The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

SANCTI
THOMÆ AQUINATIS
OPERA OMNIA
TOMUS IV

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

OPERA OMNIA

TOMUS IV.

SANCTI

THOMAE

AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA OMNIA

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM

ACCURATE RECOGNITA

TOMUS IV.

PARMAE

TIPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLIV

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

DEC 2 1975

SANCTI THOMAE

AQUINATIS

SUMMAE THEOLOGICAE

VOLUMEN QUARTUM

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/sanctithomaeaqu04thom

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

SUMMA THEOLOGICA

ADJECTIS

BREVIBUS CONCLUSIONIBUS EX EDITIONE R. P. JOANNIS NICOLAI

VOLUMEN IV.

COMPLECTENS PARTEM TERTIAM

PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLIV.

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PARS TERTIA

PROLOGUS.

Quia Salvator noster Dominus Jesus *Christus, teste angelo,* populum suum salvum faciens a peccatis eorum, *viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus; necesse est ut ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur.*

Circa quam 1. *considerandum occurrit de ipso Salvatore;* 2. *de sacramentis ejus, quibus salutem consequimur;* 3. *de fine immortalis vitae, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus.*

Circa primum duplex consideratio occurrit: prima est de ipso Incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum Salvatorem nostrum, idest, Deum incarnatum, sunt acta et passa.

QUAESTIO PRIMA.

DE CONVENIENTIA INCARNATIONIS.

(In sex articulos divisa.)

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo quidem de convenientia incarnationis Christi; secundo de modo unionis Verbi incarnati; tertio, de his quae consequuntur hanc unionem.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum conveniens fuerit Deum incarnari; 2.° utrum fuerit necessarium ad reparationem generis humani; 3.° utrum si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset; 4.° utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale; 5.° utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi; 6.° utrum ejus Incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari. — (3, *dist.* 1, *quaest.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 40, 49, 53, 54 *et* 55, *et opusc.* 3, *cap.* 5, *et* 6, *et opusc.* 2, *cap.* 207 *et* 208).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari. Cum enim Deus ab aeterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab aeterno fuit. Sed Deus ab aeterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

2. Praeterea, quae sunt in infinitum distantia, inconvenienter junguntur; sicut inconveniens junctura esset, si quis pingeret imaginem, in qua humano capiti cervix jungeretur equina. Sed Deus et caro in infinitum distant; cum Deus sit simplicissimus, caro autem maxime composita, et praecipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanae.

3. Praeterea, sic distat corpus a summo spiritu, sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino inconveniens esset quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens quod summus spiritus increatus corpus assumeret.

4. Praeterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo, et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum qui totius mundi curam gerit, tota rerum universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod *intra corpusculum vagientis infantiae lateat, cui parva putatur universitas; et tamdiu a sedibus suis absit ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur,* ut Volusianus scribit ad Augustinum (ep. 135, al. 2, a med., inter oper. August.).

Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed, sicut Damascenus dicit in princ. 3 lib. de Orthod. Fidei, cap. 1, per Incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et justitia, et potentia

Dei, vel virtus. Bonitas *quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; justitia vero, quoniam homine victo, non alio* (1) *quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi pretii decentissimam solutionem; potentia vero sive virtus infinita, quia nihil est majus quam Deum fieri hominem.* Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

Concl. Cum ipsa Dei natura sit essentia bonitatis, atque ad rationem boni pertineat, ut se aliis communicet; perspicuum est decuisse Deum summo modo se creaturis communicare, quod in opere incarnationis impletum est.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei conveniens est illud quod competit ei secundum rationem propriae naturae; sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc ei convenit inquantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis (2) ut patet per Dionysium, 1 cap. de div. Nomin., lect. 2 et 3. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., circ. princ. lect. 1. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet: quod quidem maxime fit per hoc quod *naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne*, sicut dicit Augustinus, 13 de Trin. (cap. 17, a princ.). Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quod Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab aeterno fuit; sed per hoc quod novo modo se creaturae univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens, ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo sicut creatura incepit esse, cum prius non esset, ita convenienter cum prius non esset unita Deo in persona, postmodum ei fuit unita.

Ad secundum dicendum, quod uniri Deo in unitate personae, non fuit conveniens carni humanae secundum conditionem suae naturae, quia hoc erat supra dignitatem ipsius; conveniens tamen fuit Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis ejus, ut sibi eam uniret pro salute humana.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet alia conditio, secundum quam creatura quaecumque differt a Creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata. Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis et incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas. Et similiter malum poenae a Dei justitia est introductum propter gloriam Dei. Malum vero culpae committitur per recessum ab arte divinae sapientiae et ab ordine divinae bonitatis. Et ideo Deo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et poenalitati subjectam; non autem fuit ei conveniens assumere malum culpae.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus respondet in epist. ad Volusianum (136 ,al. 3, aliq. a princ.), *non habet hoc christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanae, ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit: hominum enim est iste sensus, nihil nisi corporea valentium cogitare.* Circ. med.: *Deus autem non mole, sed virtute magnus est. Unde magnitudo virtutis ejus nullas in angusto sentit angustias. Nec est incredibile, si verbum hominis transiens simul auditur a multis, et a singulis totum, quod Verbum Dei permanens simul ubique sit totum.* Unde nullum inconveniens sequitur Deo incarnato.

(1) Nicolai, *ab alio.*
(2) Ita edit. omnes; Codd. Camer. et Alcan. aliique: *Natura Dei est bonitas.*

ARTICULUS II.

Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari. — (3, *dist.* 4, *qu.* 3, *art.* 1, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 10, *art.* 1, *ad* 3, *et dist.* 43, *qu.* 1, *art.* 2, *quaestiunc.* 1, *art.* 2; *et* 4, *cont., cap.* 55, *et Psal.* 45.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus, ut in primo habitum est, qu. 4, art. 1, et 2, nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum humanam naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2. Praeterea, ad reparationem humanae naturae, quae per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato. Sed homo (1), ut videtur, satisfacere potuit pro peccato: non enim Deus ab homine plus requirere debet quam possit; et cum pronior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat ad poenam actum peccati, ita imputare debet ad meritum actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanae naturae Verbum Dei incarnari.

3. Praeterea, ad salutem hominis praecipue pertinet ut Deum revereatur: unde dicitur Malach. 1, 6: *Si ego Pater, ubi honor meus? si Dominus, ubi timor meus?* Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quod cum considerant super omnia elevatum et ab hominum sensibus remotum: unde in psalmo 112, 4, dicitur: *Excelsus super omnes gentes Dominus; et super caelos gloria ejus;* et postea subditur: *Quis sicut Dominus Deus noster?* quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanae saluti quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

Sed contra, illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinae Incarnationis est hujusmodi, secundum illud Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Ergo necessarium fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

Concl. Potuit Deus ex infinitate suae divinae potentiae, alio quam Incarnationis opere, humanum genus reparare: sed ut homo facilius et melius suam consequeretur salutem, hoc necessarium fuit, ut Verbum ejus caro fieret.

Respondeo dicendum, quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae: alio modo, per quod melius et convenientius per-

(1) Ita Mss. et edit. passim. In cod. Alcan. desunt sequentia: *Sed homo, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato;* et mox sic legitur: *Ita etiam videtur quod ei imputaret ad deletionem peccati actum contrarium.*

venitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. Unde Augustinus dicit 13 de Trinit. (cap. 10, parum a princ.): *Verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati omnia aequaliter subjacent; sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse.* Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bonum. Primo quidem quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit: unde Augustinus dicit 11 de Civit., Dei (cap. 2, a med.): *Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem.* Secundo quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur; unde Augustinus dicit, 13 de Trinit., loc. cit.: *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius quam quod Dei Filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Tertio, quantum ad charitatem, quae maxime per hoc excitatur: unde Augustinus dicit in lib. de catechizandis Rudibus (cap. 4, in princ.): *Quae major est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?* et postea subdit: *Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat.* Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit: unde Augustinus dicit in quodam sermone de Nat. Domini (22 de Temp., in med.): *Homo sequendus non erat, qui videri poterat; Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui videretur ab homine, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo.* Quinto, quantum ad plenam participationem Divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem: dicit enim Augustinus in quodam sermone de Nativ. Domini (13 de Temp., in princ.): *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.* Similiter et hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolum praeferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati; unde Augustinus dicit 13 de Trin. (cap. 17, circa princ.): *Quandoquidem sic potuit Deo conjungi humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere, quia non habent carnem.* Secundo, per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando: unde Augustinus dicit in lib. de vera Relig. (cap. 16, a princ.): *Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit.* Et Leo papa dicit in serm. de Nativ., 1, vers. fin.: *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam; et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.* Tertio, quia *ad praesumptionem hominis tollendam gratia Dei, in nobis nullis meritis praecedentibus, in homine Christo commendatur*, ut dicit Augustinus, in 13 de Trin. (cap. 17, ante med.). Quarto, quia *superbia hominis, quae maxime impedimento est ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari*, ut dicit Augustinus ibidem. Quinto, ad liberandum hominem a servitute peccati: quod quidem, ut Augustinus dicit in 13 de Trinit. (cap. 13, in princ.), *fieri debuit sic ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superaretur*: quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat: unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo papa dicit in serm. de Nativ., loc. cit.: *Suscipitur a virtute infirmitas, a majestate humilitas, ab aeternitate mortalitas; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator, et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium: nisi esset verus homo, non praeberet exemplum.* Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt supra apprehensionem sensus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

Ad secundum dicendum, quod aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens: uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adaequationem ad recompensationem culpae commissae; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato; tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personae, vel etiam plurium, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare; tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem ejus qui est ea contentus, quamvis non sit condigna; et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod Deus assumendo carnem suam majestatem non minuit; et per consequens non minuitur ratio reverentiae ad ipsum, quae augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

ARTICULUS III.

Utrum, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.—(3, *dist.* 1, *qu.* 1; *art.* 3; *et* 4, *dist.* 43. *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *ad* 2; *et Ver. qu.* 29, *art* 4, *ad* 3; *et* 1 *Tim.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed sicut Augustinus dicit 13 de Trin. (cap. 17, in princ.), *alia multa sunt cogitanda in Christi Incarnatione, praeter absolutionem a peccato*, de quibus dictum est art. praec. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

2. Praeterea, ad omnipotentiam divinae virtutis

pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam: in solo autem opere Incarnationis videtur praecipue manifestari infinitus effectus divinae potentiae, per quam in infinitum distantia conjunguntur, inquantum factum est quod homo esset Deus: in quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio conjungitur, scilicet Deo. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. Praeterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiae. Sed post peccatum capax est gratiae unionis, quae est maxima gratia. Ergo si homo non peccasset, humana natura hujus gratiae capax fuisset; nec Deus subtraxisset humanae naturae bonum cujus capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

4. Praeterea, praedestinatio Dei est aeterna. Sed dicitur Rom. 1, 4, de Christo: *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute.* Ergo etiam ante peccatum necessarium erat Filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei praedestinatio impleretur.

5. Praeterea, incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc quod dixit, Genes. 2, 23: *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., quod Apostolus dicit esse *magnum sacramentum in Christo et in Ecclesia*, ut patet Ephes. 5, 22. Sed homo non potuit esse praescius sui casus eadem ratione qua nec angelus, ut Augustinus probat 11 super Genes. ad litt., cap. 18. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, exponens illud quod habetur Luc. 19: *Venit Filius hominis quaerere, et salvum facere quod perierat* (serm. 36, cap. ult., sed expressius in lib. de Verb. Apost., serm. 8, cap. 2, circa princ.): *Ergo si homo non peccasset, Filius hominis non venisset.* Et 1 Timoth. 1, super illud: *Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret*, dicit Glossa (ord. Aug. lib. de Verb. Apost., serm. 9, circ. princ.): *Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est medicinae causa.*

Concl. Quamquam Deus peccato non existente potuerit incarnari; convenientius tamen dicitur, quod si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset, cum in sacra scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur.

Respondeo dicendum, quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt: quorum assertioni magis assentiendum videtur.

Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura tradantur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum; ita quod peccato non existente, Incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim etiam peccato non existente, Deus incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes aliae causae quae sunt assignatae art. praec., pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinae sapientiae, et justitiae rectitudine perfectus a Deo ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo deserto Deo collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus super illud Joan. 1: *Verbum caro factum est* (tract. 2, circ. fin.): *Caro te obcaecaverat, caro te sanat: quoniam sic venit Christus, ut carnis vitia extingueret.*

Ad secundum dicendum, quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur: ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona.

Ad tertium dicendum, quod duplex capacitas attendi potest in humana natura: una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum: et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturae implet: alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit: quod falsum est, ut in primo habitum est, qu. 105, art. 6. Nihil autem prohibet ad aliquod majus humanam naturam perductam esse post peccatum; Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat: unde dicitur Rom. 5, 20: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*

Ad quartum dicendum, quod praedestinatio praesupponit praescientiam: et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus Incarnationis in remedium humani peccati.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa. Potuit igitur primo homini revelari Incarnationis mysterium, sine hoc quod esset praescius sui casus. Non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

ARTICULUS IV.

Utrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale. — *(3, dist. 1, qu. 1, art. 2, ad 6; et opusc. 10, cap. 28; et opusc. 11, art. 23; et opusc. 33, art. 21.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanae saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quam originale peccatum; *minima enim poena debetur originali peccato*, ut Augustinus dicit contra Julianum (lib. 5, cap. 11, parum a princ.). Ergo principalius incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum quam ad deletionem originalis peccati.

2. Praeterea, peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, ut in secundo

habitum est (implic. 1-2, quaest. 87, art. 5, arg. 2 sed clarius in 2, dist. 33, qu. 2, art. 1). Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum poenam sensus pati in cruce; non autem poenam damni, quia nullum defectum habuit divinae visionis aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis quam originalis.

3. Praeterea, sicut Chrysostomus dicit in 2 lib. de Compunctione cordis (cap. 5, in fin.), *hic est affectus servi fidelis, ut beneficia Domini sui, quae communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli praestita reputet. Quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit ad Galat. 2: Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Sed propria peccata nostra sunt actualia, originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut existimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

Sed contra est quod Joan. 1, 29, dicitur: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (1): quod exponens Beda dicit: *Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi.* (Colligitur ex ejus hom. in oct. Epiph., aliquant. a princ., et habetur in Gloss. ord.)

Concl. Quamquam Christus ad omnia peccata delenda in hunc mundum venerit, principalius tamen venit ad tollendum originale, quam actuale peccatum: illud enim per quod totum genus humanum inficitur, majus est eo quod est proprium singularis personae.

Respondeo dicendum, quod certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quae postmodum superaddita sunt: non quod omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhaerent, secundum illud Joan. 3, 19: *Venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem;* sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem. Unde dicitur Rom. 5, 15: *Non sicut delictum, ita et donum . . . Nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Tanto autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est. Dicitur autem aliquid majus dupliciter. Uno modo intensive: sicut est major albedo quae est intensior: et per hunc modum majus est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo habitum est, 1-2, quaest. 81, art. 1. Alio modo dicitur aliquid majus extensive; sicut dicitur major albedo quae est in majori superficie: et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, in quantum *bonum gentis divinius et eminentius est quam bonum unius*, ut dicitur 1 Ethic. (cap. 2, circ fin.).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali in futura retributione non debetur poena sensus. Poenalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia hujusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem et alia hujusmodi in seipso consumeret.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus ibidem, cap. 7, dicit, *verba illa dicebat Apostolus, non quasi diminuere volens amplissima, et per orbem terrarum diffusa Christi munera; sed ut pro omnibus se solum judicaret obnoxium. Quid enim interest, si et aliis praestitit, cum quae tibi sunt praestita, ita integra sunt, et ita perfecta, quasi nulli alii ex his aliquid fuerit praestitum?* Ex hoc ergo quod aliquis debet reputare sibi beneficia Christi praestita esse, non debet existimare quod non sint aliis praestita. Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturae quam peccatum unius personae. Sed illud peccatum naturae ita perfecte curatum est in unoquoque, ac si in uno solo esset curatum. Et ideo propter unionem charitatis totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

(1) Ita legendum ex Bibliis latinis emendatis, ut ex graeco singulari τὴν ἁμαρτίαν. Sed quod ex Beda subjungitur, ait Nicolai, non est in manuscripto S. Thomae, nec usquam apud Bedam occurrit, quia potius *peccata* legit in plurali, ut et Biblia quaedam.

ARTICULUS V.

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi. — (1-2, qu. 98, art. 6, corp.; et fin. 3, dist. 1, quaest. 1, art. 4; et 4 cont., cap. 55, et Isai. 2, col. 1, et Gal. 4, col. 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinae charitatis processit, secundum illud Ephes. 2, 4: *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.* Sed charitas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud Prov. 3, 28: *Ne dicas amico tuo: Vade et revertere, cras dabo tibi, cum statim possis dare.* Ergo Deus Incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

2. Praeterea, 1 Tim. 1, 15, dicitur: *Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Sed plures salvati fuissent, si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset: plurimi enim ignorantes Deum in suo peccato perierunt in diversis saeculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Praeterea, opus gratiae non est minus ordinatum quam opus naturae. Sed natura initium sumit a perfectis, ut dicit Boetius in lib. 3 de Consolat. (prosa 10, parum a princ.). Ergo opus gratiae a principio debuit esse perfectum. Sed in opere Incarnationis consideratur perfectio gratiae, secundum illud Joan. 1, 14: *Verbum caro factum est*; et postea subditur: *Plenum gratiae et veritatis.* Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.

Sed contra est quod dicitur Galat. 4, 4: *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege;* ubi dicit Glossa (Ambros. in hunc loc.) quod *plenitudo temporis est quod praefinitum fuit a Deo Patre quando mitteret Filium suum.* Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus: et sic conveniens non fuit quod a principio humani generis Deus incarnaretur.

Concl. Non decuit a principio humani generis ante peccatum Deum incarnari, cum non detur medicina nisi infirmis: nec statim post peccatum, ut homo per peccatum humiliatus recognosceret se liberatore indigere: sed in plenitudine temporis quod ab aeterno disposuit.

Respondeo dicendum, quod cum opus Incarnationis

principaliter ordinetur ad reparationem humanae naturae per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse. Non enim datur medicina nisi jam infirmis. Unde ipse Dominus Matth. 9, 12, dicit: *Non est opus valentibus medico, sed male habentibus; non enim veni vocare justos, sed peccatores.* Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat; unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. 3: *Ordinata per angelos in manu mediatoris*, dicit Glossa ord.: *Magno Dei consilio factum est, ut post hominis casum non illico Dei Filius mitteretur.* Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret: ubi cum deficeret, legem accepit; qua data invaluit morbus, non legis, sed naturae vitio; ut ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum et gratiae quaereret auxilium. Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit 1 ad Corinth. 15, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis.* Tertio, propter dignitatem Verbi incarnati: quia super illud Gal 4: *At ubi venit plenitudo temporis*, dicit Glossa (August. tract. 31 in Joan. ante med.): *Quanto major judex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat.* Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret, quia circa finem mundi refrigescet charitas multorum. Unde Luc. 18, 8, dicitur: *Cum Filius hominis veniet, putas inveniet fidem in terra?*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio aegritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis laederet quam juvaret. Et ideo etiam Dominus non statim a principio incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ad hoc respondet in lib. de sex Quaestionibus paganorum (ep. 102, al. 49, qu. 2, inter. med. et fin.), dicens *quod tunc voluit Christus hominibus apparere, et apud eos praedicari suam doctrinam, quando et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. His enim temporibus, et his in locis, quibus Evangelium ejus non est praedicatum, tales omnes in ejus praedicatione futuros esse praesciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in ejus corporali praesentia fuerunt; qui nec in eum, suscitatis ab eo mortuis, credere voluerunt.* Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus in lib. de Perseverantia (cap. 9, non procul a fin.) dicit: *Numquid possumus dicere Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent; cum ipse Deus attestetur eis quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? Proinde*, ut ipse solvens subdit (cap. 11, in princ.) *sicut Apostolus ait ad Rom. 9: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei; qui his quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, aliis autem non subvenit, de quibus in sua praedestinatione occulte quidem, sed aliud juste judicavit. Itaque* (1) *misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus.*

Ad tertium dicendum, quod perfectum est prius imperfecto; in diversis quidem, tempore et natura (oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit), sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturae humanae duratione praecedit aeterna Dei perfectio; sed sequitur ipsam consummata perfectio ejus in unione ad Deum.

ARTICULUS VI.

Utrum incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi. — (Locis sup., art. 5, citatis.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim in psal. 91, 2: *Senectus mea in misericordia uberi*, idest, *in novissimo*, ut Glossa (interl. et Aug. in hunc loc.) dicit. Sed tempus Incarnationis est maxime tempus misericordiae, secundum illud psal. 101, 14: *Quoniam venit tempus miserendi ejus.* Ergo Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

2. Praeterea, sicut dictum est art. praec., ad 3, perfectum in eodem subjecto, tempore est posterius imperfecto. Ergo illud quod est maxime perfectum, debet esse omnino ultimum in tempore. Sed summa perfectio humanae naturae est in unione ad Verbum, quia in Christo complacuit omnem plenitudinem Divinitatis inhabitare, ut Apostolus dicit Coloss. 1. Ergo Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

3. Praeterea, non est convenies fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanae naturae, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per Incarnationem; et ita Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

Sed contra est quod dicitur Habac. 3, 2: *In medio annorum notum facies.* Non ergo debuit Incarnationis mysterium per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

Concl. Ne Dei cognitio prorsus in homine extingueretur, sed magis divinae virtutis magnitudo, in eo quod non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem praesentis et praeteriti, homines salvaret, ostenderetur, Christi Incarnationem usque ad finem mundi differri, minime decuit.

Respondeo dicendum, quod sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod Incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex unione divinae et humanae naturae. Sicut enim dictum est, art. praec., ad 3, perfectum uno modo tempore praecedit imperfectum; alio modo e converso imperfectum tempore praecedit perfectum. In eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore praecedit perfectum; in eo vero quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore praecedit imperfectum. In opere autem incar-

(1) Ita cum Augustino Mss. et editi multi. In cod. Alcan. obscure, *ita quod.*

nationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem; et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanae naturae causa efficiens, secundum illud Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus;* et ideo non debuit Incarnationis opus usque in finem mundi differri; sed perfectio gloriae, ad quam perducenda est ultimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi.

Secundo, ex effectu humanae salutis: ut enim dicitur in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quaest. 83, *in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo, quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis, obsolescere coepisset cognitio Dei inter homines, et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovatae notitiae Dei et morum: et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysem legem litteris dedit; et quia eam gentes spreverunt, non se subjicientes ei, neque hi qui acceperunt, eam servaverunt, motus misericordia Dominus misit Filium suum, qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo Patri illos justificatos offerret.* Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia, et morum honestas abolita fuisset in terris.

Tertio, apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinae virtutis, quae pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem praesentis et praeteriti.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per Incarnationem Christi, sciendum est, quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 Retract. (cap. 26, ante med.), tempus Incarnationis potest comparari juventuti humani generis *propter vigorem fervoremque fidei, quae per dilectionem operatur;* senectuti autem, quae est sexta aetas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta aetate. Et quamvis in corpore non possit simul esse juventus et senectus, potest tamen simul esse in anima; illa propter alacritatem, ista propter gravitatem. Et ideo alicubi (in lib. 83 QQ., quaest. 44, in med.) dicit Augustinus quod *non oportuit divinitus venire magistrum, cujus imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore juventutis.* Alibi autem (lib. 1 de Gen cont. Manich., cap. 23), dicit Christum in sexta aetate humani generis, tanquam in senectute, venisse.

Ad secundum dicendum, quod opus Incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Chrysostomus super illud Joan. 3: *Non misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum* (hom. 27, inter princ. et med.), *duo sunt Christi adventus: primus quidem, ut remittat peccata; secundus, ut judicet mundum. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent; omnes enim peccaverunt, et egent gratia Dei.* Unde patet quod non debuit adventum misericordiae differre usque in finem mundi.

QUAESTIO II.

DE MODO UNIONIS VERBI INCARNATI.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati: et primo, quantum ad ipsam unionem; secundo, quantum ad personam assumentem; tertio, quantum ad naturam assumptam.

Circa[1] primum quaeruntur duodecim: 1.° utrum unio Verbi Incarnati sit facta in natura; 2.° utrum sit facta in persona; 3.° utrum sit facta in supposito vel hypostasi; 4.° utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita; 5.° utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo; 6.° utrum natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter; 7.° utrum ipsa unio sit aliquid creatum; 8.° utrum sit idem quod assumptio; 9.° utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum; 10.° utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam; 11.° utrum eam aliqua merita praecesserint; 12.° utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unio Verbi Incarnati sit facta in natura. — *(Inf., art. 2 et 6, corp., et 12, ad 1, et qu. 50, art. 2; et 3, dist. 1, quaest. 11, art. 1; et dist. 5, quaest. 1, art. 2 et 3; et 4 cont., cap. 35, 37 et 41, et Verit. quaest. 20, art. 1, corp., et opusc. 2, cap. 211, 212.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio Verbi incarnati sit facta in natura (1). Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis concilii Chalced., (part. 2, act. 1, aliquant. post epist. Cyrill.): *Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam:* quod quidem non esset, nisi unio fieret in natura. Ergo unio Verbi incarnati facta est in natura.

2. Praeterea, Athanasius dicit, in Symb. fid.: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus.* Sed anima rationalis et caro conveniunt in constitutione unius naturae humanae. Sic ergo Deus et homo conveniunt in constitutione alicujus unius (2). Ergo unio facta est in natura.

3. Praeterea, duarum naturarum una non denominatur ex altera, nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur: dicit enim Cyrillus, loc. cit. *divinam naturam esse incarnatam:* et Gregorius Nazianzenus dicit, epist. 1 ad Cledonium, ante med., *humanam naturam esse deificatam,* ut patet per Damascenum (lib. 3, orth. Fid, cap. 6, a med., et cap. 11). Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

Sed contra est quod dicitur in determinatione concilii Chalcedon. sup. cit. (act. 5, ad fin.): *Confitemur, in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum propter unionem.* Ergo unio non est facta in natura.

Concl. Impossibile est Incarnati Verbi unionem factam esse in natura.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet considerare quid sit natura. Sciendum est ergo quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum: unde primo est impo-

(1) Ita post theologos, qui vocem *una* sustulerunt, edit. omnes. Mss., et Edit. veteres, *in una natura.*

(2) Ita cum codd. Camer. et Alcan. edit. passim. Al. deest, *unius.*

situm hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura: deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium hujus generationis; et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus; secundum quod Philosophus dicit in 2 Phys., text. 3, quod *natura est principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens.* Hoc autem principium vel forma est vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio; inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit in lib. de duab. Nat. (aliquant. a princ.) dicens: *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia,* quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei.

Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur: uno modo ex duobus integris perfectis remanentibus; quod quidem fieri non potest, nisi in iis quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura; sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis fit domus. Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis (1), quae scilicet est sine ordine; vel per modum commensurationis (2), quae scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis: et sic sequeretur quod unio Incarnationis non esset per se, sed per accidens: quod infra improbabitur, art. 6 huj. quaest. Secundo, quia ex hujusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid; remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus: et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt.

Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed trasmutatis; sicut ex elementis fit mixtum: et sic aliqui dixerunt unionem Incarnationis esse factam per modum commixtionis (3). Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in 1 parte dictum est, quaest. 9, art. 1 et 2: unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis; nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie: differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturae cum patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quae plurimum distant, non potest fieri commixtio: solvitur enim species unius eorum; puta si quis guttam aquae amphorae vini apponat. Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina.

Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis vel permutatis, sed imperfectis; sicut ex anima et corpore fit homo: et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de Incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum rationem suam perfecta, divina scilicet et humana. Secundo, quia natura divina et humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus; quia natura divina est incorporea: neque per modum formae et materiae, quia divina natura non potest esse forma alicujus, praesertim corporei: sequeretur enim quod species resultans esset communicabilis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus non esset humanae naturae, neque divinae naturae. Differentia enim addita variat speciem, sicut unitas numerum, sicut dicitur in 8 Metaph., text. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Cyrilli exponitur in quinta Synodo (scil. constantin. II, generali 5, collat. 8, can. 8), sic: *Si quis unam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat sicut Patres docuerunt, quia ex divina natura et humana, unione secundum subsistentiam facta, unus Christus factus est, sed ex talibus vocibus naturam unam, sive substantiam Divinitatis et carnis Christi introducere conetur; talis anathema sit.* Non ergo sensus est quod in Incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta, sed quod natura Verbi Dei carnem univit sibi in persona.

Ad secundum dicendum, quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo; quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est, qu. 3, art. 8. Unitas vero personae constituitur ex eis, inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima: et quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Damascenus dicit, loc. cit. in arg., natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter; non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter et caro dicitur deificata, ut ipse dicit ibid. (cap. 15, ante med., et cap. 17), non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus naturalibus; ut intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.

ARTICULUS II.

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona.
(Locis sup., art. 1, inductis.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo, quaest. 3, art. 3. Si ergo unio non est facta in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

2. Praeterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum

(1) Ita Mss. et Edit. passim. Al., *commassationis.*

(2) Nempe Eutychian ab Eutyche propagati, quem ita confudisse naturas, ut absorpta humana in divinam transiret, ex ipsius confessione colligitur in concilio Chalcedonensi Act. 1.

(3) Ita cum Garcia Edit. omnes posteriores. Codd. Alcan., Rom., aliique cum veteribus editis, *complexionis.*

est, quaest. 29, art. 3, ad 2. Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

3. Praeterea, sicut Boetius dicit in lib. de duab. Nat., aliquant. a princ., *persona est rationalis naturae individua substantia.* Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam: *natura enim universalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur*, ut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 11. Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

Sed contra est quod in Chalcedon. synodo legitur (act. 5, vers. fin.): *Non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum, Deum Verbum, Dominum nostrum Jesum Christum confitemur.* Ergo facta est unio Verbi in persona.

Concl. Cum Verbum divinum naturam sibi univerit humanam, non ad naturam suam attinentem, necessario ea unio non in natura, sed in persona facta est.

Respondeo dicendum, quod persona aliud significat quam natura. Natura enim, ut dictum est art. praec., significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui: et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo; in ea non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam *rationalis naturae individua substantia,* secundum Boetium, lib. de duab. Nat. (parum a princ.).

Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur: et sic totaliter tollitur Incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona; differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est in corp. art.; quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut ejus natura in aliud transmutetur; ideo unio humanae naturae ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.

Ad secundum dicendum, quod personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet quod per se existat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi: sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae, tamen sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei *non assumpsit humanam naturam in universali, sed in atomo,* idest, in individuo, sicut Damascenus dicit lib. 3 orth. Fid. (cap. 11, parum a princ.): alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae etiam in rationali natura habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua: non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet ergo haec humana natura sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

ARTICULUS III.

Utrum unio Verbi incarnati facta sit in supposito, vel hypostasi. — (3, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 1, *et dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1, *et dist.* 10, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3, *et* 4 *cont.*, *cap.* 34, 38 *et* 39, *et de Unione Verbi, art.* 1, 2 *et* 3, *ad* 4, 5, 9, *et quol.* 4, *art.* 8, *et quol.* 9, *quaest.* 2, *art.* 1 *et* 3, *corp., et opusc.* 1, *cap.* 21 *et* 22, *et opusc.* 2, *cap.* 217, 218, 219 *et* 220.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 35: *Divina substantia et humana, utraque est unus Dei Filius; sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem.* Leo Papa etiam dicit in epist. ad Flavianum (28 in edit. Ven., ante med.): *Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis.* Sed aliud et aliud differt supposito. Ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.

2. Praeterea, hypostasis nihil aliud est quam substantia particularis, ut Boetius dicit in lib. de duab. Nat. (aliquant. a princ.). Manifestum est autem, quod in Christo est quaedam alia substantia particularis praeter hypostasim Verbi, scilicet corpus, et anima, et compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis praeter hypostasim Verbi.

3. Praeterea, hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, qu. 3, art. 5. Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana: dicit enim Dionysius 1 cap. de div. Nom. (ante med., lect. 2): *Intra naturae nostrae terminos venit, qui omnem totius naturae ordinem supereminenter excedit.* Non autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quaedam humanae speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim Verbi Dei; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 3, 4 et 5: *In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim.*

Concl. Incarnati Verbi unionem factam esse in hypostasi et divino supposito credendum est.

Respondeo dicendum, quod quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo, ex hoc quod persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundum quod Boetius dicit in lib. de duab. Natur. (aliquant. a princ.), quod *persona est rationalis naturae individua substantia;* et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanae naturae in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, utrumque in concilio quinto apud Constantinopolim celebrato, collat. 8, can. 5, damnaverunt, dicentes: *Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas substantias, seu duas personas, anathema sit. Nec enim adjectionem personae vel subsistentiae suscepit* (1) *sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Deo Verbo.* Subsistentia autem idem est quod res subsistens. quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium in lib. de duab. Natur. (aliquant. a princ.).

Secundo, quia si detur quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit unio fieri, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens; secundum quod a quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in persona, et non in hypostasi, consequens erit quod non facta sit unio nisi secundum dignitatem quamdam. Et hoc est, approbante synodo Ephesina, gener. III, part. 3, can. seu anathem. 3, damnatum a Cyrillo sub his verbis: *Si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas conjunctione, quae secundum dignitatem quamdam vel auctoritatem est, vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit.*

Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto: dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo praeter hypostasim Verbi, sequitur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea quae sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante concilio Ephes. (loc. cit., can. 4), sub his verbis: *Si quis personis duabus vel subsistentiis eas quae sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis, partitur voces; aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo dicibiles, soli ex Deo Patre Verbo; anathema sit.*

Sic ergo patet esse haeresim olim ab Ecclesia damnatam, dicere, quod in Christo sunt duae hypostases, vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem synodo, can. 2, legitur: *Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, utrumque esse Christum cum sua carne, eumdem scilicet Deum et hominem; anathema sit.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut accidentalis differentia facit alterum; ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quae provenit ex differentia accidentali, potest ad eamdem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse. Non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis; sed unus et idem Christus subsistit in duabus naturis. Unde sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium; ita quod dicitur Christus aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi vel hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit in epist. 1, ad Cledonium (1) (inter princ. et med.): *Aliud et aliud sunt ea ex quibus Salvator est, non autem alius et alius. Dico vero, aliud et aliud e contrario quam in Trinitate habet: ibi enim alius et alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non autem aliud et aliud.*

Ad secundum dicendum, quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento; secundum vero quod venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi, prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum; sed illud completum, ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel in specie ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturae, quae secundum formam determinatur; cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est quod Christus est in specie humana ratione naturae assumptae, non ratione ipsius hypostasis.

(1) Al., *suscipit*, et mox, *ex incarnato.*

(1) Al. *ad Didymum*, et in marg., *ad Celidonium.*

ARTICULUS IV.

Utrum persona vel hypostasis Christi post Incarnationem sit composita. — (2, *dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis Verbi, ut ex dictis apparet, art. 2 huj. quaest. Sed in Verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex dictis in prima parte, quaest. 3, art. 3 et 7. Cum ergo natura Verbi sit simplex, ut in primo ostensum est (ib.), impossibile est quod persona Christi sit composita.

2. Praeterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.

3. Praeterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis; sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura; et sic in Christo erit facta unio in natura; quod est contra praedicta, art. 2 huj. quaest.

Sed contra est quod Damascenus dicit lib. 3 orth. Fid. (cap. 3, 4 et 5): *In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam.*

Concl. Tametsi persona Christi ex se sit simplex; ut subsistens tamen in duabus naturis, composita esse censenda est.

Respondeo dicendum, quod persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari: uno modo secundum illud quod est in se; et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi; alio modo secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura; et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi: et sic dicitur persona composita, inquantum unum, duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illa compositio personae ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri; sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum, quod non in omni compositione hoc verificatur quod illud quod componitur sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui. Nam continuum non componitur nisi ex continuis; animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

ARTICULUS V.

Utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo. — (*Inf.*, *qu.* 16, *art.* 1, *corp. et* 3, *dist.* 6, *qu.* 3, *art.* 1, *et* 4, *cont. gent. cap.* 37 *et* 41, *et opusc.* 2, *cap.* 211.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit unio animae et corporis. Ex unione enim animae et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta. Non autem hypostasis Verbi Dei, quae est aeterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis praeter hypostasim Verbi; quod est contra praedicta, art. 2 et 3 praec.

2. Praeterea, ex unione animae et corporis constituitur natura humanae speciei. Damascenus autem dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 3, circa med.), quod *in Domino Jesu Christo non est communem speciem accipere.* Ergo in eo non est facta animae et corporis unio.

3. Praeterea, anima non conjungitur corpori, nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons et principium vitae. Ergo in Christo non fuit unio animae et corporis.

Sed contra est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animae. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud quod Ecclesia cantat: *Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est.* Ergo in Christo fuit unio animae et corporis.

Concl. Cum Christus fuerit ejusdem speciei, cum aliis hominibus, in ipso opere Incarnationis fuit vere anima corpori unita: et contrarium dicere, haereticum est.

Respondeo dicendum, quod Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus, utpote ejusdem speciei existens, secundum illud Apostoli Philipp. 2, 7: *In similitudinem hominum factus.* Pertinet autem ad rationem speciei humanae quod anima corpori uniatur; non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod fit actus materiae; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima corpori unita: et contrarium est haereticum, ut pote derogans veritati humanitatis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione moti videntur illi qui negaverunt unionem animae et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam vel hypostasim in Christo inducere, quia videbant quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animae et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona; sed advenit ipsum conjunctum personae seu hypostasi praeexistenti. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciae unio animae et corporis in Christo, quam in nobis; quia ipsa conjunctio ad nobilius non admit virtutem aut dignitatem, sed auget: sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in nobis sit virtuosior et nobilior: et hoc propter adjunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis, scilicet animae rationalis, ut etiam supra dictum est, art. 2 huj. quaest., ad 2.

Ad secundum dicendum, quod verbum Damasceni potest intelligi dupliciter: uno modo, ut referatur ad humanam naturam; quae quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda con-

templatione consideratur, vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanae naturae; nisi forte diceretur quod humana natura est quaedam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia (ex Arist. 1 Metaph., text. 6, 25 et seq.). Sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem, contra illud quod dicitur Luc. ult. 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Similiter etiam non potest dici quod Filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in omnibus individuis ejusdem speciei; quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit (in eodem lib., cap. 11, parum a princ.), quod *assumpserit naturam humanam in atomo*, idest, in individuo; non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturae, quam in persona Filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damasceni, ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animae et corporis non resultet una communis natura, quae est humana: sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quaedam natura communis, quia sic illud esset natum praedicari de pluribus; et hoc ibi intendit, unde subdit: *Neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus ex Deitate et humanitate: in Deitate et humanitate Deus perfectus, idem et homo perfectus.*

Ad tertium dicendum, quod duplex est principium vitae corporalis: unum quidem effectivum, et hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitae; alio modo est aliquid principium vitae formaliter. Cum enim *vivere viventibus sit esse*, ut dicit Philosophus 2 de Anima, text. 37, sicut unumquodque formaliter est per formam suam, ita corpus vivit per animam: et hoc modo non ponitur corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis forma.

ARTICULUS VI.

Utrum natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. — (*Part.* 1, *quaest.* 17, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 8, *quaest.* 3, *art.* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 37, 41 *et* 49, *et de Unione Verbi*, *art.* 1, *corp.*, *et ad* 13, *et opusc.* 2, *cap.* 215, *et Philipp.* 2, *col.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus Philipp. 2 de Filio Dei, quod *habitu inventus* est *ut homo*. Sed habitus accidentaliter advenit ei cujus est, sive accipiatur habitus, prout est unum de decem praedicamentis, sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est Filio Dei.

2. Praeterea, omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens, quod potest et adesse et abesse alicui praeter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei habenti esse perfectum ab aeterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Praeterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicujus rei, est accidens ejus; quia omne quod est, aut est substantia aut accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam divinam Filii Dei: quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est, art. 1 huj. quaest. Ergo oportet quod natura humana accidentaliter Filio Dei advenerit.

4. Praeterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed humana natura in Christo fuit Divinitatis instrumentum: dicit enim Damascenus, in 3 lib. orth. Fid. (cap. 15, post med.), quod *caro Christi instrumentum Divinitatis existit.* Ergo videtur quod humana natura fuerit Filio Dei unita accidentaliter.

Sed contra est quod illud quod accidentaliter praedicatur, non praedicat quid, sed quantum, vel quale, vel aliquo alio modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur *Christus est homo*, non praedicaretur quid, sed quale, aut quantum, aut aliquo alio modo se habens, quod est contra Decretalem Alexandri Papae III, dicentis, in concil. Later. 3, part. ult , cap. 20, et habetur cap. *Cum Christus*, de Haereticis: *Cum Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, qui temeritate audent quidam dicere quod Christus secundum quod est homo, non est quid?*

Concl. Neque secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio quodam modo secundum subsistentiam seu hypostasim, naturam humanam verbo Dei unitam fuisse, ecclesia catholica docet.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam sciendum est quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo duplex haeresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas; sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura; ita quod confiterentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis, non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia vero fuit haeresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei, et filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas, primo quidem secundum inhabitationem, inquantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo: secundo, per unitatem affectus, inquantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei; tertio, secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum; quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, coexhibetur filio hominis propter conjunctionem ad Filium Dei; quinto, secundum aequivocationem, idest, communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem unionem importare.

Quidam autem posteriores magistri putantes se has haereses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes hominem quemdam compositum ex corpore et anima a principio suae conceptionis esse assumptum a Dei Verbo. Et haec est prima opinio, quam Magister ponit in 6 dist. lib. 3 Sent. Alii vero volentes servare unitatem personae, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed haec duo separata ab invicem esse unita Verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et haec est tertia opinio,

quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in haeresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est, art. 3 huj. quaest. Et si fiat vis in nomine personae, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personae propter unitatem dignitatis et honoris. Unde etiam quinta synodus (Constant. 2, gener. 5, collat. 8, can. 5), definit anathema eum qui dicit *unam personam secundum dignitatem, et honorem, et adorationem; sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt.* Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc quod posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere quod Verbum Dei unitum est homini Christo secundum inhabitationem, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius), et dicere quod unitum fuit Verbum Dei homini secundum induitionem, sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio: quae etiam pejus dicit aliquid quam Nestorius, scilicet quod anima et corpus non sunt unita.

Fides autem catholica medium inter praedictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio modo secundum subsistentiam seu hypostasim. Unde in quinta synodo, loc. sup. cit., dicitur: *Cum multis modis unitas intelligatur, qui impietatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur interemptionem eorum quae convenerunt colentes* (1), idest, interimentes utramque naturam, *unionem secundum confusionem dicunt; Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta vero Dei Ecclesia utriusque perfidiae impietatem rejiciens, unionem Verbi Dei ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam.* Sic ergo patet quod secunda trium opinionum quas Magister ponit (3 Sent., dist. 6), quae asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicae fidei. Similiter etiam prima opinio, quae ponit duas hypostases, et tertia, quae ponit unionem accidentalem, non sunt dicendae opiniones, sed haereses in conciliis ab Ecclesia damnatae.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 26, in fin.), *non necesse est omnifariam et indefective assimilari exempla; quod enim est in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum, et maxime in divinis: impossibile enim est simile exemplum invenire in omnibus et in theologia,* idest, in Deitate personarum, *et in dispensatione,* idest, in mysterio Incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, idest, vestimento; non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc quod Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum; et etiam quantum ad hoc quod vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundum figuram ejus qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta a Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, ut Augustinus exponit (in lib. 83 QQ. qu. 73, vers. fin.)

Ad secundum dicendum, quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus advenit animae praeexistenti; non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam: non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse, prout est naturae; sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse, prout est hypostasis vel personae. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei.

Ad tertium dicendum, quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet 5 Metaph., text. 15, dupliciter dicitur: uno modo pro essentia sive natura; alio modo pro supposito, sive hypostasi; unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.

Ad quartum dicendum, quod non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra ejus. Nestorius ergo posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset Filius Dei, sed instrumentum ejus. Unde Cyrillus dicit in epistola ad monachos Ægypti (inter med., et fin.): *Hunc Emmanuelem,* idest, Christum *non tamquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura; sed tamquam Deum vere humanatum,* idest, hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

ARTICULUS VII.

Utrum unio naturae divinae et humanae sit aliquid creatum. — (*Inf., art.* 8, *corp.; et* 3, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 2, *et dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *et dist.* 7, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 4 *cont., cap.* 39, *et* 41.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod unio naturae divinae et humanae non sit aliquid creatum. Nihil enim creatum in Deo potest esse; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanae naturae unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.

2. Praeterea, finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod hujusmodi unio maxime debeat judicari secundum conditionem divinae hypostasis, quae non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3. Praeterea, *propter quod unumquodque, et illud magis,* ut dicit Philosophus, lib. 1 Poster. text. 5. Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

Sed contra, omne quod incipit esse ex tempo-

(1) *Ita cum ms. Alcan. aliisque pluribus edit. Rom. Theologorum, et Patav. Nicolai* ponentes. Al., in peremptionem eorum quae convenerant, tollentes, Al., interemptionem eorum quae convenerunt, tollentes.

re, est creatum. Sed unio illa ab aeterno non fuit, sed incepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

Concl. Cum unio divinae et humanae naturae sit relatio, quae Deo ex mutatione creaturae convenit, necesse est eam aliquid creatum esse.

Respondeo dicendum, quod unio de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam, et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est, quaest. 13, art. 7, omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cujus mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum; quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est. Et ideo oportet dicere quod sit quiddam creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod haec unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: dicitur enim Deus unitus creaturae ex hoc quod creatura est realiter unita Deo absque ejus mutatione.

Ad secundum dicendum, quod ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino; sed esse ejus dependet a subjecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est in corp., consequens est quod habeat esse creatum.

Ad tertium dicendum, quod homo dicitur creator, et est Deus propter unionem, inquantum terminatur ad hypostasim divinam; non tamen sequitur quod ipsa unio sit creator vel Deus: quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam rationem.

ARTICULUS VIII.

Utrum unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio. — (3, *dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 5.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod idem sit unio quod assumptio. Relationes enim, sicut et motus, specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio et assumptio.

2. Praeterea, in mysterio Incarnationis idem videtur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.

3. Praeterea, Damascenus dicit in lib 3 orth. Fid. (cap. 11, ante med.): *Aliud est unio, aliud Incarnatio: nam unio solam demonstrat copulationem; ad quid autem facta est copulatio, non adhuc: humanatio autem et Incarnatio determinant, ad quem sit facta copulatio.* Sed similiter assumptio non determinat, ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur unio idem esse quod assumptio.

Sed contra est quod divina natura dicitur esse unita, non autem assumpta.

Concl. Non idem sed diversa est ab ipsa assumptione unio, quod unio ad relationis genus, assumptio ad actionis et passionis genus spectet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., unio importat relationem quamdam divinae naturae et humanae, secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quae incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur: mutatio autem consistit in actione et passione. Sic ergo dicendum est, quod prima et principalis differentia inter assumptionem et unionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quam dicitur aliquis assumens; vel passionem, secundum quam dicitur aliquid assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia: nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse: et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur homo: unde vere dicimus quod Filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, idest, in abstracto, significatur ut assumpta: non autem dicimus quod Filius Dei sit humana natura. Ex eodem etiam sequitur tertia differentia: quod relatio, praecipue aequiparantiae, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio diversimode se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum *a quo* et *ad quem*: dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Unio autem nihil horum determinat: unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita divinae, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso: quia humana natura adjuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

Ad primum ergo dicendum, quod unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est in corp. artic.

Ad secundum dicendum, quod uniens et assumens non omnino sunt idem. Nam omnis persona assumens est uniens, non autem e converso. Nam persona Patris univit naturam humanam Filio, non autem sibi; et ideo dicitur uniens, non assumens, quasi ad se sumens; persona autem Filii, quae sibi humanam naturam univit, est uniens et assumens. Et similiter non est idem unitum et assumptum: nam divina natura dicitur unita et non assumpta.

Ad tertium dicendum, quod assumptio determinat, cui facta est copulatio ex parte assumentis, inquantum assumptio dicitur, quasi ad se sumptio; sed Incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione et ab unione, et ab Incarnatione seu humanatione.

ARTICULUS IX.

Utrum unio duarum naturarum in Christo, sit maxima unionum. — (3, *dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *et* 3, *cont.*, *cap.* 41.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod unio duarum naturarum in Christo non sit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est unum; eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam.

Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse unum; sicut praecipue patet de unitate ipsa, quae est principium numeri. Ergo hujusmodi unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

2. Praeterea, quanto ea quae uniuntur, magis distant, tanto minor est unio. Sed ea quae secundum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina et humana; distant enim in infinitum. Ergo hujusmodi est minima unio.

3. Praeterea, per unionem fit aliquid unum. Sed ex unione animae et corporis in nobis fit aliquid unum in persona et natura; ex unione autem divinae et humanae naturae fit aliquid unum solum in persona. Ergo major est unio animae ad corpus, quam divinae naturae ad humanam: et sic unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trinitate (cap. 10, ante med.), *quod homo potius est in Filio Dei, quam Filius in Patre.* Filius autem est in Patre per unitatem essentiae, homo vero est in Filio per unionem incarnationis. Ergo major est unio Incarnationis quam unitas divinae essentiae, quae tamen est maxima unionum; et sic per consequens unio Incarnationis importat maximam unitatem.

Concl. Tametsi ex parte naturarum quae uniuntur, unio divinae et humanae naturae maxima non sit; attamen ea maxima est ex parte divinae personae, in qua uniuntur.

Respondeo dicendum, quod unio importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio Incarnationis dupliciter accipi: uno modo ex parte eorum quae conjunguntur; alio modo ex parte ejus in quo conjunguntur.

Et ex hac parte hujusmodi unio habet praeeminentiam inter alias uniones; nam unitas personae divinae, in qua uniuntur duae naturae, est maxima; non autem habet praeeminentiam ex parte eorum quae conjunguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas divinae personae est major quam unitas numeralis, quae scilicet est principium numeri. Nam unitas divinae personae est unitas increata per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem: est etiam in se completa, habens in se quicquid pertinet ad rationem unitatis; et ideo non competit ei ratio partis, sicut unitati numerali, quae est pars numeri, et quae participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc unio Incarnationis praeeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis divinae personae; non autem ratione naturae humanae, quae non est ipsa unitas divinae personae, sed est ei unita.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte conjunctorum, non autem ex parte personae, in qua facta est unio.

Ad tertium dicendum, quod unitas divinae personae est major unitas quam unitas et personae et naturae in nobis: et ideo unio Incarnationis est major quam unio animae et corporis in nobis.

Quia vero illud quod in contrarium objicitur falsum supponit, scilicet quod major sit unio Incarnationis quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem Augustini, quod humana natura non est magis in Filio Dei quam Filius Dei in Patre, sed multo minus. Sed ipse homo quantum ad aliquid est in Filio magis quam Filius in Patre; inquantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico *homo*, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico *Filius Dei;* non autem est idem suppositum Patris et Filii.

ARTICULUS X.

Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam. — (*Inf., quaest.* 6, *art.* 6, *et Verit. quaest.* 29, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 13, *quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod unio Incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 110, art. 2. Sed humanae naturae unio ad divinam non est facta per accidens, ut supra ostensum est, art. 6 huj. quaest. Ergo videtur quod unio Incarnationis non sit facta per gratiam.

2. Praeterea, gratiae subjectum est anima. Sed sicut dicitur Coloss. 2, 9, *in Christo inhabitat plenitudo Divinitatis corporaliter.* Ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.

3. Praeterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio Incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus, quam alii sancti homines.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Praedestin. sanctorum, (cap. 15, ante med.): *Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus.* Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

Concl. Facta est divinae et humanae naturae unio in Christo, non quidem secundum aliquam gratiam habitualem, sed gratuito Dei dono et voluntate, et non ex aliquibus praecedentibus meritis.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 110, art. 1, gratia dupliciter dicitur: uno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem suae naturae. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter; uno modo per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum; alio modo per esse personale: qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit in persona Filii Dei. Manifestum est autem, quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum; sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.

Sic ergo dicendum est, quod si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens; unio Incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia, inquantum nullis praecedentibus meritis hoc est factum: non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fiat.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia quae est accidens, est quaedam similitudo Divinitatis

participata in homine. Per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse conjuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Majus autem est ipsa res, quam similitudo ejus participata.

Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis est solum in anima: sed gratia, idest, gratuitum Dei donum, quod est uniri divinae personae, pertinet ad totam naturam humanam, quae componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur *plenitudo Divinitatis in Christo corporaliter* habitasse; quia est unita divina natura non solum animae, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, idest, non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis; de quibus ibidem subditur, quod sunt umbra futurorum; corpus autem est Christus, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam quod Divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, idest, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones: uno modo per essentiam, praesentiam et potentiam, sicut in caeteris creaturis; alio modo per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis; tertio, per unionem personalem, quod est proprium ipsi Christo.

Unde patet responsio ad tertium; quia scilicet unio Incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alii sancti uniuntur Deo, sed secundum subsistentiam sive personam.

ARTICULUS XI.

Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita praecesserint. — (1-2, *quaest.* 98, *art.* 4, *corp.; et* 3, *dist.* 4, *quaest.* 3, *art.* 1, *et Rom.* 1, *lect.* 3, *col.* 2, *et Hebr.* 1, *lect.* 4, *col.* 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod unio Incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta. Quia, super illud psal. 32: *Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum,* etc., dicit Glossa (ord. implic.): *Hic insinuatur desiderium prophetae de Incarnatione, et meritum impletionis.* Ergo Incarnatio cadit sub merito.

2. Praeterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres merebantur vitam aeternam, ad quam pervenire non poterant nisi per Incarnationem: dicit enim Gregorius (in lib. 13 Moral. cap. 15, in fin.): *Hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet justitiae virtutem haberent, ex corporibus educti, in sinum caelestis patriae statim recipi nullo modo poterant; quia nondum ille venerat, qui justorum animas in perpetua sede collocaret.* Ergo videtur quod meruerint Incarnationem.

3. Praeterea, de beata Virgine cantatur quod *Dominum omnium meruit portare*: quod quidem factum est per Incarnationem. Ergo Incarnatio cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Praedest. sanct. (cap. 15, ad fin.): *Quisquis in capite nostro praecedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus praecedentia merita multiplicatae regenerationis inquirat.* Sed nulla merita praecesserunt regenerationem nostram, secundum illud ad Titum 3, 5: *Non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.* Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita praecesserunt.

Concl. Nulla neque Christi, neque aliorum merita divinam Verbi unionem praecesserunt, cum ea sit supra omnem beatorum unionem, et principium omnis meriti. Meruerunt tamen sancti patres ex congruo Incarnationem, desiderando et petendo.

Respondeo dicendum, quod quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex praemissis, art. praec., quod nulla ejus merita potuerunt praecedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonae vitae obtinuerit esse Filius Dei, sicut posuit Photinus; sed ponimus quod a principio suae conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Filii Dei, secundum illud Luc. 1, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Ergo nulla ejus operatio potuit esse meritum unionis.

Sed neque etiam opera alterius cujuscumque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno: primo quidem quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quae est virtutis praemium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem Incarnationis, cum sit in *esse* personali, transcendit unionem beatae mentis ad Deum, quae est per actum fruentis; et ideo non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo nec ipsa gratia, quia est merendi principium. Unde multo minus Incarnatio cadit sub merito, quae est principium gratiae, secundum illud Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Tertio, quia Incarnatio Christi est reformativa totius humanae naturae, et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis; quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturae.

Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo: congruum enim erat ut Deus exaudiret eos, qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc est falsum, quod sub merito cadit omne illud sine quo praemium esse non potest. Quaedam enim sunt quae non solum requiruntur ad praemium, sed etiam praeexiguntur ad meritum; sicut divina bonitas, et ejus gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter Incarnationis mysterium est principium merendi; quia *de plenitudine Christi omnes accepimus,* ut dicitur Joan. 1, 16.

Ad tertium dicendum, quod beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei.

ARTICULUS XII.

Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis. — (*Inf. quaest.* 7, *art.* 13, *ad* 2, *et quaest.* 34, *art.* 3, *ad* 2; *et* 3, *dist.* 4, *quaest.* 3, *art.* 2.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod

gratia unionis non fuerit homini Christo naturalis. Unio enim Incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut dictum est art. 2 huj. quaest. Sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quam naturalis.

2. Praeterea, gratia dividitur contra naturam: sicut gratuita, quae sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia, quae sunt a principio intrinseco. Sed eorum quae ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3. Praeterea, naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam, quia sic conveniret etiam aliis personis; nec etiam naturalis est ei secundum naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt ejusdem naturae cum ipso. Igitur videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. cap. 40: *In humanae naturae susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum.*

Concl. Cum humana in Christo natura a principio conceptionis fuerit divinae personae unita, animaque ejus habituali gratia repleta; non fuit in ipso vel unionis, vel habitualis gratia naturalis, quasi ex humanae naturae principiis exorta; sed utraque gratia sic in illo naturalis fuisse dicitur, quod a natura divina, et ab illius nativitate in eo fuerit.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 5 Metaph. text. 5, natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter: uno modo quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri; alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet; secundum illud Ephes. 2, 3: *Eramus natura filii irae*, et Sap. 12, 10: *Nequam est natio eorum et naturalis malitia ipsorum.* Gratia igitur Christi, sive unionis, sive habitualis, non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanae naturae in Christo; quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo, inquantum eam a nativitate habuit; quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinae personae unita, et anima ejus fuit munere gratiae repleta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinae naturae, quae est vere natura Christi; et etiam convenit Christo a principio suae nativitatis.

Ad secundum dicendum, quod non secundum idem dicitur gratia et naturalis: sed gratia quidem dicitur, in quantum non est ex merito; naturalis autem dicitur in quantum est ex virtute divinae naturae in humanitate Christi ab ejus nativitate.

Ad tertium dicendum, quod gratia unionis, non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanae naturae causata: et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum hujus gratiae: et hoc convenit toti Trinitati, scilicet hujus gratiae esse activum principium.

QUAESTIO III.

DE MODO UNIONIS EX PARTE PERSONAE ASSUMENTIS.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de unione ex parte personae assumentis; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum assumere conveniat personae divinae; 2.° utrum conveniat naturae divinae; 3.° utrum natura possit assumere, abstracta personalitate; 4.° utrum una persona possit assumere sine alia; 5.° utrum quaelibet persona possit assumere; 6.° utrum plures personae possint assumere unam numero naturam; 7.° utrum una persona possit assumere duas numero naturas; 8.° utrum magis fuerit conveniens de persona Filii Dei quod assumpserit humanam naturam, quam de alia persona divina.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam. — (3, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personae divinae non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personae divinae non conveniat assumere naturam creatam.

2. Praeterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur; sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est, quaest. 29, art. 1. Ergo personae divinae non convenit assumere, quod est ad se sumere.

3. Praeterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personae non convenit assumere naturam.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit, de Fide ad Petrum (cap. 2, a med.): *Formam, id est, naturam servi, in suam accepit Deus ille,* scilicet unigenitus, *personam.* Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personae competit accipere naturam, quod est assumere.

Concl. Cum assumere, sit ad se aliquid sumere, in quo et principium actus, et terminus (quae personae conveniunt) denotantur; consequens est personae divinae propriissime convenire assumere.

Respondeo dicendum, quod in verbo assumptionis duo importantur; videlicet principium actus et terminus: dicitur enim *assumere,* quasi ad se sumere. Hujus autem sumptionis persona est et principium et terminus. Principium quidem, quia personae proprie competit agere: hujusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est hujus sumptionis terminus; quia, sicut supra dictum est (quaest. praec., art. 1 et 2), unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod propriissime competit personae assumere naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit (in epist. synodali Ephes. concil., quae inscribitur: *Cyrillus et Synodus ex Ægypti,*

etc. can. 5, et habetur in eo conc. quod est generale III, part. 1, cap. 26): *Non secundum appositionem conjunctionis intelligimus modum;* sicut etiam in unione hominis ad Deum, quae est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo; sed illud quod divinum est, apponitur homini: unde non Deus, sed homo perficitur.

Ad secundum dicendum, quod persona dicitur incommunicabilis, in quantum non potest de pluribus suppositis praedicari: nihil tamen prohibet plura de persona praedicari. Unde non est contra rationem personae sic communicari, ut subsistat in pluribus naturis; quia etiam in personam creatam possunt plures naturae concurrere accidentaliter; sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinae personae propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 2, art. 1, natura humana non constituit personam divinam simpliciter; sed constituit eam, secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab aeterno; sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

ARTICULUS II.

Utrum divinae naturae conveniat assumere.
(3, dist. 5, quaest. 2, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod naturae divinae non conveniat assumere. Quia, sicut dictum est art. praec., assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam; quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est, quaest. 2, art. 1 et 3. Ergo naturae divinae non competit assumere naturam humanam.

2. Praeterea, natura divina communis est tribus personis. Si ergo naturae convenit assumere, sequitur quod conveniat tribus personis: et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut et Filius; quod est erroneum.

3. Praeterea, assumere est agere. Agere autem convenit personae, non naturae, quae magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturae.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. Fide ad Pet. (cap. 2, inter princ. et med.): *Illa natura quae semper genita manet ex Patre*, idest, quae per generationem aeternam accepta est a Patre, *naturam nostram a matre sine peccato suscepit.*

Concl. Divinae personae primo assumere humanam naturam convenit, naturae autem divinae secundario.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. praec., in verbo assumptionis duo significantur; scilicet principium actionis, et terminus ejus. Esse autem assumptionis principium convenit naturae divinae secundum seipsam, quia ejus virtute assumptio facta est: sed esse terminum assumptionis, non convenit naturae divinae secundum seipsam; sed ratione personae, in qua consideratur. Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere; secundario autem potest dici quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam; et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit. Unde Damascenus dicit (lib. 3 orthod. Fid. cap. 6, ad fin.): *Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ly *se* est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona Verbi. Et ideo inquantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se; quia non est idem suppositum Patris et Verbi: et ideo non potest dici proprie quod Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum, quod illud quod convenit naturae divinae secundum se, convenit tribus personis; sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personae Verbi, sicut dictum est in corp. art.; et ideo soli illi personae convenit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in Deo idem est quod est, et quo est; ita etiam in eo idem est id quod agit, et id quo agit: quia unumquodque agit, inquantum est ens. Unde natura divina est illud quo Deus agit: et est ipse Deus agens.

ARTICULUS III.

Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere. — (3, dist. 5, quaest. 2, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur, quod, abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim, art. 1 huj. quaest., quod naturae convenit assumere ratione personae. Sed quod convenit alicui ratione alicujus, remoto eo, non potest ei convenire; sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2. Praeterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est loc. cit. Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

3. Praeterea, in prima parte dictum est, quaest. 40, art. 3, quod in divinis, abstracta personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.

Sed contra est quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis: quae triplex est, scilicet paternitas, filiatio, et processio, ut in prima parte dictum est, quaest. 30, art. 2. Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta Incarnatio; sicut Angelus dicit Luc. 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Ergo videtur quod etiam (1) remota personalitate, natura divina possit assumere.

Concl. Abstracta, per intellectum suo modo divina apprehendentem, personalitate, potest natura divina intelligi, ut assumens.

(1) Ita cum Mss. Camer. Nicolai. Cod. Alcan. *Videtur etiam quod*, Al. deest *etiam*.

Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter se habet ad divina: uno modo ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, ita quod aliud remaneat; quia totum quod est in Deo, est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia; quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter, et divisim, id quod in Deo est unum: et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia hujusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in divinis idem est quo est, et quod est, quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens; et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas; ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suae subsistentiae vel personalitatis.

Ad secundum dicendum, quod etiam circumscriptis per intellectus personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Judaei intelligunt; ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad tertium dicendum, quod, abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis; quasi aliud sit quod subjicitur relationi, et aliud ipsa relatio; quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quae dicuntur de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum jam dictum (in corp. art.).

ARTICULUS IV.

Utrum una persona possit sine alia naturam creatam assumere. — (3, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente. *Indivisa enim sunt opera Trinitatis*, ut dicit Augustinus in Enchirid. (cap. 38, a med.). Sicut autem trium personarum est una essentia, ita et una operatio. Sed assumere est operatio quaedam. Ergo non potest convenire uni personae divinae quin conveniat alii.

2. Praeterea, sicut dicimus personam Filii incarnatam, ita et naturam; *tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est*, ut dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid. (cap. 6, ante med.). Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

3. Praeterea, sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo, ita etiam homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom. 14, 3: *Deus illum assumpsit.* Sed haec assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

Sed contra est, quod Dionysius 2 cap. de div. Nom. lect. 1 et 2, Incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam Theologiam, secundum quam scilicet aliquid distinctim dicitur de divinis personis.

Concl. Assumptio, cum praeter operationis actum, amplius denotet assumptionis terminum, ex parte principii communis est tribus personis, non autem ex parte termini.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. 1 huj. quaest., assumptio duo importat; scilicet actum assumentis et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est loc. cit. Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae, quod non alii: tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae Filii.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte operationis: et sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

Ad secundum dicendum, quod natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personae, ad quam terminata est unio, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quaest.; non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis; sed quia nihil deest de perfectione divinae naturae personae incarnatae, ut explicat ibid. Damascenus.

Ad tertium dicendum, quod assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinae naturae secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud, 2 Petr. 1, 4: *Ut divinae consortes naturae* etc.: et ideo hujusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii, et ex parte termini. Sed assumptio quae est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est (in corp. art. et art 1 huj. quaest.).

ARTICULUS V.

Utrum quaelibet persona divina potuerit humanam naturam assumere. — (3, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla alia persona divina potuerit humanam naturam assumere praeter personam Filii. Per hujusmodi enim assumptionem factum est quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium hominis conveniret Patri vel Spiritui sancto: hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo Pater vel Spiritus sanctus carnem assumere non potuit.

2. Praeterea, per Incarnationem divinam homines assecuti sunt adoptionem filiorum, secundum illud Rom. 8, 15: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.* Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit nec Patri, nec Spiritui sancto: unde dicitur Rom. 8, 29: *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis*

Filii sui. Ergo videtur quod nulla alia persona potuerit incarnari praeter personam Filii.

3. Praeterea, Filius dicitur missus et genitus nativitate temporali, secundum quod incarnatus est. Sed Patri non convenit mitti, quia est innascibilis, ut in prima parte habitum est, quaest. 32, art. 3, et quaest. 43, art. 4. Ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.

Sed contra est, quod quidquid potest Filius, potest Pater et Spiritus sanctus; alioquin non esset eadem potentia trium personarum. Sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater et Spiritus sanctus.

Concl. Cum una sit trium personarum potestas, potuit quaevis persona divina humanam assumere naturam.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. praec., assumptio duo importat; scilicet ipsum actum assumentis et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina; terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis; licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare; sicut patet in potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita; quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personae Patris, vel Spiritus sancti, sicut univit eam personae Filii. Et ideo dicendum quod Pater vel Spiritus sanctus potuit assumere, sicut et Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio aeterna: sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus sancti, qui est amor Patris et Filii, secundum illud Gal. 4, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: Abba pater.* Et ideo, sicut Filio incarnato, adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tamquam a principio naturalis filiationis, et a Spiritu sancto, tamquam a nexu communi Patris et Filii.

Ad tertium dicendum, quod Patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem aeternam; quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur Filius Dei secundum Incarnationem, eo quod est ab alio, sine quo Incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

ARTICULUS VI.

Utrum plures personae divinae possint assumere unam numero naturam humanam. — (3, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod duae personae divinae non possint assumere unam et eamdem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures: sicut enim una natura divina in personis pluribus non patitur esse plures deos, ita una natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo; quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duae aut tres personae possunt accipere unam naturam humanam.

2. Praeterea, assumptio terminatur ad unitatem personae, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Sed non est una persona Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Ergo non possunt tres personae assumere unam naturam humanam.

3. Praeterea, Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 3 et cap. 4, ad fin.), et Augustinus in 1 de Trinit. (cap. 11, 12 et 13), quod ex Incarnatione Filii Dei consequitur quod quidquid dicitur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, et e converso. Si ergo tres personae assumerent unam naturam humanam, sequeretur quod quidquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine; et e converso quae dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium Patris, scilicet generare Filium ab aeterno, diceretur de illo homine; et per consequens diceretur de Filio Dei; quod est inconveniens. Non ergo est possibile, quod tres personae divinae assumant unam naturam humanam.

Sed contra, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personae possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

Concl. Non est impossibile personis divinis, ut duae vel tres assumant unam numero naturam humanam; sed tamen impossibile est ut assumant unam hypostasim, seu humanam personam.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 2, art. 5, ad 1, ex unione animae et corporis in Christo non fit neque nova persona, neque nova hypostasis; sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam: quod quidem non fit per potentiam naturae humanae, sed per potentiam divinae personae. Est autem talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione ejusdem naturae, sed solum a communione ejusdem personae. Quia igitur *in mysterio Incarnationis tota ratio facti est potentia facientis*, ut Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (132, al. 3, ante med.), magis circa hoc est judicandum secundum conditionem divinae personae assumentis, quam secundum conditionem naturae humanae assumptae. Sic ergo non est impossibile divinis personis, ut duae vel tres assumant unam naturam humanam; esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam; sicut et Anselmus dicit (in lib. 2: *Cur Deus homo*, cap. 9, circa princ.), quod *plures personae non possunt assumere unum eumdemque hominem in unitate personae.*

Ad primum ergo dicendum, quod hac positione facta, scilicet quod tres personae assumerent unam naturam humanam, verum esset dicere quod tres personae essent unus homo propter unam na-

turam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere quod tres personae sunt unus Deus propter unam divinam naturam; sic verum esset dicere quod essent unus homo propter unam naturam humanam. Nec ly *unus* importaret unitatem personae, sed unitatem in natura humana; non enim posset argui ex hoc quod tres personae sunt unus homo, quod essent unus simpliciter. Nihil enim prohibet dicere quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; et sicut Augustinus dicit, 6 de Trin. (cap. 3, ante med.), *diversum est natura spiritus Dei et spiritus hominis; sed inhaerendo fit unus spiritus*, secundum illud 1 Cor. 6, 17: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.*

Ad secundum dicendum, quod illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitate non unius personae, sed in unitate singularum personarum; ita scilicet quod sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

Ad tertium dicendum, quod circa mysterium Incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam; quia quaecumque conveniunt naturae, possunt praedicari de persona subsistente in natura illa, cujuscumque naturae nomine significetur. Praedicta igitur positione facta, de persona Patris poterunt praedicari et ea quae sunt humanae naturae, et ea quae sunt divinae; et similiter de persona Filii, et Spiritus sancti: non autem id quod conveniret personae Patris ratione propriae personae, posset attribui personae Filii aut Spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quae remaneret. Posset ergo dici quod sicut Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly *homo* supponeret pro persona Patris. Si quis autem ulterius procederet: Homo est ingenitus; Filius est homo; ergo Filius est ingenitus; esset fallacia figurae dictionis vel accidentis: sicut et nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus: nec tamen possumus concludere quod Filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

ARTICULUS VII.

Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas. — (3, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio Incarnationis non habet aliud suppositum personae divinae, ut ex supra dictis patet, art. praec., et art. 2 huj. quaest. Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei, quod videtur implicare contradictionem: non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundum distinctionem suppositorum.

2. Praeterea, hac suppositione facta, non posset dici quod persona divina incarnata esset unus homo; quia non haberet unam naturam humanam: similiter non posset dici quod esset plures; quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset tantum unum suppositum. Ergo praedicta positio est omnino impossibilis.

3. Praeterea, in Incarnationis mysterio tota natura divina est unita toti naturae assumptae, idest, cuilibet parti ejus: *Est* enim *Christus perfectus homo, totus Deus, et totus homo*, ut Damascenus dicit in 3 lib. (cap. 7, a med.). Sed duae humanae naturae non possent totaliter sibi invicem uniri: quia oporteret quod anima unius esset unita corpori alterius, et quod etiam duo corpora essent simul: quod confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quod una persona divina duas humanas naturas assumat.

Sed contra est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater post Incarnationem Filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam Filius assumpsit: in nullo enim per Incarnationem Filii est diminuta potentia Patris vel Filii. Ergo videtur quod Filius post Incarnationem possit aliam humanam naturam assumere praeter eam quam assumpsit.

Concl. Quoniam potentia divinae personae infinita est, potest persona divina praeter humanam naturam, quam assumpsit, aliam numero humanam naturam assumere.

Respondeo dicendum, quod illud quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum, quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod ad ejus personalitatem alia assumi non possit; quod est impossibile; non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quae est principium unionis, sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis, oportet dicere quod persona divina praeter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum, quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quae multiplicatur secundum divisionem materiae. Et ideo si compositio materiae et formae constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio Incarnationis unio formae et materiae, idest, animae et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est (art. praec.). Et ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturae propter divisionem materiae, absque distinctione suppositorum.

Ad secundum dicendum, quod posset videri dicendum, quod praedicta positione facta, sequeretur quod essent duo homines propter duas naturas, absque hoc quod essent ibi duo supposita; sicut e converso tres personae dicerentur unus homo propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est (art. praec., ad 1). Sed hoc non videtur esse verum; quia nominibus est utendum secundum quod sunt ad significandum imposita; quod quidem est ex consideratione eorum quae apud nos sunt. Et ideo oportet circa modum significandi et consignificandi considerare ea quae apud nos sunt; in quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo

vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis: et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 6, ad 1. Et ideo si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur unus homo habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus propter hoc quod conveniunt in aliquo uno; non autem propter unitatem suppositi. Et similiter si duae personae divinae assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est, (art. praec., ad 1), non unitate suppositi, sed inquantum convenirent in aliquo uno.

Ad tertium dicendum, quod divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam personam divinam: sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quae est unum cum ea ab aeterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona Dei in humana natura subsistat. Filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, requiritur quod divina natura unione personali uniatur toti naturae assumptae, idest, secundum omnes partes ejus. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam: unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, idest, omnes partes unius omnibus partibus alterius.

ARTICULUS VIII.

Utrum fuerit magis conveniens quod persona Filii assumeret humanam naturam quam alia persona divina. — (*Inf. quaest.* 39, *art.* 8, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 2, *et* 4 *cont. cap.* 39, *fin. et* 62.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum sanctum. Per mysterium enim Incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundum illud Joan. 18, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed ex hoc quod persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quae dicuntur de Filio secundum humanam naturam, referentes ad ipsam Filii personam; sicut Arius, qui posuit inaequalitatem personarum, propter hoc quod dicitur, Joan. 14, 28: *Pater major me est;* qui quidem error non provenisset, si persona Patris incarnata fuisset: nullus enim aestimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conveniens quod persona Patris incarnaretur, quam persona Filii.

2. Praeterea, Incarnationis effectus videtur esse recreatio quaedam humanae naturae, secundum illud Gal. ult. 15: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, nec praeputium, sed nova creatura.* Sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuissset Patrem incarnari quam Filium.

3. Praeterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundum illud Matth, 11: *Vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui santo, secundum illud Joan. 20, 22: *Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ergo magis congruebat personam Spiritus sancti incarnari quam personam Filii.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid. cap. 1); *In mysterio Incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei: sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii quam decentissimam* (1); *virtus autem, quia victum fecit rursus victorem.* Sed virtus et sapientia appropriantur Filio, secundum illud 1 Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.

Concl. Cum Verbi Dei ad humanam naturam maxima sit similitudo, convenientissimum fuit, ex divinis personis ipsum Verbum humanam assumere naturam.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari: primo quidem ex parte unionis; convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam; quia verbum artificis, idest, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura ex eo quod Verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quae est propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei; sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde Eccli. 1, 5, dicitur: *Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis.* Et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur.

Secundo, potest accipi ratio hujus congruentiae ex fine unionis, qui est impletio praedestinationis; eorum scilicet qui praeordinati sunt ad hereditatem caelestem, quae non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii, et heredes.* Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundum adoptionem; sicut Apostolus ibidem 29, dicit: *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Tertio, potest accipi ratio hujus congruentiae ex peccato primi parentis, cui per Incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiae recesserat a Deo.

(1) Ita passim. Codex Alcan., *valde decentissimam.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est quo humana malitia non possit abuti, quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Rom. 2: *An divitias bonitatis ejus contemnis?* Unde etiamsi persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicujus erroris occasionem sumere, quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum, quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum; unde et recreatio per verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud 2 Cor. 5, 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.*

Ad tertium dicendum, quod Spiritui sancto proprium est quod sit donum Patris et Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum sanctum, tamquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad justificationem hominum quod incarnaretur Filius, cujus Spiritus sanctus est donum.

QUAESTIO IV.

DE MODO UNIONIS EX PARTE NATURAE HUMANAE ASSUMPTAE.

(In sex articulos divisa)

Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his quae sunt a Verbo Dei assumpta. Secundo, de coassumptis, quae sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam et partes ejus.

Unde circa primum triplex consideratio occurrit. Prima est quantum ad ipsam naturam humanam. Secunda est quantum ad partes ipsius. Tertia quantum ad ordinem assumptionis.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura; 2.° utrum assumpserit personam; 3.° utrum assumpserit hominem; 4.° utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam a singularibus separatam; 5.° utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam in omnibus ejus singularibus; 6.° utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adae progenito.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura. — (3, dist. 2, quaest. 1, art. 1, et 4 cont., cap. 55, ad 3 et 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura. Dicit enim Augustinus (in epist. ad Volusianum, 138, al. 3, ante med.): *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed potentia Dei facientis Incarnationem, quae est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.

2. Praeterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem Incarnationis divinae personae, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 8). Sed sicut in creatura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in creatura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit sicut humana natura.

3. Praeterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana, sicut Gregorius dicit in hom. de centum Ovibus (34, in Evang., ante med.), introducens illud Ezech. 28, 12: *Tu signaculum similitudinis.* Invenitur etiam in angelo peccatum sicut in homine, secundum illud Job 4, 18: *In angelis suis reperit pravitatem.* Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

4. Praeterea, cum Deo competat summa perfectio; tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes ejus, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 8, 31, ex ore sapientiae genitae: *Deliciae meae esse cum filiis hominum*: et ita videtur esse quaedam congruentia unionis Filii Dei ad humanam naturam.

Concl. Cum humana natura intellectualis existens, apta sit Verbum Dei per cognitionem et amorem attingere, et originali peccato obnoxia, magis reparatione indigeat, ea sola ex naturis, assumptibilis a Verbo fuit.

Respondeo dicendum, quod aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi a divina persona: quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quae non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem praedictam. Quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura; scilicet secundum ejus dignitatem, et necessitatem. Secundum dignitatem quidem; quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum; secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subjaceret originali peccato. Haec autem duo soli humanae naturae conveniunt. Nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis; naturae autem angelicae deest congruitas praedictae necessitatis. Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum causas primas et universales; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subjecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiae divinae, sed ad ostendendum conditionem creaturae, quae ad hoc aptitudinem non habet.

Ad secundum dicendum, quod similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem; non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est majus; sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem major et

perfectior est unio ad Deum secundum *esse* personale quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum *esse* personale.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt angelum non esse assumptibilem, quia a principio suae creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subjaceat generationi et corruptioni: unde non posset in unitatem divinae personae assumi, nisi ejus personalitas destrueretur: quod neque convenit incorruptibilitati naturae ejus, neque bonitati assumentis; ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis angelicae naturae. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personae; et sic nihil praeexistens ibi corrumpetur. Sed, sicut dictum est in corp. art., deest congruitas ex parte necessitatis: quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile, ut in 1 parte habitum est, qu. 64, art. 2.

Ad quartum dicendum, quod perfectio universi non est perfectio unius personae vel suppositi, sed ejus quod est unum positione vel ordine, cujus plurimae partes non sunt assumptibiles, ut dictum est in corp. art., ad 1. Unde relinquitur quod solum natura humana sit assumptibilis.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei assumpserit personam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damascenus (in 3 lib., cap. 11, parum a princ.), quod *Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo*, idest, in individuo. Sed individuum rationalis naturae est persona, ut patet per Boetium (in lib. de duab. Nat., et una persona Christi, aliquant. a princ.). Ergo Filius Dei personam assumpsit.

2. Praeterea, Damascenus dicit, lib. 3 orthod. Fid. (cap. 6, circ. med.), quod *Filius Dei assumpsit ea quae in natura nostra plantavit.* Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.

3. Praeterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III dicit in quadam Decret. (id habet Paschas. Diac., lib. 2 de Spiritu sancto, cap. 4, ante med., implic., et concil. Francoford. an. 794 in epist. ad Episc. Galliae, a med. tom. 7 Conc.) quod *persona Dei consumpsit personam hominis.* Ergo videtur quod persona hominis fuerit prius assumpta.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petr., cap. 2, quod *Deus naturam hominis assumpsit, non personam.*

Concl. Cum persona non praeintelligatur in humana natura assumptioni, sed magis se habeat ut terminus assumptionis, filius Dei nullo modo humanam assumpsit personam.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur, oportet praeintelligi assumptioni; sicut illud quod movetur localiter, praeintelligitur ipsi motui. Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 1 et 2). Si enim praeintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur; et sic frustra esset assumpta: vel quod remaneret post unionem; et sic essent duae personae, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum, ut supra ostensum est, quaest. 2, art. 6. Unde relinquitur quod nullo modo Filius Dei assumpserit humanam personam.

Ad primum ergo dicendum, quod naturam humanam assumpsit Filius Dei in atomo, idest, in individuo, quod non est aliud a supposito increato quod est persona Filii Dei. Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum, quod naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanae naturae pertineat; sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam nuturam, quod est unio ad divinam personam.

Ad tertium dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicujus quod prius fuerat, sed impeditionem ejus quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona consumpisse personam, licet improprie; quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

ARTICULUS III.

Utrum persona divina assumpserit hominem. — (3, *dist.* 5, *qu.* 1, *art.* 2, *et et dist.* 7 *quaest.* 2, *art.* 2,*et op.* 1, *cap.* 21, *et op.* 3, *cap.* 6, *et Rom.* 1, *lect.* 3, *in fin., et Philipp.* 2, *lect. in fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod persona divina assumpserit hominem. Dicitur enim in psal. 64, 5: *Beatus quem elegisti et assumpsisti;* quod Glossa (interl. et ord. Aug.) exponit de Christo; et Augustinus dicit in lib. de Agone christiano (cap. 11, ante med.), quod *Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est.*

2. Praeterea, hoc nomen *homo* significat naturam humanam. Sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Praeterea Filius Dei est homo. Sed non est homo quem assumpsit: quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

Sed contra est auctoritas Felicis papae et martyris, quae introducitur in Ephesina synodo (et refertur in concil. Chalced., part. 2, act. 1, in actis synodi Ephes.): *Credimus in Dominum nostrum Jesum Christum de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alter sit praeter ipsum.*

Concl. Quoniam homo naturam humanam ut est in supposito, significat; Christum hominem assumpsisse, proprio sermone non dicitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., illud quod assumitur non est terminus assumptionis, sed assumptioni praeintelligitur. Dictum est autem qu. 3, art. 1 et 2, quod indivi-

duum in quo assumitur humana natura, non est aliud quam divina persona, quae est terminus assumptionis. Hoc autem nomen *homo* significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse: quia, ut dicit Damascenus, lib. 3 orth. Fid. cap. 4 et 11, sicut hoc nomen *Deus* significat eum qui habet divinam naturam; ita hoc nomen *homo* significat eum qui habet naturam humanam. Et ideo non est proprie dictum quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quod in Christo sit tantum unum suppositum et una hypostasis.

Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset quod Filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio, quae ponitur in 6, dist. 3, lib. Sententiarum, concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt extendendae tamquam propriae; sed pie sunt exponendae, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumptum, quia ejus natura est assumpta, et quia assumptio terminata est ad hoc ut Filius Dei sit homo.

Ad secundum dicendum, quod nomen *homo* significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito; et ideo sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quod homo sit assumptus.

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei non est homo quam assumpsit, sed cujus naturam assumpsit.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. — (*Sup. qu.* 2, *art.* 2, *ad* 3, *et art.* 5, *ad* 2, *et quaest. praec., art.* 2, *ad* 1, *et art.* 3, *in corp.; et* 3, *dist.* 5, *quaest.* 3, *art.* 3, *ad* 1, *et dist.* 6, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim humanae naturae facta est ad communem omnium hominum salutem: unde dicitur 1 ad Timoth. 4, 10, de Christo, quod est *salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Sed natura, prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo Filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus individuis abstracta.

2. Praeterea, in omnibus, id quod est nobilissimum est Deo attribuendum. Sed in unoquoque genere illud quod est per se, potissimum est. Ergo Filius Dei debuit assumere hominem per se; qui quidem secundum Platonicos (ex Arist. 1 Met. text. 6 et 25), est ipsa humana natura ab individuis separata. Hanc igitur debuit Filius Dei assumere.

3. Praeterea, humana natura non est assumpta a Filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen *homo*, ut dictum est art. praec. Sic autem significatur, prout est in singularibus, ut ex dictis patet, ibid. Ergo Filius Dei assumpsit naturam humanam, prout est ab individuis separata.

Sed contra est quod dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid. (cap. 11, circ. princ.): *Deus Verbum Incarnatum non eam quae nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit; non enim incarnatio haec, sed deceptio et fictio Incarnationis esset.* Sed humana natura prout est ab individuis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur; quia *secundum seipsam non subsistit*, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo Filius Dei non assumpsit humanam naturam, secundum quod est a singularibus separata.

Concl. Quoniam natura humana ab omnibus individuis abstracta non existit; nec si esset, mereri, aut videri quispiam per eam posset; eam sic abstractam, a Filio Dei assumptam esse, dicere non licet.

Respondeo dicendum, quod natura hominis vel cujuscumque alerius rei sensibilis, praeter *esse* quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi: uno modo, quasi per seipsam *esse* habeat praeter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat in 7 Met. (text. 26, 27, 39, 51 et sequ.): quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quae ponitur in ejus definitione, sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit praeter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam: hoc autem est contra rationem formae communis, ut sit in persona, quia in persona individuatur. Secundo, quia naturae communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo non meretur nec demeretur; cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut Filius Dei, natura assumpta, nobis mereretur. Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis: Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud Baruch 3, 38: *Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

Similiter etiam non potuit assumi humana natura a Filio Dei, secundum quod est in intellectu divino; quia sic nihil aliud est quam natura divina; et per hunc modum ab aeterno esset in Filio Dei humana natura.

Similiter non convenit dicere quod Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano: quia hoc nihil aliud esset quam quod intelligeretur assumere naturam humanam; et sic si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus; nec esset aliud ista naturae humanae assumptio, quam fictio quaedam Incarnationis, ut Damascenus dicit loc. cit.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei incarnatus est communis omnium salvator; non communitate generis vel speciei, quae attribuitur naturae ab individuis separatae; sed communitate causae, prout Filius Dei incarnatus, est universalis causa salutis humanae.

Ad secundum dicendum, quod per se homo non invenitur in rerum natura, ita quod sit praeter singularia, ut Platonici posuerunt; quamvis quidam dicant quod Plato non intellexit hominem separatum esse nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit quod assumeretur a Verbo, cum ab aeterno sibi adfuerit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis natura humana non sit assumpta in concreto, ut suppositum praeintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo; quia assumpta est, ut sit in individuo.

ARTICULUS V.

Utrum Filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis. — (*Sup. quaest.* 2, *art.* 5, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis. Illud enim quod primo et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturae, convenit omnibus in eadem natura natura existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur a Dei Verbo in omnibus suis suppositis.

2. Praeterea, Incarnatio divina processit ex divina charitate: unde dicitur Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Sed charitas facit ut aliquis se communicet amicis, quantum est possibile: possibile autem fuit Filio Dei ut plures naturas humanas assumeret, ut supra dictum est, quaest. 3, art. 7, et eadem ratione omnes. Ergo conveniens fuit quod Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.

3. Praeterea, sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest. Sed brevior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat. 4. Ergo humana natura debuit a Filio Dei assumi in omnibus suppositis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 11, circ. princ.), quod *Filius Dei non assumpsit humanam naturam quae in specie consideratur; neque enim omnes hypostases ejus assumpsit.*

Concl. Non decuit Filium Dei humanam naturam in omnibus individuis, (hoc est singulis suppositis distributas humanitates) assumere; ita enim et multitudo suppositorum humanae naturae, et dignitas primogeniturae filii Dei in multis fratribus, et denique unitatis proportio inter divinum suppositum et naturam humanam, tolleretur.

Respondeo dicendum, quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis a Verbo assumeretur. Primo, quia tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae, quae est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum praeter personam assumentem, ut supra dictum est, art. 3, huj. quaest.; si non esset humana natura, nisi assumpta, sequeretur quod non esset nisi unum suppositum humanae naturae, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturae secundum divinam; essent enim tunc omnes homines aequalis dignitatis. Tertio, quia conveniens est quod sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod assumi convenit secundum se humanae naturae, quia scilicet non convenit ei ratione personae: sicut naturae divinae convenit assumere ratione personae; non autem convenit ei secundum se, sicut pertinens ad principia essentialia ejus, vel sicut naturalis ejus proprietas, per quem modum conveniret omnibus ejus suppositis.

Ad secundum dicendum, quod dilectio Dei ad homines, manifestatur non solum in ipsa assumptione humanae naturae, sed praecipue per ea quae passus est in humana natura pro aliis hominibus, secundum illud Rom. 5, 8: *Commendat autem Deus charitatem suam in nobis, quia cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est;* quod locum non haberet, si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

Ad tertium dicendum, quod ad brevitatem viae, quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit quod per unum hominem omnes alii salvarentur.

ARTICULUS VI.

Utrum conveniens fuerit quod Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae. — (*Inf., quaest.* 31, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2, *et opusc.* 2. *cap.* 224.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens ut Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adae. Dicit enim Apostolus ad Heb. 7, 26: *Talis decebat ut esset nobis Pontifex...., segregatus a peccatoribus.* Sed magis esset a peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adae peccatoris. Ergo videtur quod non debuerit de stirpe Adae naturam humanam assumere.

2. Praeterea, in quolibet genere principium nobilius est eo quod est a principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

3. Praeterea, Gentiles fuerunt magis peccatores quam Judaei, ut dicit Glossa interl., ad Galat. 2, super illud: *Nos natura Judaei, et non ex gentibus peccatores.* Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentibus quam ex stirpe Abrahae, qui fuit justus.

Sed contra est quod Luc. 3, generatio Domini reducitur usque ad Adam.

Concl. Quamquam Deus aliunde naturam humanam suscipere potuisset, quam ex Adam; convenientius tamen fuit ad plenam pro peccato satisfactionem, et majorem hominum dignitatem, et divinam potentiam ostendendam, ut ex illo humanam naturam assumeret.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 13 de Trin. (cap. 17, in princ.), *poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adae, qui suo peccato obligavit genus humanum: sed melius judicavit ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.* Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet

ad majorem hominis dignitatem; dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere; non quantum ad naturam, quam venerat salvare, secundum quam debuit per omnia fratribus assimilari, ut idem Apostolus dicit ad Hebr. 2. Et in hoc etiam mirabilior est ejus innocentia; quod de massa peccato subjecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est in solut. praec., oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum quantum ad culpam, cui Adam subjacuit, et quem Christus *a suo delicto eduxit*, ut dicitur Sap. 10. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum; sicut et in quolibet genere motus, primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

Ad tertium dicendum, quod quia Christus maxime debebat esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiae obtinens; conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam justis, in quibus praefulgerent quaedam insignia futurae sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quaedam sanctitatis signa, quae inceperunt in Abram, qui primus promissionem accepit de Christo et circumcisionem in signum foederis conservandi (1) ut dicitur Genes. 17.

QUAESTIO V.

DE MODO UNIONIS EX PARTE PARTIUM HUMANAE NATURAE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de assumptione partium humanae naturae: et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Filius Dei debuerit assumere verum corpus; 2.° utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem; 3.° utrum assumpserit animam; 4.° utrum assumere debuerit intellectum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Dei Filius debuerit assumere verum corpus. — *(Inf., art. 2, corp., et quaest. 14, art. 1, corp., et 3, dist. 2, quaest. 1, art. 3, qu. 1, et qu. 2, corp., et 4 cont., cap. 29, 30 et 34, princ., et 35, fin., et Pot. quaest. 6, art. 7, corp., et opusc. 2, cap. 207 et 208.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim, Philipp. 2, quod *in similitudinem hominum factus est.* Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Praeterea, assumptio corporis (2) in nullo derogavit dignitati Divinitatis; dicit enim Leo papa (in serm. de Nativ. 1, a med.), quod *nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio.* Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet, quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. Praeterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris Testamenti, quae fuerunt signa apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem, sicut patet Isa. 6, 1: *Vidi Dominum sedentem*, etc. Ergo videtur quod etiam apparitio Filii Dei in mundo non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ. (quaest. 13, in fin.): *Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus; et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus ejus.* Et sic patet quod verum corpus assumpsit.

Concl. Cum Christus fuerit vere homo pro hominum salute mortuus, et a Deo a morte revocatus, consequens est quod verum corpus assumpserit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in lib. de ecclesiast. Dogmatibus, (cap. 2, a med.), *natus est Dei Filius non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum.* Et hujus ratio potest triplex assignari: quarum prima est ex ratione humanae naturae, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex praemissis, quaest. praec. art. 1, quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his quae in mysterio Incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus ejus, sed phantasticum; ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum quae Evangelistae de eo narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quamdam: et sic etiam sequeretur quod non fuerit vera salus hominis subsecuta; oportet enim effectum causae proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personae assumentis; quae cum sit veritas, non decuit ut in ejus opere aliqua fictio esset. Unde et Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Luc. ult., 39, cum discipuli conturbati et conterriti putabant se spiritum videre, et non verum corpus: et ideo se eis palpandum praebuit, dicens: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa exprimit veritatem humanae naturae in Christo per modum quo omnes qui vere in natura humana existunt, similes species esse dicuntur: non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus subjungit quod *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis;* quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est ejus dignitas diminuta. Unde Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Pet. (cap. 2, declinando ad fin.): *Exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus; sed formae Dei plenitudinem non amisit.* Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus, ut forma corporis fieret; quod repugnat divinae simplicitati et puritati; hoc

(1) Ita cum pluribus Mss. edit. passim Al., *consummandi.*
(2) Ita communius. Al., *humanitatis.*

enim esset assumere corpus in unitatem naturae; quod est impossibile, ut ex supra dictis patet, quaest. 2, art. 1: sed salva distinctione naturae, assumpsit corpus in unitatem personae.

Ad tertium dicendum, quod figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem: si enim secundum omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 26, in fin.). Convenientius ergo fuit ut apparitiones veteris Testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figurae; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit Apostolus 2 Coloss. 2, 17: *Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.*

ARTICULUS II.

Utrum Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem. — (*Inf., quaest.* 35, *art.* 3, *corp., et quaest.* 30, *art.* 1, *corp., et quaest.* 54, *art.* 3, *corp.; et* 3, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1 *et* 2, *corp., et* 4 *cont., cap.* 30, *et* 34, *et opusc.* 2, *cap.* 214.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuerit corpus carnale sive terrestre, sed caeleste. Dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 15, 47: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis.* Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet Genes. 1. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de caelo quantum ad corpus.

2. Praeterea, 1 ad Corinth. 15, 50 dicitur: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro et sanguis, sed magis corpus caeleste.

3. Praeterea, omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus caeleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. ult., 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Caro autem et ossa non sunt ex materia caelestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus caeleste, sed carneum et terrenum.

Concl. Sicut verum corpus Christus assumpsit, ita terrenum, non caeleste, quod impassibile et incorruptibile est, corpus eum assumpsisse, credendum est.

Respondeo dicendum, quod iisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse caeleste, quibus ostensum est, art. praec., quod non buit esse phantasticum. Primo enim, quia sicut veritas humanae naturae non salvaretur in Christo, si corpus ejus esset phantasticum, ut posuit Manichaeus; ita etiam non salvaretur, si poneretur caeleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quaedam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnes et ossa, quae in hominis definitione poni oportet, ut patet per Philosophum (7 Metaph. text. 39). Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quae Christus in corpore gessit. Cum enim corpus caeleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in 1 de Caelo (text. 20), si Filius Dei corpus caeleste assumpsisset, non vere esuriisset, nec sitiisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertio, etiam hoc derogaret veritati divinae. Cum enim Filius Dei se hominibus ostenderit, quasi corpus carneum et terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus caeleste habuisset. Et ideo in lib. de ecclesiastic. Dogmatibus (cap. 2, a med.), dicitur: *Natus est Dei Filius, carnem ex virginis corpore trahens, et non de caelo secum afferens.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de caelo descendisse, dupliciter: uno modo ratione divinae naturae: non ita quod natura divina in caelo esse desierit; sed quia in infirmis novo modo esse coepit, scilicet secundum naturam assumptam, secundum illud Joan. 3, 13: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo.* Alio modo ratione corporis: non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de caelo descenderit; sed quia virtute caelesti, idest, Spiritu sancto, est ejus corpus formatum. Unde Augustinus (vel alius auctor) dicit ad Orosium, in dial. 65 QQ. (quaest. 4, a med.), exponens auctoritatem inductam: *Caelestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine.* Et hoc etiam modo Hilarius exponit in lib. 10 de Trinit. (in princ. et med.).

Ad secundum dicendum, quod caro et sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis; quae quidem in Christo non fuit quantum ad culpam; fuit tamen ad tempus quantum ad poenam, ut opus naturae redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provexit. Unde in Ephesina synodo, gener. 3, part. 2, act. 1, legitur verbum S. Theophili dicentis: *Qualiter artificum optimi, non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes in admiratione sunt, sed vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suae disciplinae demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex Dei Verbum non aliquam pretiosam materiam corporis caelestis apprehendens ad nos descendit, sed in luto magnitudinem suae artis ostendit.*

ARTICULUS III.

Utrum Filius Dei assumpserit animam. — (3, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2, *et* 4, *cont. cap.* 33, 54, *pr.*, 35, 37 *fin.*, *et* 41, *et Verit. qu.* 20, *art.* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 211.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei animam non assumpserit. Joannes enim Incarnationis mysterium tradens, dixit, Joan. 1, 14: *Verbum caro factum est,* nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum, eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Praeterea, anima necessaria est corpori, ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur; quia ipsum Verbum Dei est de quo dicitur in psal. 35, 10: *Domine, apud te est fons vitae.* Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo praesente. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam Phi-

losophus dicit in 1 de Caelo (text. 32, et lib. 2, text. 59). Ergo videtur quod Filius Dei animam non assumpserit.

3. Praeterea, ex unione animae ad corpus constituitur natura communis, quae est species humana. *In Domino* autem *Jesu Christo non est communem speciem accipere*, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 3, circa med.). Non igitur assumpsit animam.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. de Agone christiano, cap. 21): *Non eos audiamus qui solum humanum corpus dicunt esse susceptum a Verbo Dei; et sic audiunt quod dictum est:* Verbum caro factum est, *ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse, nisi carnem solam.*

Conci. Sicut Christus veram carnem, ita et animam assumpsit; ut anima primi parentis vitio sauciata, per Filium Dei, qui humanae naturae sanandae gratia, in mundum venerat, curaretur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in libro de Haeresibus (haeresi 69 et 55), opinio fuit primo quidem Arii, et postea Apollinaris, quod Filius Dei solam carnem assumpsit absque anima, ponentium quod Verbum fuerit carni loco animae. Ex quo sequebatur quod in Christo non fuerint duae naturae, sed una tantum; ex anima enim et carne una natura humana constituitur. Sed haec positio stare non potest propter tria. Primo quidem, quia repugnat auctoritati Scripturae, in qua Dominus de sua anima facit mentionem Matth. 26, 38: *Tristis est anima mea usque ad mortem;* et Joan. 10, 18: *Potestatem habeo ponendi animam meam.* Sed ad hoc respondebat Apollinaris, quod in his verbis anima metaphorice sumitur: per quem modum in veteri Testamento Dei anima commemoratur Isa. 1, 14: *Calendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea.* Sed sicut dicit Augustinus in lib. 83 QQ. (quaest. 80, a med.), Evangelistae in evangelica narratione narrant quod miratus est Jesus, et iratus, et contristatus, et quod esuriit. Quae quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quod comedit, et dormivit, et fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum; alioquin si haec ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri Testamento de Deo, peribit fides evangelicae narrationis. Aliud enim est quod prophetice nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur. Secundo, derogat praedictus error utilitati Incarnationis, quae est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus in lib. contra Felicianum (cap. 13, a med.), *Si accepta carne Filius Dei animam omisit: aut innoxiam sciens, medicinae indigentem non credidit; aut a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut ex toto insanabilem judicans, curare nequivit; aut ut vilem, et quae nullis usibus apta videretur, abjecit. Horum duo blasphemiam important in Deum. Quomodo enim dicetur* (1) *Omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, in uno animae causa nescitur, in altero meritum non tenetur. An intelligere causam putandus est animae, qui eam ad accipiendam legem habitu insitae rationis instructam a peccato voluntariae transgressionis nititur seperare? Aut quomodo ejus generositatem novit qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est animae substantia; si transgressionis culpam, propter intelligentiam, pejor est carne. Ego autem Christum et perfectam sapientiam dico et scio, et piissimum esse non dubito: quorum primo meliorem, et prudentiae capacem, non despexit; secundo eam quae magis fuerat vulnerata, suscepit.* Tertio vero haec positio est contra ipsam Incarnationis veritatem. Caro enim et caeterae partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro, nisi aequivoce; ut patet per Philosophum in 2 de Anima, (text. 9, et 7 Metaph., text. 34).

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Verbum caro factum est*, caro ponitur pro toto homine, ac si diceretur: *Verbum homo factum est*; sicut et Isa. 40, 5: *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est.* Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta, per carnem Filius Dei visibilis apparuit; unde subditur: *Et vidimus gloriam ejus.* Vel ideo, quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (quaest. 80, parum a princ.), *in tota illa unitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum et carnem nominavit, praetermittens animam, quae est Verbo inferior, carne praestantior.* Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem, quae propter hoc quod magis distat a Verbo, minus assumptibilis videbatur.

Ad secundum dicendum, quod Verbum est fons vitae, sicut prima causa vitae effectiva; sed anima est principium vitae corporis, tamquam forma ipsius: forma autem est effectus agentis. Unde ex praesentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum; sicut ex praesentia ignis potest concludi quod corpus cui ignis adhaeret, sit calidum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens, imo necessarium dicere, quod in Christo fuerit natura, quae constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in Domino Jesu Christo esse communem speciem, quasi aliquid tertium resultans ex unione Divinitatis et humanitatis.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius Dei assumere debuerit intellectum. —(3, *dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 2 *quaest.* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 33; *et Ver. quaest.* 20, *art.* 1; *et un.*, *art.* 1, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 212.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit mentem humanam sive intellectum. Ubi enim est praesentia rei, non requiritur ejus imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit (in lib. 14 de Trinit., cap. 3 et 6). Cum ergo in Christo fuerit praesentia ipsius divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Praeterea, major lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est *lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan. 1, comparatur ad mentem, sicut lux major ad mi-

(1) Ita codices melioris notae. Al., *docetur*.

norem: quia et ipsa mens lux quaedam est, quasi lucerna illuminata a prima luce. Prov. 20, 27: *Lucerna Domini spiraculum hominis.* Ergo in Christo, qui est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Praeterea, assumptio humanae naturae a Dei Verbo, dicitur Incarnatio ejus. Sed intellectus sive mens humana neque est caro, neque actus carnis: quia nullius corporis actus est, ut probatur in 3 de Anima (implic. text. 6). Ergo videtur quod Filius Dei humanam mentem non assumpserit.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in libro de Fide ad Pet., cap. 14: *Firmissime tene et nullatenus dubites Christum Filium Dei habere veram nostri generis carnem, et animam rationalem, qui de carne sua dicit:* « *Palpate, et* « *videte, quia spiritus carnem et ossa non habet* « *sicut me videtis habere,* » *Luc.* ult., 39. *Animam quoque se habere ostendit, dicens:* « *Ego pono a-* « *nimam meam, et iterum sumo eam.* » *Joan.* 10, 18. *Intellectum quoque animae ostendit se habere, dicens:* « *Discite a me, quia mitis sum et humilis* « *corde,* » *Matth.* 11, 29. *Et de ipso per Prophetam Deus dicit:* « *Ecce intelliget puer meus*» Isa. 52, 13.

Concl. Ut veram animam et corpus Christum habuisse certum est, ita mente quoque et intellectu eum non caruisse credendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Haeresibus (haeresi 49 et 55), Apollinaristae de anima Christi a catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes sicut Ariani, Deum Christum carnem solam sine anima suscepisse: in qua quaestione testimoniis evangelicis victi, mentem defuisse animae Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt.

Sed haec positio eisdem rationibus convincitur, sicut et praedicta. Primo enim hoc adversatur narrationi evangelicae, quae commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth. 8. Admiratio autem absque ratione esse non potest; quia importat collationem effectus ad causam; dum scilicet aliquis videt effectum, cujus causam ignorat, et quaerit, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 2, in med.). Secundo repugnat utilitati Incarnationis, quae est justificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiae justificantis, nisi per mentem. Unde praecipue oportuit mentem humanam assumi. Unde dicit Damascenus in 3 libro orth. Fid. (cap. 6, circa med.): *Dei Verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem;* et postea subdit: *Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem largiretur: quod enim inassumptum, et incurabile est.* Tertio, hoc repugnat veritati Incarnationis. Cum enim corpus proportionetur animae, sicut materia propriae formae; non est vere caro humana quae non est perfecta anima humana, scilicet rationali. Et ideo si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam sed bestialem; quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus in lib. 83 QQ. (qu. 80 circa princ.), quod secundum hunc errorem sequeretur quod Filius Dei *belluam quamdam cum figura humani corporis suscepisset;* quod iterum repugnat veritati divinae, quae nullam patitur fictionis falsitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi est ipsa res per sui praesentiam, non requiritur ejus imago ad hoc quod suppleat locum rei; sicut ubi est imperator, milites non venerantur ejus imaginem: sed tamen requiritur cum praesentia rei imago ipsius, ut perficiatur ex ipsa rei praesentia; sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli; et imago hominis resultat in speculo per ejus praesentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam necessarium fuit quod eam sibi Verbum Dei univerit.

Ad secundum dicendum, quod lux major evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis; non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati: ad praesentiam enim solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi: et ideo per praesentiam Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Ad tertium dicendum, quod licet potentia intellectiva non sit alicujus corporis actus; ipsa tamen essentia animae humanae, quae est forma corporis, requiritur quod sit nobilior, ad hoc quod habeat potentiam intelligendi; et ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

QUAESTIO VI.

DE MODO ASSUMPTIONIS QUANTUM AD ORDINEM.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordine assumptionis praedictae; circa quod quaeruntur sex: 1.° utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima; 2.° utrum assumpserit animam mediante spiritu sive mente; 3.° utrum anima fuerit prius assumpta a Verbo quam caro; 4.° utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita; 5.° utrum tota humana natura sit assumpta, mediantibus partibus; 6.° utrum sit assumpta, mediante gratia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.— (3, dist 2, quaest. 2, art. 1; et dist. 3, quaest. 5. art. 2; et 4 cont., cap. 44; et de Spirit. creat., art. 3, ad 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit carnem, mediante anima. Perfectior enim est modus quo Filius Dei unitur humanae naturae et partibus ejus, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, potentiam et praesentiam. Ergo multo magis Filius Dei immediate unitur carni, et non mediante anima.

2. Praeterea, anima et caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis seu personae. Sed corpus immediate pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima; quinimo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quam anima, quae est forma; quia principium individuationis, quae importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem, mediante anima.

3. Praeterea, remoto medio, separantur ea quae per medium conjunguntur: sicut remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed separata per mortem anima, adhuc remanet unio Verbi ad carnem, ut infra patebit, quaest. 50, art. 2 et 3. Ergo Verbum non conjungitur carni mediante anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (136, al. 3, ante med.): *Ipsa magnitudo divinae virtutis animam sibi rationalem, et per eamdem corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum coaptavit.*

Concl. Cum anima media inter Deum et carnem ex sua nobilitate existens, carnis Filio Dei uniendae causa quodammodo sit, fatendum est, Filium carnem humanam assumpsisse mediante anima.

Respondeo dicendum, quod medium dicitur respectu principii et finis. Unde sicut principium et finis important ordinem quemdam, ita et medium. Est autem duplex ordo: unus quidem temporis, alius autem naturae. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio Incarnationis aliquid medium; quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit, ut infra patebit quaest. 33, art. 3. Ordo autem naturae inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo secundum gradum dignitatis; sicut dicimus angelos esse medios inter homines et Deum; alio modo secundum rationem causalitatis; sicut dicitur media causa existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum: sicut enim dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom. (lect. 3 implic., et cap. 12 et 13 caelest. Hierarch.), *Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea quae sunt magis remota.*

Sic ergo si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem: et secundum hoc potest dici quod Filius Dei univit sibi carnem, mediante anima. Sed et secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae Filio Dei. Non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana. Dictum est enim supra, quaest. 4, art. 1, quod natura humana prae caeteris est assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem secundum quod creaturae causantur a Deo, et dependent ab ipso sicut a principio sui esse: et sic propter infinitatem suae virtutis Deus immediate attingit quamlibet rem, causando et conservando: et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Alius autem ordo est, secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem: et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum: quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius in lib. ecclesiasticae Hierarch. (cap. 5, inter princ. et med.). Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanae naturae a Verbo Dei, quod est terminus assumptionis; et ideo per animam unitur carni.

Ad secundum dicendum, quod si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia quae est individuationis principium; sicut et anima quae est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis Verbi est prior et altior quam humana natura; tanto id quod est in humana natura propinquius ad eam se habet, quanto est altius. Et ideo propinquior est Verbo Dei anima quam corpus.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam alicujus quantum ad aptitudinem et congruitatem; quo tamen remoto, illud non tollitur: quia etsi fieri alicujus dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet: sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante; eo recedente, adhuc amicitia remanet: et sic etiam si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem; tamen pulchritudine cessante, aduc durat copula conjugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio Verbi Dei ad carnem.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei assumpserit animam, mediante spiritu sive mente. — (Locis sup. art. 1, notatis.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit animam, mediante spiritu sive mente. Idem enim non cadit medium inter seipsum et aliquid aliud. Sed spiritus sive mens non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in prima parte habitum est, quaest. 77, art. 1 ad 1. Ergo Filius Dei non assumpsit animam, mediante spiritu sive mente.

2. Praeterea, illud quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile. Sed spiritus sive mens non est magis assumptibilis quam anima: quod patet ex hoc quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est, quaest. 4, art. 1. Ergo videtur quod filius Dei non assumpserit animam, mediante spiritu.

3. Praeterea, posterius assumitur a primo, mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quae est prior naturaliter quam ipsa potentia ejus quae est mens. Ergo videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu sive mente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Agone christiano, cap. 18: *Invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus accepit.*

Concl. Sicut Filius Dei carnem assumpsit anima mediante, ita animam assumpisse mediante mente et intellectu credendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., *Filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante*, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur, si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad caeteras animae partes. Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem, nisi per hoc quod est capax Dei ad imaginem ejus existens; quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur, secundum illud Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestrae.* Similiter etiam intellectus inter caeteras partes animae est superior et dignior, et Deo similior; et ideo, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 6, circa med.), *unitum est carni per medium intellectum Verbum Dei. Intellectus enim est quid animae purissimum; sed et Deus est intellectus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, etsi intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animae secundum rationem potentiae: et secundum hoc competit ei ratio medii.

Ad secundum dicendum, quod spiritui angelico

non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus: quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, quaest. 62, art. 8, et quaest. 64, art. 2.

Ad tertium dicendum, quod anima, inter quam et Dei Verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animae, quae est omnibus potentiis communis; sed pro potentiis inferioribus quae sunt omni animae communes.

ARTICULUS III.

Utrum anima a Dei Filio prius fuerit assumpta quam caro. — (Inf., art. 4; et quaest. 33, art. 1, ad 2, et 3; et qu. 35, art. 4; et 3, dist. 2, quaest. 2 et 3; et 4 cont., cap. 33, 44 et 45.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est art. 1 huj. qu. Sed prius pervenitur ad medium quam ad extremum. Ergo Filius Dei assumpsit prius animam quam corpus.

2. Praeterea, anima Christi est dignior angelis, secundum illud psal. 96, 8: *Adorate eum omnes angeli ejus.* Sed angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est, qu. 46, art. 3, et qu. 61, art. 2 et 3. Ergo et anima Christi, quae non fuit ante creata quam assumpta: dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, 3 et 9, quod *nunquam neque anima, neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim praeter Verbi hypostasim.* Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quae est concepta in utero Virginis.

3. Praeterea, Joan. 1, 14, dicitur: *Vidimus eum plenum gratiae et veritatis;* et postea subditur quod de *plenitudine ejus nos omnes accepimus*, idest, omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostomus exponit (hom. 13 in Joan., aliquant. a princ.). Hoc autem non esset, nisi anima Christi habuisset plenitudinem gratiae et veritatis ante omnes sanctos, qui fuerunt ab origine mundi; quia causa non est posterior causato. Cum igitur plenitudo gratiae et veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad Verbum, secundum illud quod ibidem dicitur: *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis,* consequens videtur quod a principio mundi anima Christi fuerit a Verbo Dei assumpta.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid. (cap. 6, in princ.): *Non ut quidam mentiuntur, ante eam quae est ex Virgine, Incarnationem, intellectus est unitus Deo vero, et ex tunc vocatus est Christus.*

Concl. Cum Christi anima propriam sine Verbo subsistentiam nunquam habuerit, ejusdemque sit naturae cum nostris, eam simul tempore cum carne assumptam esse perspicuum est.

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit in suo Periarch., lib. 1, cap. 7 et 8, et lib. 2, cap. 8, omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam.

Sed hoc quidem est inconveniens, si ponatur quod fuerit tunc creata, sed non statim Verbo unita: quia sequeretur quod anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo: et sic cum fuisset a Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum subsistentiam, vel corrupta fuisset subsistentia animae praeexistens.

Similiter etiam est inconveniens, si ponatur quod anima illa fuerit a principio Verbo unita, et postmodum in utero Virginis incarnata: quia sic ejus anima videretur esse non ejusdem naturae cum nostris, quae simul creantur, dum corporibus infunduntur. Unde Leo papa dicit in epist. ad Julianum (35, al. 11, versus fin.), quod *non alterius naturae erat caro Christi quam nostra; nec alia illi quam caeteris hominibus anima est principio inspirata.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad Verbum secundum ordinem naturae: non autem oportet ex hoc quod fuerit medium ex ordine temporis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Leo papa in eadem epist. (loco cit.) dicit, anima Christi excellit nostras animas *non diversitate generis, sed sublimitate virtutis;* est enim ejusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam angelos secundum plenitudinem gratiae et veritatis. Modus autem creationis respondet animae secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur et unitur: quod non competit angelis, qui sunt substantiae omnino a corporibus absolutae.

Ad tertium dicendum, quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum: dicitur enim Rom. 3, 22, quod *justitia Dei est per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in ipsum.* Sicut autem nos in ipsum credimus, ut in jam natum; ita antiqui crediderunt in ipsum, ut nasciturum. *Habentes enim eumdem spiritum fidei credimus,* ut dicitur 2 ad Corinth. 4, 13. Habet autem fides, quae est in Christum, virtutem justificandi ex proposito gratiae Dei, secundum illud Rom. 4, 5: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam secundum propositum gratiae Dei.* Unde quia hoc propositum est aeternum, nihil prohibet per fidem Jesu Christi aliquos justificari, etiam antequam ejus anima esset plena gratia et veritate.

ARTICULUS IV.

Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita. — (Locis supra, art. 3, citatis.)

Ad quartum sic proceditur 1. Videtur quod caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) in lib. de Fide ad Pet., cap. 18: *Firmissime tene et nullatenus dubites non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo,* etc. Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta quam animae rationali unita; quia materia vel dispositio prior est in via generationis quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta quam animae unita.

2. Praeterea, sicut anima est pars naturae humanae, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quam in aliis hominibus; ut patet ex auctoritate Leonis papae supra inducta (art. praec.). Ergo videtur quod

nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur corpus quam adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo: et sic caro prius fuit a Verbo assumpta quam animae unita.

3. Praeterea, sicut dicitur in lib. de Causis, proposit. 1, *causa prima plus influit in causatum et prius unitur ei, quam causa secunda.* Sed anima Christi comparatur ad Verbum sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est unitum carni quam anima.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 2, ad fin.): *Simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis et intellectualis.* Non ergo unio Verbi ad carnem praecessit unionem ad animam.

Concl. Sicut anima non prius fuit a Verbo assumpta, quam caro; ita nec caro prius assumi debuit quam anima: cum caro humana sit a verbo assumptibilis; non prius autem humana sit quam animam rationalem habeat.

Respondeo dicendum, quod caro humana est assumptibilis a Verbo secundum ordinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet, antequam anima rationalis ei adveniat: quia simul dum aliqua materia fit propria alicujus formae, recipit illam formam: unde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est, quod caro non debuit ante assumi quam esse caro humana: quod factum est, anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animae est, ut prius sit quam corpori uniatur; ita caro non debuit prius assumi quam anima; quia non prius est caro humana, quam habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum, quod caro humana sortitur esse per animam: et ideo ante adventum animae non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi, Spiritus sanctus, qui est agens infinitae virtutis, simul et materiam disposuit, et ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum, quod forma actu dat speciem; materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formae esset quod praeexisteret naturae speciei, quae perficitur per unionem ejus ad materiam; non autem est contra naturam materiae quod praeexistat naturae speciei. Et ideo dissimilitudo quae est inter originem nostram et originem Christi, secundum hoc quod caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem caro Christi, est secundum illud quod praecedit naturae complementum: sicut et quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quae esset quantum ad originem animae, redundaret in diversitatem naturae.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei prius intelligitur unitum carni quam anima per modum communem quo est in caeteris creaturis, per essentiam, potentiam et praesentiam. Prius tamen dico non tempore, sed natura: prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod a Verbo habet; quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet quod caro uniatur animae quam Verbo; quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis Verbo in persona: praesertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

ARTICULUS V.

Utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus. — (3, dist. 2, quaest. 2, art. 1, quaest. 3; et art. 3, quaest. 2, corp.; et dist. 3, quaest. 3, art. 2, corp.; et dist. 5, quaest. 2, art. 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpserit totam naturam humanam, mediantibus partibus ejus. Dicit enim Augustinus in lib. de Agone christiano, cap. 18, quod *invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus, et sic totum hominem assumpsit.* Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit, mediantibus partibus.

2. Praeterea, ideo Filius Dei carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus. Sed partes humanae naturae, cum sint simpliciores quam corpus, videntur esse similiores Deo, qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum, mediantibus partibus.

3. Praeterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis; partes autem praeintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 16, circa fin.): *In Domino nostro Jesu Christo non partes partium intuemur: sed quae proxime componuntur, idest, Deitatem et humanitatem.* Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima et corpore, sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes, mediante toto.

Concl. Sic Verbum Dei partes humanae naturae mediante toto assumpsisse dicitur, quod quemadmodum corpus assumpsit, ut ad animam ordinatur, ita assumpsisse animam et corpus dicatur, ut ordinantur ad totum, id est ad naturam humanam.

Respondeo dicendum, quod, cum dicitur aliquid medium in assumptione Incarnationis, non designatur ordo temporis; quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim art. 3 et 4 praec., quod simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo. Designatur autem ibi ordo naturae. Unde per id quod est prius in natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter: uno modo ex parte agentis; alio modo ex parte materiae: hae enim duae causae praeexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud quod primo cadit in ejus intentione; sed secundum quid prius est illud a quo incipit ejus operatio: et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiae est primum illud quod prius existit in transmutatione materiae. In Incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem qui est ex parte agentis: quia, ut Augustinus dicit in epist. ad Volusianum, (137, al. 3, ante med.), *in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.* Manifestum autem est quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum; et per consequens totum quam partes.

Et ideo dicendum est, quod Verbum Dei assumpsit partes humanae naturae, mediante toto: sicut enim assumpsit corpus propter ordinem quem

habet ad animam rationalem; ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quod Verbum assumendo partes humanae naturae, assumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium est prior in via operationis intellectu, non tempore; assumptio autem naturae est prior in via intentionis: quod est esse prius simpliciter, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Deus ita est simplex, quod etiam est perfectissimus: et ideo totum est magis simile Deo quam partes, in quantum est perfectius.

Ad tertium dicendum, quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio; non autem unio naturae, quae resultat ex conjunctione partium.

ARTICULUS VI.

Utrum humana natura sit assumpta mediante gratia. — (3, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 2; *et dist.* 13, *qu.* 3, *art.* 1; *et Verit. quaest.* 20, *art.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 202.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit Deo unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

2. Praeterea, sicut corpus vivit per animam, quae est ejus perfectio; ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam (1), ut dictum est art. 5 huj. quaest. Ergo et anima congrua redditur ad assumptionem per gratiam. Ergo Filius Dei assumpsit animam, mediante gratia.

3. Praeterea, Augustinus (in 15 de Trinit., cap. 11) dicit, quod Verbum incarnatum, est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu. Ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu sancto; et ita mediante gratia, quae Spiritui sancto attribuitur, secundum illud 1 ad Cor. 12, 4. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.*

Sed contra est quod gratia est quoddam accidens animae, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 110, art. 2. Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, et non secundum accidens; ut ex supra dictis patet, qu. 2, art. 6. Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

Concl. Nullo modo Filius Dei humanam assumpsit naturam mediante gratia, nisi per modum causae efficientis; prout ipsa gratuita Dei voluntas, ea ipsa gratia extitit, quae eam sibi univit.

Respondeo dicendum, quod in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanae naturae; sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi; quod quidem est terminus assumptionis: gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.* Per quod datur intelligi, quod ex hoc ipso quod ille homo est unigenitus a Patre (quod habet per unionem), habet plenitudinem gratiae et veritatis. Si vero intelligatur gratia voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans; sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Ad primum ergo dicendum, quod unio nostra ad Deum est per operationem; inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus: et ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad Verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

Ad secundum dicendum, quod anima est perfectio substantialis corporis; gratia vero est perfectio animae accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem (quae non est accidentalis) sicut anima et corpus.

Ad tertium dicendum, quod verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu; non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens. Nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo aeterno procedit Spiritus sanctus, qui formavit corpus Christi, ut infra patebit, qu. 32, art. 1. Non autem ex hoc sequitur quod gratia Spiritus sancti sit formale medium in unione praedicta.

QUAESTIO VII.

DE GRATIA CHRISTI PROUT EST QUIDAM SINGULARIS HOMO.

(*In tredecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de coassumptis a Filio Dei in humana natura: et primo de his quae pertinent ad perfectionem, secundo de his quae pertinent ad defectum.

Circa primum consideranda sunt tria: primo, de gratia Christi; secundo, de scientia ejus; tertio, de potentia ipsius.

De gratia autem Christi considerandum est dupliciter: primo quidem de gratia ejus secundum quod est quidam singularis homo; secundo de gratia ejus, secundum quod est caput Ecclesiae; nam de gratia unionis jam dictum est qu. 2.

Circa primum quaeruntur tredecim: 1.° utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis; 2.° utrum in Christo fuerint virtutes; 3.° utrum in eo fuerit fides: 4.° utrum fuerit in eo spes; 5.° utrum in Christo fuerint dona; 6.° utrum in Christo fuerit timoris donum; 7. utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae; 8.° utrum in Christo fuerit prophetia; 9.° utrum in eo fuerit plenitudo gratiae; 10.° utrum talis plenitudo sit propria Christi; 11.° utrum Christi gratia sit infinita; 12.° utrum potuerit augeri; 13.° qualiter haec gratia se habeat ad unionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis. — (3, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 1; *et Verit. quaest.* 27, *art.* 1; *et opusc.* 2, *cap.* 213; *et Joan.* 3, *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod in anima assumpta a Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quaedam participatio Divinitatis in creatura rationali, secundum illud 2 Petri 1, 4: *Per quem maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut divinae simus consortes naturae.* Christus autem est Deus non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

(1) Ita cum col. Alcan. aliisque editi passim. Al., *per gratiam.*

2. Praeterea, gratia ad hoc est necessaria homini, ut per eam bene operetur, secundum illud 1 Corinth. 15, 10: *Abundantius omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum;* et etiam ad hoc quod homo consequatur vitam aeternam, secundum illud Rom. 4, 23: *Gratia Dei vita aeterna.* Sed Christo ex hoc solo quod erat naturalis Filius Dei, debebatur haereditas vitae aeternae; ex hoc etiam quod erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bene operandi. Non ergo secundum humanam naturam indigebat alia gratia, nisi unione ad Verbum.

3. Praeterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes; quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit *sicut instrumentum divinitatis,* ut dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid. (cap. 15, a med.). Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11, 2: *Requiescet super eum Spiritus Domini:* qui quidem in homine esse dicitur per gratiam habitualem, ut in 1 parte dictum est, quaest. 8, art. 3, et quaest. 43, art. 6. Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

Concl. Necessarium fuit in Christo habitualem gratiam fuisse, cum fuerit anima ejus Verbo unita, et per ipsum in alios gratia redundet.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem propter tria. Primo quidem propter unionem animae illius ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo, secundum illud psalm. 83, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinae gratiae. Secundo, propter nobilitatem illius animae, cujus operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem; ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, inquantum homo, est *mediator Dei et hominum,* ut dicitur 1 ad Timoth., 2; et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratia.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet, quaest. 2, art. 1 et 2; anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam.

Ad secundum dicendum, quod Christo, inquantum est naturalis Filius Dei, debetur hereditas aeterna, quae est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eumdem scilicet quo Pater cognoscit et amat seipsum: cujus actus anima capax non erat propter differentiam naturae: unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum: qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam inquantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina. Sed quia praeter operationem divinam oportet poni in eo operationem humanam, ut infra patebit, quaest. 19, art. 1; oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam hujusmodi operatio in eo esset perfecta.

Ad tertium dicendum, quod humanitas Christi est instrumentum Divinitatis: non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur; sed tamquam instrumentum anima rationali animatum, quod ita agitur quod etiam agit. Et ideo ad convenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habitualem.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerint virtutes. — (Inf., art. 3, ad 1; et quaest. 15, art. 2, corp.; et 3, dist. 13, quaest. 1, art. 1, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiae. Sed gratia sufficit ad omnia recte agendum, secundum illud 2 Corinth. 12, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

2. Praeterea, secundum Philosophum 7 Ethic., cap. 1, virtus dividitur contra quemdam heroicum, sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hic autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

3. Praeterea, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 65, art. 1 et 2, virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens habere omnes virtutes; sicut patet de liberalitate et magnificentia, quae habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundum illud Matth. 8, 20: *Filius hominis non habet ubi caput suum reclinet:* temperantia etiam et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quae in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

Sed contra est quod super illud psal. 1: *Sed in lege Domini voluntas ejus,* dicit Glossa (ordin. Cassiod.): *Hic ostenditur Christus plenus omni bono.* Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

Concl. Cum in Christo fuerit omnis gratiae plenitudo, necessarium fuit, in ipso omnes virtutes esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 110, art. 3 et 4, sicut gratia respicit essentiam animae, ita virtus respicit potentiam ejus. Unde oportet quod sicut potentiae animae derivatur ab ejus essentia, ita virtutes sint quaedam derivationes gratiae. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae quantum ad omnes animae actus: et ita Christus habuit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia sufficit homini quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem: horum tamen quaedam perficit gratia immediate per seipsam, sicut gratum facere Deo, et alia hujusmodi; quaedam autem mediantibus virtutibus, quae ex gratia procedunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum; inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuerit virtutes, sed quod habuerit eas perfectissime ultra communem modum: sicut etiam

Plotinus posuit quemdam sublimem modum virtutum, quas esse dixit animi purgati, ut refert Macrob. lib. 1 Somn. Scip., cap. 8.

Ad tertium dicendum, quod liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias, inquantum aliquis non tantum appretiatur divitias, quod velit eas retinere, praetermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appretiatur qui penitus eas contemnit et abjicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso quod Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiae; licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conveniens erat, faciendo pauperibus erogari quae sibi dabantur. Unde cum Dominus Judae dicit, Joan. 13, 27: *Quod facis, fac citius*, discipuli intellexerunt Dominum mandasse quod egenis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infra patebit, quaest. 15, art. 1 et 2; nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam; quae tanto perfectior est in homine, quanto magis pravis concupiscentiis caret. Unde secundum Philosophum, 7 Ethic., cap. 9, temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde sic accipiendo continentiam, sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso quod Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quae non est virtus, sed aliquid minus virtute.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerit fides. — (Inf., art. 4, corp.; et art. 8, ad 2, et art. 9, ad 1; et 1-2, quaest. 65, art. 5, ad 3; et 3, dist. 13, quaest. 1, art. 2, quaest. 1, ad 1; et dist. 36, art. 2, ad 3; et Ver. quaest. 29, art. 4, ad 15, et Verit. quaest. 4, art. 1, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta temperantia, et liberalitas. Hujusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est art. praec. Multo ergo magis fuit in eo fides.

2. Praeterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundum illud Act. 1, 1: *Coepit facere et docere*. Sed de Christo dicitur, Heb. 12, quod *est auctor et consummator fidei*. Ergo in eo maxime fuit fides.

3. Praeterea, quicquid est imperfectionis, excluditur a beatis. Sed in beatis est fides: nam super illud Rom. 1: *Justitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem*, dicit Glossa (ord. loco citando in respons.): *De fide verborum et spei in fide rerum et speciei*. Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.

Sed contra est quod dicitur, Hebr. 11, 1, quod *fides est argumentum non apparentium*. Sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus, Joan. ult., 17: *Tu omnia nosti*. Ergo in Christo non fuit fides.

Concl. Cum Christus a primo instanti conceptionis suae plene per essentiam Deum viderit nullo modo fides in eo esse potuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, 2-2, quaest. 1, art. 4, objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab objecto. Et ideo excluso quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem a primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra dicetur, qu. 34, art. 4 Unde in eo fides esse non potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam; sed tamen importat quemdam defectum in comparatione ad illam materiam: qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quae in sui ratione hujusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei consistit in hoc quod homo ex obedientia Dei assentit illis quae non videt, secundum illud Rom. 1, 5: *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus*. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Philip. 2, 8: *Factus est obediens usque ad mortem*. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellentius non impleret.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Glossa (Aug., lib. 2 QQ. evang., quaest. 39, in princ.), ibidem dicit, fides, proprie est *qua creduntur quae non videntur*. Sed fides quae est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quamdam similitudinem quantum ad certitudinem aut firmitatem adhaesionis.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit spes. — (Inf., art. 6, ad 1, et art. 9, ad 1; et 1-2, quaest. 65, art. 5, ad 3, et 2-2, quaest. 18, art. 2, ad 1; et 3, dist. 26, quaest. 2, art. 5, quaest. 1; et dist. 36, quaest. 1, art. 2, ad 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim in psal. 30, 1, ex persona Christi: *In te, Domine, speravi*. Sed virtus spei est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Praeterea, spes est expectatio futurae beatitudinis, ut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 17, art. 5, ad 3. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuerit spes.

3. Praeterea, unusquisque potest sperare illud quod ad ejus perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum, quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes. 4, 12: *Ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi*. Ergo videtur quod Christo competebat habere spem.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 24: *Quod videt quis, quid sperat?* Et sic patet quod sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est art. praec. Ergo nec spes.

Concl. Cum Christus a principio suae conceptionis plene fruitionem divinam habuerit, impossibile fuit in ipso fuisse spem, nisi eorum, quae non plene fuerat adeptus; sicut sui corporis immortalitatem et gloriam sperabat.

Respondeo dicendum, quod, sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quae non videt; ita de ratione spei est quod aliquis expectet id

id quod nondum habet; et sicut fides, inquantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo; ita etiam spes, inquantum est virtus theologica, habet pro objecto ipsum Deum, cujus fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem; sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare; sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis. Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur, qu. 34, art. 4; et ideo virtutem spei non habuit: habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, licet non habuerit fidem respectu quorumcumque; quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad ejus perfectionem pertinebant; puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur de Christo secundum spem, quae est virtus theologica; sed eo quod quaedam alia speravit nondum habita, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam redundantiam a gloria animae, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 4, art. 6. Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animae, quae in divina fruitione consistit.

Ad tertium dicendum, quod aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi, quia in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicujus quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo, ratione inducta, conveniat.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerint dona. *(Isa. 11, lect. 2.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adjutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectae, videtur quod in eo non fuerint dona.

2. Praeterea, non videtur esse ejusdem dare dona et recipere; quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud psal. 67, 19: *Dedit dona hominibus.* Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritus sancti.

3. Praeterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viae; scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam; unde et Philosophus in 6 Ethic. cap. 3, numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriae. Ergo non habuit hujusmodi dona.

Sed contra est quod dicitur Isa. 4, 1: *Apprehendent septem mulieres virum unum:* Glossa (interl. et ord. Hyeron.): *idest, septem dona Spiritus sancti Christum.*

Concl. Cum Christus perfectissime a Spiritu sancto moveretur, in ipso quoque excellentissime Spiritus sancti dona fuerunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 18, art. 1, dona proprie sunt perfectiones quaedam potentiarum animae, secundum quod sunt natae moveri a Spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a Spiritu sancto movebatur, secundum illud Luc. 4, 1: *Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane, et agebatur a Spiritu in desertum.* Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est perfectum secundum ordinem suae naturae, indiget adjuvari ab eo quod est altioris naturae; sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adjuvari a Deo. Et hoc modo virtutes, quae perficiunt potentias animae, secundum quod ducuntur ratione, quantumcumque sint perfectae, indigent adjuvari per dona, quae perficiunt potentias animae, secundum quod sunt motae a Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quod Christus non secundum idem est recipiens et dans dona Spiritus sancti; sed dat secundum quod Deus (1); et accipit secundum quod homo. Unde Gregorius dicit in 2 Moral. (cap. ult., a med.), quod *Spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cujus Divinitate procedit.*

Ad tertium dicendum, quod in Christo non solum fuit cognitio patriae, sed etiam cognitio viae, ut infra dicetur, qu. 15, art. 10. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus sancti, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 86, art. 6.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit donum timoris. — (Inf. qu. 15, art. 7, et 3, dist. 15, qu. 2, art. 2, qu. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim videtur potior quam timor: nam spei objectum est bonum, timoris vero malum, ut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 40, art. 1, et qu. 42, art, 1. Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est, art. 4 huj. qu. Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

2. Praeterea, dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem, ut Augustinus dicit (super Canonic. Joan., tract. 9, circ. med.). Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam; quia impossibile erat ei peccare, ut infra dicetur, qu. 15, art. 1 et 2. Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

3. Praeterea, 1 Joan. 4, 18, dicitur quod *perfecta charitas foras mittit timorem.* Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundum illud Ephes. 3, 19: *Supereminentem scientiae charitatem Christi.* Ergo in Christo non fuit donum timoris.

(1) Ita Mss. cum edit. melioris notae. Al., typographico saltu, *sed dat secundum quod homo*, aliis omissis.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11, 3: *Replebit eum spiritus timoris Domini.*

Concl. Quamquam in Christo nullus fuerit culpae, vel poenae timor; fuit tamen in illo prae caeteris hominibus timor quo divinam reverebatur majestatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, qu. 42, art. 1, timor respicit duo objecta; quorum unum est malum terribile: aliud est illud cujus potestate malum potest inferri; sicut aliquis timet regem, inquantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quamdam eminentiam potestatis cui de facili resisti non possit: ea enim quae in promptu habemus, repellere non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa: sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam; prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiae movebatur in Deum a Spiritu sancto acta. Unde Hebr. 5, 7, dicitur quod in omnibus *exauditus est pro sua reverentia.* Hunc enim affectum reverentiae ad Deum Christus, secundum quod homo, prae caeteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus virtutum et donorum proprie et per se respiciunt bonum; malum autem ex consequenti: pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor; sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes, secundum quod virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, inquantum est non habitum. Et ideo Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit objectum quod est malum.

Ad tertium dicendum, quod perfecta charitas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter poenam. Sic autem timor non fuit in Christo.

ARTICULUS VII.

Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae. — (3 cont., cap. 154, fin.; et Ver. quaest. 27, art. 1, corp.; et opusc. 3, cap. 213; et Rom. 1, lect. 3, et Ephes. 1, lect. 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem, secundum illud Joan. 1, 14: *Plenum gratiae, et veritatis.* Gratiae autem gratis datae videntur esse quaedam participationes divinae, divisim et particulariter diversis attributae, secundum illud 1 ad Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae.

2. Praeterea, quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo, quod sermone sapientiae et scientiae abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis, et in aliis hujusmodi, quae pertinent ad gratias gratis datas; cum ipse sit *Dei virtus*, et *Dei sapientia*, ut dicitur 1 ad Cor. 1. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

3. Praeterea, gratiae gratis datae ordinantur ad utilitatem fidelium, secundum illud 1 Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Non autem videtur ad utilitatem aliorum pertinere habitus aut quaecumque dispositio, si homo non utatur; secundum illud Eccli. 20, 32: *Sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Christus autem non legitur usus omnibus gratiis gratis datis, praesertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiae gratis datae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Dardanum (287, al. 57), quod *sicut in capite sunt omnes sensus; ita in Christo fuerunt omnes gratiae.*

Concl. Cum Christus fuerit primus et principalis fidei doctor, in eo oportuit omnes gratias fuisse.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 111, art. 1, et 4, gratiae gratis datae ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem. Oportet enim qui docet habere ea per quae sua doctrina manifestetur: alias ejus doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinae et fidei primus et principalis doctor est Christus, secundum illud Heb. 2, 3: *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est; contestante Deo signis et portentis*, etc.

Unde manifestum est quod in Christo excellentissime fuerunt omnes gratiae gratis datae, sicut in primo et principali fidei doctore.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores; ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; inquantum enim Divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo, sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis hujusmodi gratiae dividuntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur *Dei virtus, et Dei sapientia*, inquantum est aeternus Dei Filius. Sic autem non competit ei habere gratiam, sed esse potius datorem gratiae; competit autem ei habere gratiam secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes; Christus autem in una sola gente Judaeorum voluit personaliter praedicare, secundum quod ipse dicit Matth. 15, 24. *Non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel;* et Apostolus dicit Rom. 15, 8: *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis.* Et ideo non oportuit quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia: cum etiam occulta

cordium ei non essent abscondita, ut infra dicetur, qu. 10, art. 2, et qu. 12, art. 1, quorum voces quaecumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit: sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur, quando non est opportunum.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Christo fuerit prophetia. — (*Inf.*, *qu.* 31, *art.* 2; *et* 2-2, *qu.* 174, *art.* 5; *et Ps.* 44, *et Matth.* 1, *et Joan.* 4, *lect.* 6, *et* 1 *Cor.* 13, *lect.* 1.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quamdam obscuram et imperfectam notitiam, secundum illud Num. 12, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum.* Sed Christus habuit plenam et apertam notitiam, multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur, *quod palam, et non per aenigmata, vidit Deum.* Non ergo in Christo debet poni prophetia.

2. Praeterea, sicut fides est eorum quae non videntur, et spes eorum quae non habentur, ita prophetia est eorum quae sunt praesentia, sed distant; nam propheta dicitur, quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur fides, nec spes, ut supra dictum est, art. 3 et 4 huj. qu. Ergo prophetia etiam non debet poni in Christo.

3. Praeterea, propheta est inferioris ordinis quam angelus; unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut in secunda parte dictum est, 2-2, qu. 174, art. 3, dicitur, Act. 7, quod locutus est cum angelo in solitudine. Sed Christus non est minoratus ab angelis, secundum notitiam animae, sed solum secundum corporis passionem, ut habetur Hebr. 2. Ergo videtur quod Christus non fuit propheta.

Sed contra est quod de eo praedicitur Deuter. 18, 15: *Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris:* et ipse de se dicit, Matth. 13, 57, et Joan. 4: *Non est propheta sine honore nisi in patria sua.*

Concl. Cum Christus fuerit simul comprehensor et viator, in ipso fuisse prophetiae lumen, necesse fuit, respectu eorum, quae eos latebant, apud quos fuerat.

Respondeo dicendum, quod propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns; inquantum scilicet cognoscit et loquitur ea quae sunt in procul ab hominum sensibus, sicut etiam Augustinus dicit 16, contra Faustum, cap. 18. Est autem considerandum quod non potest dici aliquis propheta ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quae sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quae tunc in Syria agerentur, propheticum esset; sicut Elisaeus ad Giezi dixit, 4 Reg. 5, quomodo vir descenderat de curru et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens, ea quae sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias praenuntiavit, quod Cyrus rex Persarum, templum Dei esset reaedificaturus, ut patet Isa. 44. Non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cujus tempore factum est. Si igitur Deus aut angeli vel etiam beati, cognoscunt et annuntiant ea quae sunt procul a nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam; quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quod ea quae erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

Ad primum ergo dicendum, quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiae aenigmatica cognitio, quae scilicet est per somnium et in visione; sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui *palam, et non per aenigmata Deum vidit;* qui propheta est dictus, secundum illud Deuter. ult., 10: *Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses.* Potest tamen dici quod etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam quantum ad partem intellectivam; habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina; inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quod fides est eorum quae non videntur ab ipso credente: et similiter spes est eorum quae non habentur ab ipso sperante: sed prophetia est eorum quae sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viae. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia.

Ad tertium dicendum, quod angelus, cum sit comprehensor, est supra prophetam, qui est purus viator; non autem supra Christum, qui fuit simul viator et comprehensor.

ARTICULUS IX.

Utrum in Christo fuerit plenitudo gratiae. — (*Inf.*, *art.* 10 *et* 12, *corp.*; *et* 3, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1; *et dist.* 15, *quaest.* 1, *art* 2, *ad* 5; *et opusc.* 2, *cap.* 213; *et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit in Christo gratiae plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 110, art. 4, ad 1. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes; non enim fuit in eo fides, neque spes, ut ostensum est art. 3 et 4 huj. quaest. Ergo in Christo non fuit gratiae plenitudo.

2. Praeterea, sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, 1-2, qu. 111, art. 2, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam justificatur impius; quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subjacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiae.

3. Praeterea, Jacobi 1, 17, dicitur: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum.* Sed quod descendit, habetur particulariter, et non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiae.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 14: *Vidimus eum plenum gratiae et veritatis.*

Concl. Cum anima Christi a principio suae conceptionis fuerit divinitati unita, et universale principium fuerit omnium habentium gratiam; in ea fuisse plenitudinem omnium gratiarum necessarium fuit.

Respondeo dicendum, quod plene dicitur haberi quod perfecte et totaliter habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad quantitatem ejus intensivam: puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi; alio modo secundum virtutem; puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitae; et sic habet plene vitam homo, non autem brutum animal vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiae plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet, primo ex propinquitate animae Christi ad causam gratiae. Dictum est enim art. 1 huj. quaest., quod quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiae ejus. Secundo ex comparatione ejus ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam; sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus.

Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam; quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae: et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 3), ejus virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, inquantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod fides et spes nominant effectus gratiae cum quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam; inquantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiae, fuerint defectus quos important fides et spes; sed quicquid est perfectionis in fide et spe, in Christo est multo perfectius; sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subjecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quod ad gratiam operantem per se pertinet facere justum; sed quod justum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subjecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur justificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est justa et sancta a principio suae conceptionis; non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non justa.

Ad tertium dicendum, quod plenitudo gratiae attribuitur animae Christi secundum capacitatem creaturae, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinae.

ARTICULUS X.

Utrum plenitudo gratiae sit propria Christi.
(3, dist. 13, qu. 1, art. 2, quaest. 2.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod plenitudo gratiae non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicujus, ei soli convenit. Sed esse plenum gratia quibusdam aliis attribuitur: dicitur enim Luc. 1, 28, beatae Virgini: *Ave, gratia plena;* dicitur etiam Act. 6, 8: *Stephanus plenus gratia et fortitudine.* Ergo plenitudo gratiae non est propria Christo.

2. Praeterea, illud quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo. Sed plenitudo gratiae potest communicari per Christum aliis: dicit enim Apostolus, Ephes. 3, 19: *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Ergo plenitudo gratiae non est propria Christo.

3. Praeterea, status viae proportionari videtur statui patriae. Sed in statu patriae erit quaedam plenitudo; quia *in illa caelesti patria, ubi plenitudo est omnis boni, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter,* ut patet per Gregorium (in hom. de centum Ovib., 34, in Evang., a med. implic.). Ergo in statu viae habetur gratiae plenitudo a singulis hominibus; et ita plenitudo gratiae non est propria Christi.

Sed contra est, quod plenitudo gratiae attribuitur Christo, inquantum est unigenitus a Patre, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum, quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis.* Sed esse unigenitum a Patre est proprium Christo. Ergo et ei proprium est esse plenum gratiae et veritatis.

CONCL. Plenitudo gratiae quantum ad essentiam, et gratiae virtutem comparatione effectuum, Christo propria est: aliis solum tribuitur propter certam intensionem et extensionem gratiae secundum conditionem subjecti.

Respondeo dicendum, quod plenitudo gratiae potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius gratiae; alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiae dicitur esse plenitudo gratiae ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiae et quantum ad essentiam, et quantum ad virtutem; quia scilicet habet gratiam et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus. Et talis gratiae plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subjecti dicitur gratiae plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem: sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum praefixum ei a Deo, secundum illud Ephes. 4, 7: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi;* sive etiam secundum virtutem, inquantum scilicet habet facultatem gratiae ad omnia quae pertinent ad suum officium, sive statum: sicut Apostolus dicebat Ephes. 3, 8: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, illuminare omnes,* etc. Et talis gratiae plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo dicta est plena gratia non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi; nec ad omnes effectus gratiae: sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam; quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut esset scilicet mater Unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum

una est plenior altera, secundum quod aliquis est divinitus praeordinatus ad altiorem vel inferiorem statum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiae quae accipitur ex parte subjecti in comparatione ad id ad quod homo est divinitus praeordinatus: quod quidem est vel aliquid commune, ad quod praeordinantur omnes sancti; vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quaedam plenitudo gratiae est omnibus sanctis communis; ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam aeternam, quae in plena Dei fruitione consistit. Et hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quod illa dona quae sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio, et fruitio, et alia hujusmodi, habent quaedam dona sibi correspondentia in statu viae, quae etiam sunt communia omnibus sanctis. Sunt tamen quaedam praerogativae sanctorum in patria et in via, quae non habentur ab omnibus.

ARTICULUS XI.

Utrum Christi gratia sit infinita. — (3, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2; *et dist.* 19, *art.* 1, *quaest.* 1, *corp.; et Ver. quaest.* 29, *art.* 3; *et op.* 60, *cap.* 3; *et Joan.* 3, *lect.* 6.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa: dicitur enim Joan. 3, 34: *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio*, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Praeterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quae non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiae Christi est infinitus: extendit enim se ad salutem totius humani generis; ipse enim est *propitiatio pro peccatis nostris*, et totius mundi, ut dicitur 1 Joan. 2. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Praeterea, omne finitum per additionem finiti potest pervenire ad quantitatem cujuscumque finiti. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere, quod perveniret ad aequalitatem gratiae Christi: contra quod dicitur Job 28, 17: *Non adaequabitur ei aurum, vel vitrum*, secundum quod Gregorius ibi exponit, lib. 18 Moral. (cap. 27, inter princ. et med.). Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est quod gratia est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum; secundum illud Sap. 11, 21: *Omnia in numero, et pondere, et mensura disposuit.* Ergo gratia Christi non est infinita.

Concl. Gratia unionis in Christo fuit infinita: gratia vero habitualis, ut ens quoddam fuit in anima ejus, finitum quiddam fuit: ut gratia autem in Christo sine mensura fuit, infinita recte dicitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quaest. 1, art, 10, in Christo potest duplex gratia considerari: una quidem est gratia unionis, quae sicut supra dictum est, quaest. 6, art. 6, est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae: et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis: quae quidem potest dupliciter considerari: uno modo, secundum quod est quoddam ens, et sic necesse est quod sit ens finitum: est enim in anima Christi sicut in subjecto; anima autem Christi est creatura quaedam habens capacitatem finitam; unde esse gratiae, cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiae: et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur; quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet; eo quod secundum propositum Dei cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. 1, 6: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo:* sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod dicitur, Pater *non ad mensuram dat Spiritum* Filio, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab aeterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quae est donum infinitum. Unde quaedam Glossa (interl.) dicit ibi: *Ut tantus sit Filius, quantus et Pater.* Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae: quod etiam est donum infinitum. Unde Glossa ord., dicit ibidem: *Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae.* Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quae sunt gratiae. Unde Augustinus hoc exponens, (tract. 14, inter med. et fin.) dicit: *Mensura divisio quaedam donorum est. « Alii enim datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. » Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit.*

Ad secundum dicendum, quod gratia Christi habet infinitum effectum; tum propter infinitatem praedictam gratiae, tum propter unitatem divinae personae, cui anima Christi unita est.

Ad tertium dicendum, quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris, in his quae habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem: unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequare virtutem solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequare gratiam Christi.

ARTICULUS XII.

Utrum gratia Christi potuerit augeri. — (1, *dist.* 35, *quaest.* 5, *art.* 1, *quaest.* 4; *et dist.* 17, *quaest.* 2, *art.* 4, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3; *et dist.* 18, *quaest.* 1. *art.* 3, *corp.; et Isa.* 2, *lect.* 2, *princ.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi fuit finita, ut dictum est art. praec. Ergo potuit augeri.

2. Praeterea, augmentum gratiae fit per vir-

tutem divinam, secundum illud 2 ad Cor. 9, 8: *Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis.* Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse major.

3. Praeterea, Luc. 2, 52, dicitur quod *puer Jesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines.* Ergo gratia Christi potuit augeri.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 14: *Vidimus eum, quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis.* Sed nihil potest esse aut intelligi majus quam quod aliquis sit unigenitus a Patre. Ergo etiam non potest esse vel intelligi major gratia quam illa qua Christus fuit plenus.

Concl. Cum in Christo fuerit omnis gratiae plenitudo, et fuerit simul comprehensor ac viator, impossibile fuit aliquo modo in illo gratiam augeri.

Respondeo dicendum, quod aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter: uno modo ex parte ipsius subjecti; alio modo ex parte ipsius formae. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formae secundum suum modum; sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris; licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formae excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura; sicut si dicamus, quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiae; secundum illud Sap. 2, 21: *Omnia in numero, et pondere, et mensura disposuisti.* Mensura autem unicuique formae praefigitur per comparationem ad suum finem; sicut non est major gravitas quam gravitas terrae, quia non potest esse inferior locus loco terrae. Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi major unio creaturae rationalis ad Deum, quam quae est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiae.

Sic igitur manifestum est quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiae. Sed neque etiam ex parte subjecti; quia Christus secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri et ex parte formae, quia non attingunt summum gratiae gradum, et ex parte subjecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.

Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitae quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis finitae non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formae, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit in 2 de Anima (text. 41), quod *omnium natura constantium est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti.* Et inde est quod quantitati totius non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet quod gratiae Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina licet possit facere aliquid majus et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid majus quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre: cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae, secundum definitionem divinae sapientiae.

Ad tertium dicendum, quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos: et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, inquantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit; et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate, quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat ut se verum hominem demonstraret, et in his quae sunt ad Deum, et in his quae sunt ad homines.

ARTICULUS XIII.

Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem. — (3, *dist.* 13, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 3; *et op.* 2, *cap.* 254; *et op.* 70, *cap.* 3.)

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed haec gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis: dicit enim Augustinus in lib. de Praedest. sanctorum (cap. 15, ante med.): *Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus;* quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.

2. Praeterea, dispositio praecedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quaedam dispositio humanae naturae ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis praecedat.

3. Praeterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo, et aliis hominibus: gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prius est secundum intellectum gratia habitualis quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

Sed contra est quod dicitur Isa. 42, 1: *Ecce servus meus, suscipiam eum;* et postea subditur: *Dedi spiritum meum super eum:* quod quidem pertinet ad donum gratiae habitualis. Unde relinquitur quod susceptio naturae humanae in unitatem personae praecedat gratiam habitualem in Christo.

Concl. Quemadmodum missio Filii natura prior est missione Spiritus sancti; ita gratia unionis secundum quam intelligitur missio Filii, non quidem tempore sed natura, habitualem Christi gratiam praecedit, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra quaest. 2, art. 10, et quaest. 6, art. 6, diximus esse i-

psam gratiam unionis, praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus; et hoc triplici ratione. Primo quidem secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis, est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum charitate datur, est Spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundum ordinem naturae prior est missione Spiritus sancti: sicut ordine naturae Spiritus sanctus procedit a Filio, et a sapientia dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturae habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundo, accipitur ratio hujus ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia Divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis. Unde dicitur Ezech. 43, 2: *Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splendebat a majestate ejus.* Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertio, ratio hujus ordinis sumi potest, ex fine gratiae: ordinatur enim ad bene agendum; actiones autem sunt suppositorum et individuorum: unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra dictis patet, quaest. 4, art. 2. Et ideo gratia unionis secundum intellectum praecedit gratiam habitualem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem: et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus; quia utrumque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut dispositio in via generationis praecedit perfectionem, ad quam disponit, in his quae successive perficiuntur; ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis jam consecutus est; sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis est effectus profluens a forma ignis jam praeexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personae Verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit (in Enchir., cap. 40), quod *gratia est quodammodo Christo homini naturalis.*

Ad tertium dicendum, quod commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis; sed in his quae sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiae habitualis; sed est supra omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi; quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo ejus quod est commune.

QUAESTIO VIII.

DE GRATIA CHRISTI, SECUNDUM QUOD EST CAPUT ECCLESIAE.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum Christus sit caput Ecclesiae; 2.° utrum sit caput hominum quantum ad corpora vel solum quantum ad animas; 3.° utrum sit caput omnium hominum; 4.° utrum sit caput angelorum; 5.° utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis; 6.° utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo; 7.° utrum diabolus sit caput omnium malorum; 8.° utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus sit caput Ecclesiae. — (*Inf., quaest.* 48, *art.* 1, *corp.; et quaest.* 49, *art.* 1, *corp.; et* 3, *dist.* 13, *quaest.* 2, *art.* 1; *et Ver. qu.* 29, *art.* 3, *corp., fin., et art.* 4, *et art.* 5, *corp.; et op.* 2, *cap.* 213; *et opusc.* 60, *cap.* 3; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 1; *et Ephes.* 1)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiae. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine: quia, sicut Augustinus dicit (in lib. 1 de Trin., cap. 12, et lib. 13, cap 26), *nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum sanctum; sed solum in quantum est Deus.* Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiae.

2. Praeterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus, secundum illud 1 Corinth. 11, 3: *Caput Christi Deus.* Ergo ipse Christus non est caput.

3. Praeterea, caput in homine est quoddam particulare membrum, influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiae. Ergo non est Ecclesiae caput.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 22: *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam.*

Concl. Ut Ecclesia per similitudinem corpus, ita Christus hujus corporis caput recte dicitur, tum propter gratiae quam habuit sublimitatem ac perfectam plenitudinem, tum etiam propter influendi virtutem.

Respondeo dicendum, quod sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet Rom. 12, et 1 ad Corinth. 12, ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis: in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem quidem; quia caput est prima pars hominis incipiendo a superiori: et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ezech. 16, 25: *Ad omne caput viae aedificasti signum prostitutionis tuae.* Perfectionem autem; quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in caeteris membris sit solus tactus: et inde est quod dicitur Isa. 9, 15: *Senex et honorabilis ipse est caput.* Virtutem vero; quia virtus et motus caeterorum membrorum, et gubernatio

corum in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem: unde et rector dicitur caput populi, secundum illud 1 Reg. 15, 17: *Nonne cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es?* Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore; quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. 8, 29: *Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum plenum gratiae et veritatis*, ut etiam supra ostensum est, quaest. praec., art. 9. Tertio, virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Et sic patet quod Christus convenienter dicitur Ecclesiae caput.

Ad primum ergo dicendum, quod dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo secundum quod est Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo; inquantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus; et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, ut pote gratiam in nobis causantes; et per meritum, et per efficaciam quamdam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum sanctum, secundum illud Gal. 3, 5: *Qui tribuit vobis Spiritum*; etc.

Ad secundum dicendum, quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis; sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis; sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis: et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet supra se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse Christus sit caput Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod caput habet manifestam eminentiam respectu caeterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quamda influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus praefertur.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas. — (3, *dist.* 13, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3; *et Ver. quaest.* 29, *art.* 4, *ad* 1; *et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit caput hominum quo ad corpora. Christus enim dicitur caput Ecclesiae, inquantum influit spiritualem sensum et motum gratiae in Ecclesiam. Sed hujus spiritualis sensus et motus capax non est corpus. Ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.

2. Praeterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium: quod est inconveniens.

3. Praeterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth. 1 et Luc. 3. Sed caput est primum inter caetera membra, ut dictum est art. praec., ad 3. Ergo Christus non est caput Ecclesiae quantum ad corpora.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 3, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.*

Concl. Tota humanitas Christi in omnes influit homines, et quantum ad animam, et quantum ad corpus; illud quidem principaliter, hoc vero secundario.

Respondeo dicendum, quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma ejus et motor: et in quantum quidem est forma ejus, recipit ab anima vitam, et caeteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem; in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae. Sic ergo dicendum est quod habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est conjuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est, quaest. 6, art. 1. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam, et quantum ad corpus; sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus: uno modo inquantum membra corporis exhibentur arma justitiae in anima existenti per Christum, ut Apostolus dicit Rom. 6; alio modo in quantum vita gloriae ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. 8, 2. *Qui suscitavit Christum Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum ejus in vobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod sensus spiritualis gratiae non pervenit quidem ad corpus primo et principaliter, sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud 1 ad Corinth. 15, 22: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.*

ARTICULUS III.

Utrum Christus sit caput omnium hominum. — (*Inf., quaest.* 13, *art.* 3, *corp.; et quaest.* 19, *art.* 4, *corp., et ad* 1; *et* 3, *dist.* 13, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2 *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiae, quae est corpus Christi, ut dicitur Ephes.

1. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Praeterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5, 25, quod *Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, ut ipse exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi.* Sed multi sunt etiam fideles, in quibus invenitur macula, aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.

3. Praeterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum sicut umbra ad corpus, ut dicitur Coloss. 2. Sed patres veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundum illud Hebr. 8, 5: *Qui exemplari et umbrae deserviunt caelestium.* Non ergo pertinebant ad corpus Christi; et ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est quod dicitur 1 Timoth. 4, 10: *Est Salvator omnium hominum, et maxime fidelium:* et 1 Joan. 2, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi.* Salvare autem homines et propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

Concl. Quamquam non eodem modo, omnium tamen hominum Christus caput est.

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul; membra autem corporis mystici non sunt omnia simul: neque quantum ad esse naturae, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse gratiae, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent, postmodum habituri, aliis eam jam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quaedam tamen sunt in potentia, quae nunquam reducuntur ad actum; quaedam vero sunt quae quandoque reducuntur ad actum: et hoc secundum triplicem gradum: quorum primus est per fidem, secundus per charitatem viae, tertius per fruitionem patriae.

Sic ergo dicendum est, quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo, eorum qui actu uniuntur ei per charitatem; tertio, eorum qui actu uniuntur ei per fidem; quarto vero eorum qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem; quinto vero eorum qui in potentia sunt ei uniti, quae nunquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati: qui tamen ex hoc saeculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate.

Ad secundum dicendum, quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae: in quo *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus*, ut dicitur 1 Joan. 1, 8. Sunt tamen quaedam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem charitatis; qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter: nisi forte imperfecte per fidem informem, quae unit Christo secundum quid et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiae. *Fides* enim *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacobi 2, 20. Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitae, qui est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum, quod sancti patres non insistebant sacramentis legalibus tamquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, inquantum est imago, et in rem, ut patet per Philosophum, in lib. de Memor. et Reminisc. (cap. 2, a med.). Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eamdem, qua et nos in ipsum ferimur: et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus sit caput angelorum. -- (3, *dist.* 13, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1; *et* 4, *dist.* 9, *qu.* 1, *art.* 2, *quaest.* 5, *corp.*; *et dist.* 49, *quaest.* 4, *art.* 4, *ad* 5; *et Ver. quaest.* 29, *art.* 4, *corp.*, *et ad* 5; *et opusc.* 2, *cap.* 222; *et* 1 *Corinth.* 11, *et Ephes.* 1, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput angelorum. Caput enim et membra sunt unius naturae. Sed Christus, secundum quod est homo, non est conformis in natura cum angelis, sed solum cum hominibus: quia, ut dicitur Hebr. 2, 16, *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

2. Praeterea, illorum Christus est caput, qui pertinent ad Ecclesiam, quae est corpus ejus, ut dicitur Ephes. 1. Sed angeli non pertinent ad Ecclesiam: nam Ecclesia est congregatio fidelium; fides autem non est in angelis: non enim ambulant per fidem, sed per speciem; alioquin peregrinarentur a Domino, secundum quod Apostolus argumentatur 2 ad Cor. 5. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

3. Praeterea, Augustinus dicit super Joannem (tract. 19, a med. et tract. 23, ante med.), quod sicut *Verbum* quod *erat in principio apud Patrem*, vivificat animas; ita *Verbum caro factum* vivificat corpora, quibus angeli carent. Sed *Verbum caro factum* est Christus, secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non influit vitam angelis; et ita secundum quod homo, non est caput angelorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Coloss. 2, 10: *Qui est caput omnis principatus et potestatis:* et eadem ratio est de angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput angelorum.

Concl. Cum homines et Angeli ad gloriae divinae fruitionem ordinentur, sicut hominum ita et angelorum caput, Christus recte appellatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 huj. quaest. ad 2, ubi est unum corpus necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum distinctos actus, sive officia. Manifestum est autem, quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput; quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli; et de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli: dicitur enim Ephes. 1, 20, quod *constituit eum*, scilicet Christum, Deus Pater *ad dexteram suam in caelestibus supra omnem Potestatem, Principatum, et Virtutem, et Dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro: et omnia subjecit sub pedibus ejus.* Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. Unde et Matth. 4, 2, legitur, quod *accesserunt angeli, et ministrabant ei.*

Ad primum ergo dicendum, quod influentia Christi super homines principaliter quidem est quantum ad animas; secundum quas homines conveniunt cum angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia, secundum statum viae, est congregatio fidelium; sed, secundum statum patriae, est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum quamdam assimilationem causae ad effectum; prout scilicet res corporalis agit in corpus, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturae, scilicet divinae, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

ARTICULUS V.

Utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis. — (3, *dist.* 13, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 1 *et* 2; *et* 4, *dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2; *ad* 3; *et Ver. quaest.* 20, *art.* 2, *corp., fin., et ad* 6; *et opusc.* 2, *cap.* 214 *et* 215; *et Joan.* 3, *lect.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiae, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus, Rom. 5, 15: *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adae, et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quae est propria ipsius Christi; et alia est gratia ejus, inquantum est caput Ecclesiae, quae ab ipso ad alios derivatur.

2. Praeterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia ejus personalis, scilicet ad sanctificationem illius animae, et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia ejus, inquantum est caput Ecclesiae.

3. Praeterea, sicut supra dictum est, qu. 6, art. 6, in Christo distinguitur triplex gratia; scilicet gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. Sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis. Ergo etiam est alia a gratia capitis.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Secundum hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc quod habuit plenitudinem gratiae, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiae habuit, secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est, quaest. 7, art. 9. Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

Concl. Eadem secundum essentiam est gratia Christi personalis, qua anima ejus justificata est, cum illa, secundum quam totius Ecclesiae caput est, alios justificans; quamquam secundum rationem diversam.

Respondeo dicendum, quod, quia unumquodque agit, inquantum est ens actu, oportet quod idem sit actus quo aliquid est actu, et quo agit; sicut idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia. Cum enim agens sit praestantius patiente, ut Augustinus dicit (12 super Gen. ad litt., cap. 16, circ. med.), et Philosophus (in 3 de Anima, text. 19), oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quamdam. Dictum est autem supra, art. 1 huj. quaest. 7, art. 9, quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam: et ideo ex illa eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata; et gratia ejus, secundum quam est caput Ecclesiae justificans alios; differt tamen secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturae, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrupit naturam: qua corruptione mediante peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturae, alia personae, sicut in Adam distinguitur peccatum naturae et personae.

Ad secundum dicendum, quod diversi actus quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiae, qui est sanctum facere formaliter habentem, est

ratio justificationis aliorum, quae pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per hujusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum, quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum; gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus; non autem gratia unionis: quamvis personalis gratia possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quamdam ad unionem; et secundum hoc una per essentiam est gratia unionis, et gratia capitis, et gratia singularis personae, sed differens sola ratione.

ARTICULUS VI.

Utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo. — (Inf., art. 7, corp.; et Ver. quaest. 29, art. 4, corp.; et 1 Cor. 11.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod esse caput Ecclesiae non sit proprium Christo. Dicitur enim 1 Reg. 15, 17: *Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Sed una est Ecclesia in novo et veteri Testamento. Ergo videtur quod eadem ratione aliquis alius homo, praeter Christum, poterit esse caput Ecclesiae.

2. Praeterea, ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiae, quod gratiam influit Ecclesiae membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis praebere, secundum illud Ephes. 4, 29: *Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat; sed si quis bonus est ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus.* Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse Ecclesiae caput.

3. Praeterea, Christus ex eo quod praeest Ecclesiae, non solum dicitur caput, sed etiam pastor et fundamentum Ecclesiae. Sed non sibi solum Christus retinuit nomen Pastoris, secundum illud 1 Pet. 5, 4: *Cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam;* nec etiam nomen fundamenti, secundum illud Apoc. 21, 14: *Murus civitatis habens fundamenta duodecim.* Ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

Sed contra est quod dicitur Coloss. 2, 19: *Caput* Ecclesiae est, *ex quo corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.* Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiae.

Concl. Esse caput ecclesiae secundum interiorem influxum, proprium est Christo: secundum gubernationem vero exteriorem, commune est Christo cum aliis esse caput ecclesiae.

Respondeo dicendum, quod caput in alia membra influit dupliciter: uno modo quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad caetera membra: alio modo secundum quamdam exteriorem gubernationem; prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo; cujus humanitas ex hoc quod est Divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi; sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire: et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae, secundum illud Amos 6, 1: *Optimates capita populorum;* differenter tamen a Christo. Primo quidem quantum ad hoc quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum, et tempus, et statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut Episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiae, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, quia Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate; alii vero dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi, secundum illud 2 ad Cor. 2, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi propter vos in persona Christi;* et secundum illud 2 ad Cor. 5, 20: *Pro Christo legatione fungimur, tamquam Deo exhortante per nos.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligitur, secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout dicitur rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quod homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea quae sunt gratiae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (super Joan. tract. 46, in med.), *si praepositi Ecclesiae pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris?* Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, inquantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem, (tract. 47, inter prin. et med.), dicit, *pastorem esse dedit membris suis; ostium vero nemo nostrum se dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit.* Et hoc ideo quia in ostio importatur principalis auctoritas, inquantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum; et ipse solus Christus est *per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus*, Rom. 5, 2; per alia vero nomina praedicta potest importari auctoritas non solum principalis, sed etiam secundaria.

ARTICULUS VII.

Utrum diabolus sit caput omnium malorum. (Inf., art. 8, corp.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet quod influat sensum et motum in membra, ut dicit quaedam Glossa (Petri Lomb.) super illud ad Ephes. 1: *Ipsum dedit caput*, etc. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Praeterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a diabolo: quod quidem manifestum est de peccatis daemonum qui non ex persuasione alterius peccaverunt: similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit: dicitur enim in lib. de eccles. Dogmatibus, cap. 82: *Non omnes cogitationes nostrae malae semper diaboli instinctu excitantur; sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt.* Ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Praeterea, unum caput uni corpori praeficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniatur: quia malum malo contingit esse contrarium: et contingit etiam ex

diversis defectibus, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom. (part. 4, inter med. et fin. lect. 22). Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.

Sed contra est quod super illud Job 18: *Memoria illius pereat de terra*, dicit Glossa (ord. Gregor., lib. 14 Moral., cap. 11, in princip.): *De unoquoque iniquo dicitur, ut ad caput, idest, ad diabolum, revertatur.*

Concl. Diabolus caput est omnium malorum, quantum ad exteriorem gubernationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., caput non solum interius influit in membra, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput alicujus multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem; et sic est Christus caput Ecclesiae, ut dictum est art. praec.: vel secundum exteriorem gubernationem; et sic quilibet Princeps vel Praelatus est caput multitudinis sibi subjectae.

Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum. Nam, ut dicitur Job 41, 25, *Ipse est rex super universos filios superbiae.* Pertinet autem ad gubernatorem, ut eos quos gubernat, ad suum finem adducat. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturae a Deo: unde et a principio hominem ab obedientia divini praecepti removere tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis in quantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Jer. 2, 20: *A saeculo confregisti jugum, rupisti vincula, et dixisti: Non serviam.* In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt; et ex hoc dicitur eorum caput.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet diabolus interius non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum diceudum, quod gubernator non semper suggerit singulis subjectis ut suae voluntati obediant; sed proponit omnibus signum suae voluntatis, ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propria sponte: sicut patet in duce exercitus, cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui ab initio peccat, ut dicitur 1 Joan. 3, propositum est omnibus ad sequendum: quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, inquantum ipsum imitantur, secundum illud Sap. 2, 24: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

Ad tertium dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ab invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

ARTICULUS VIII.

Utrum antichristus possit etiam dici caput omnium malorum. — (2-2, *quaest.* 84, *art.* 3 *et* 4; *et* 3, *dist.* 13, *quaest.* 2, *art.* 1, *corp.; et Verit. quaest.* 29, *art.* 4, *corp.; et Mal. quaest.* 8, *art.* 1, *corp.; et op.* 2, *cap.* 223; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo antichristus est eorum caput.

2. Praeterea, antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo antichristus non est caput malorum.

3 Praeterea, caput habet influentiam in membra. Sed antichristus nullam habet influentiam in malos qui eum praecesserunt. Ergo antichristus non est caput malorum.

Sed contra est quod Job 21, super illud: *Interrogate quemlibet de viatoribus*, dicit Glossa (ord. Greg. lib. 15 Moral. cap. 36, parum a princ.) *Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subita ad omnium iniquorum caput* (antichristum) *verba convertit.*

Concl. Antichristus omnium malorum hominum caput est: non quidem secundum ordinem temporis, vel virtutem influendi, sed secundum malitiae perfectionem.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., in capite naturali tria inveniuntur: scilicet ordo, perfectio, et virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur antichristus esse malorum caput, quasi ejus peccatum praecesserit, sicut praecessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi: etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam ejus malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quod dicatur caput omnium malorum propter malitiae perfectionem. Unde super illud 2 ad Thess. 2: *Ostendens se, tamquam sit Deus*, dicit Glossa (ord. Haym.): *Sicut in Christo omnis plenitudo Divinitatis inhabitavit, ita in antichristo omnis malitiae plenitudo;* non quidem ita quod humanitas ejus sit assumpta a diabolo in unitatem personae, sicut humanitas Christi a Filio Dei; sed quia diabolus suam malitiam eminentius ei influet suggerendo quam omnibus aliis. Et secundum hoc omnes alii mali qui praecesserunt, sunt quasi quaedam figura antichristi, secundum illud 2 ad Thess. 2, 7: *Mysterium jam operatur iniquitatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus et antichristus non sunt duo capita, sed unum: quia antichristus dicitur esse caput, inquantum plenissime invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde super illud, 2 ad Thess. 2: *Ostendens se, tamquam sit Deus*, dicit Glossa (ord. Haym.): *In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est rex super omnes filios superbiae.* Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem: quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in lib. de eccles. Dogm. (cap. 83); sed per malitiae effectum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiae, uti supra dictum est, art. 1 huj. quaest. ad 2, ita antichristus est membrum diaboli, et tamen est caput malorum.

Ad tertium dicendum, quod antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiae, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quasi malitiam suam

ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere, cum illud perfecerit.

QUAESTIO IX.

DE SCIENTIA CHRISTI IN COMMUNI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de scientia Christi: circa quam duo consideranda sunt. Primo quam scientiam Christus habuerit. Secundo de unaquaque scientiarum ipsius.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam; 2.° utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores; 3.° utrum habuerit scientiam inditam vel infusam; 4.° utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam. — (3, *dist.* 14, *art.* 1, *quaest.* 1; *et Verit. quaest.* 20, *art.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 214.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia praeter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quod in eo esset alia scientia.

2. Praeterea, lux minor per majorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam, sicut lux minor ad majorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quam divina.

3. Praeterea, unio humanae naturae ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet, qu. 2, art. 2. Ponitur autem in Christo secundum quosdam quaedam scientia unionis; per quam scilicet Christus ea quae ad mysterium Incarnationis pertinent, plenius scivit quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quod in Christo non sint duae scientiae, sed una tantum scientia, pertinens ad utramque naturam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (in libro de Incarnat., cap. 7, a med.): *Deus in carne perfectionem naturae assumpsit humanae: suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum.* Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.

Concl. Necesse fuit, ratione humanae naturae quae in Christo perfecta fuit, fuisse in eo aliquam aliam scientiam, praeter scientiam divinam.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quaest. 5, Filius Dei humanam naturam integram assumpsit; idest, non solum corpus, sed etiam animam; non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam creatam, propter tria. Primo quidem propter animae perfectionem. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda; est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum; et tamen possibile est in ea scribi propter (1) intellectum possibilem, quo est omnia fieri, ut dicitur in 3 de Anima, text. 18. Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quae esset propria perfectio ejus. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam praeter scientiam divinam: alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundo, quia cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in 1 de Caelo (text. 17), frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundum illam: quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animae humanae naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia: scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit; quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est, quaest. 5. Et ideo in sexta synodo (Costantinop. III, gener. 6, act. 4, in epist. Agath. Pp. ad Imp.), damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quae est ipsa Dei essentia: Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus 12 Metaph. (text. 39). Unde hic actus non potuit esse animae humanae Christi, cum sit alterius naturae. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia praeter divinam, nihil cognovisset: et ita fuisset frustra assumpta; cum omnis res sit propter suam operationem.

Ad secundum dicendum, quod si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offuscatur per majus; sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina, ita quod majus sit in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae, quae est *lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan. 1, 9.

Ad tertium dicendum, quod ex parte unitorum ponitur scientia in Christo et quantum ad naturam divinam, et quantum ad humanam; ita quod propter unionem secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est, quaest. 3, art. 1, in arg. et responsionib., et art. 6 arg. Sed ex parte ipius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale; scientia autem non convenit personae nisi ratione alicujus naturae.

ARTICULUS II.

Utrum Christus habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores. — (*Inf.*, *art.* 3, *corp.*, *et opusc.* 2, *cap.* 217).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundum illud psal. 35,

(1) Ita cum Mss. theologi et Nicolai. Al., *per.*

10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Sed Christus non habuit lumen divinum tamquam participatum, sed ipsam Divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Coloss. 2, 9: *In Christo inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter.* Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.

2. Praeterea, scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona, secundum illud psal. 64, 5: *Beatus quem elegisti et assumpsisti.* Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Praeterea, scientia duplex homini competit: una secundum suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quae in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra ejus naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo altior, scilicet scientia divina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed contra, scientia beatorum in Dei cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo, secundum illud Joan. 8, 55: *Scio eum, et sermonem ejus servo.* Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

Concl. Cum homines per Christi humanitatem ad beatitudinis finem perducantur, oportuit beatam cognitionem, quae in Dei visione consistit, excellentissime homini Christo convenire.

Respondeo dicendum, quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu: oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit; et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Hebr. 2, 10: *Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Et ideo oportuit quod cognitio beata in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret; quia semper causam oportet esse potiorem causato.

Ad primum ergo dicendum, quod divinitas unita est humanitati Christi, secundum personam, non secundum essentiam vel naturam; sed cum unitate personae remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quae est pars humanae naturae, per aliquod lumen participatum a natura divina, perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus; sed praeter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quamdam beatitudinem creatam, per quam anima ejus in ultimo fine humanae naturae constitueretur.

Ad tertium dicendum, quod visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta, ut supra dictum est (in corp. art.). Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animae humanae.

ARTICULUS III.

Utrum Christus habuerit scientiam inditam vel infusam. — (*Inf., qu.* 12, *art.* 1, *corp.; et* 3, *dist.* 14, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 3; *et Ver. quaest.* 20, *art.* 2, *corp. fin., et art.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 216.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit alia scientia indita vel infusa praeter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam sicut imperfectum ad perfectum. Sed praesente cognitione perfecta, excluditur cognitio imperfecta; sicut manifesta visio faciei excludit aenigmaticam visionem fidei, ut patet 1 ad Cor. 13. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est art. praec., videtur quod non potuerit in eo esse alia scientia indita.

2. Praeterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem; sicut opinio, quae est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quae est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio; sicut habito termino, non est necessarius motus. Cum ergo cognitio quaecumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum; videtur quod cum Christus habuerit cognitionem beatam, non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Praeterea, sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem, et aliam minus perfectam. Ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem et aliam minus perfectam: et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Coloss. 2, 3, qu od in Christo *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.*

Concl. Cum anima Christi perfecta fuerit; praeter divinam et increatam scientiam, quae fuit in Christo, necessarium fuit esse scientiam inditam, vel infusam animae ejus; qua res ipsi notae fierent, ut sunt in propria natura per species intelligibiles, humanae menti proportionatas; hoc enim ad perfectionem animae Christi pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., decebat ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles, quae sunt quaedam formae completivae ipsius, ut patet ex his quae dicuntur in 3 de Anima (text. 32 et 38). Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, inquantum per Verbum Dei animae Christi sibi personaliter unitae, impressae sunt species intelligibiles ad omnia ad quae intellectus possibilis est in potentia: sicut etiam per Verbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum (2 super Gen. ad litt., cap. 8). Et ideo sicut in angelis secundum eumdem

Augustinum, 4 sup. Gen. ad litt. (cap. 22, 24 et 30), ponitur duplex cognitio: una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita praeter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum, et res in Verbo: et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas.

Ad primum ergo dicendum, quod visio imperfecta fidei in sui ratione includit oppositum manifestae visionis, eo quod de ratione fidei est quod sit de non visis, ut in secunda parte dictum est, 2-2, quaest. 1, art. 4. Sed cognitio quae est per species inditas non includit aliquid oppositum cognitioni beatae. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

Ad secundum dicendum, quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter. Uno modo sicut via ducens ad perfectionem; alio modo sicut effectus a perfectione procedens: per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formae. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam quae per demonstrationem acquiritur: qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quae est per causam: quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

Ad tertium dicendum, quod cognitio beata non fit per speciem, quae sit similitudo divinae essentiae, vel eorum quae in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, qu. 12, art. 2: sed talis cognitio est ipsius divinae essentiae immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatae sicut intelligibile intelligenti: quae quidem essentia divina est forma excedens proportionem cujuslibet creaturae. Unde nihil prohibet quin cum hac forma superexcedente simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatae suae naturae.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam. — (*Inf., qu.* 12, *art.* 2, *et qu.* 15, *art.* 8; *et opusc.* 2, *cap.* 215; *et* 3, *dist.* 14, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* 5, *ad* 3; *et* 18, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 5; *et Verit. quaest.* 20, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quicquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam: non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur: dicitur enim Joan. 7, 15: *Mirabantur Judaei dicentes: Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Praeterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animae Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est art. praec. Ergo non potuerunt supervenire ejus animae aliquae species acquisitae.

3. Praeterea, in eo qui jam habet habitum scientiae, per ea quae a sensu accipit, non acquiritur novus habitus (1) (quia sic duae formae ejusdem speciei simul essent in eodem): sed habitus qui prius inerat, confirmatur et augetur. Ergo cum Christus habuerit habitum scientiae inditae, non videtur quod per ea quae sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed contra est quod Hebr. 5, 8, dicitur: *Cum esset Filius Dei, didicit ex his quae passus est, obedientiam:* Glossa (interl. Haym.), *idest, expertus est.* Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quae est scientia acquisita.

Concl. Cum in anima Christi fuerit intellectus agens, cujus propria operatio est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus; praeter scientiam inditam vel infusam animae Christi, fuit etiam in illo scientia acquisita lumine naturali intellectus agentis, per abstractionem scilicet a phantasmatibus.

Respondeo dicendum, quod, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. qu., nihil eorum quae Deus in nostra natura plantavit, defuit humanae naturae assumptae a Dei Verbo. Manifestum est autem, quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi fuit non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra faciunt, ut Philosophus dicit in 1 de Caelo (text. 31, et lib. 2, text. 59), multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in 2 de Caelo (text. 17). Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus: unde dicitur in 3 de Anima (text. 18), quod intellectus agens est *quo est omnia facere* (2). Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerint aliquae species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu possibili ejus receptae; quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant.

Et ideo quamvis aliter alibi scripserim, 3 Sent., qu. 3, art. 3, quaest. 5, dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causae agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est animae humanae connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animae secundum lumen desuper infusum; qui modus cognoscendi est proportionatus naturae angelicae. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est qu. 12, art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo; modus qui est per inventionem, est praecipuus; modus autem qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur in 1 Ethic. (cap. 4, in fin.): *Ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit; bonus autem rursus et ille qui*

(1) Sic intellige, transposita constructione: *in eo qui jam habet habitum scientiae non acquiritur novus habitus per ea quae a sensu accipit.*

(2) Per oppositum ad possibile *quo est omnia fieri.*

bene dicenti obedit. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam; praesertum cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Joel. 2: *Laetamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiae.*

Ad secundum dicendum, quod humana mens duplicem habet respectum: unum quidem ad superiora; et secundum hunc respectum anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus ejus est ad inferiora, idest, ad phantasmata, quae sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur; non quia prima plenitudo menti humanae sufficeret secundum se ipsam, sed oportebat eam perfici etiam secundum comparationem (1) ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quod alia ratio est de habitu acquisito et de habitu infuso; nam habitus scientiae acquiritur per comparationem humanae mentis ad phantasmata, unde secundum eamdem rationem non potest alius habitus iterato acquiri; sed habitus scientiae infusae est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

QUAESTIO X.

DE SCIENTIA BEATA ANIMAE CHRISTI

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualibet praedictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte, qu. 14 restat nunc dicendum de aliis tribus: primo de scientia beata; secundo de scientia indita; tertio de scientia acquisita.

Sed quia etiam de scientia beata, quae in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte, qu. 12; hic illa sola videntur dicenda quae proprie pertinent ad animam Christi.

Circa hoc ergo quaeruntur quatuor; 1.° utrum anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam; 2.° utrum in Verbo cognoverit omnia; 3.° utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita; 4.° utrum videat Verbum sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam. — (3, *dist.* 14, *art.* 2, *qu.* 1 *et* 2; *et Ver. qu.* 20, *art.* 4, *et* 5, *corp.*, *et qu.* 2, *art.* 1, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 216; *et* 1 *Timoth.* 6, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus, lib. 1 de summo Bono, cap. 3, quod *Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto.* Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui quae est sanctae Trinitati propria. Hujusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

2. Praeterea, majus est uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem. Sed sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 6, circ. med.), *tota divinitas in una personarum est unita humanae naturae in Christo.* Multo ergo magis tota natura divina videtur ab anima Christi: et ita videtur quod anima Christi comprehenderit divinam essentiam.

3. Praeterea, illud quod convenit Filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam, ut Augustinus dicit in 1 de Trin. (implic. cap. 13). Sed comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam; et ita videtur quod anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83, QQ. (qu. 14, in princ.): *Quod se comprehendit, finitum est sibi.* Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.

Concl. Anima Christi, cum creatura fuerit atque finita, nullo modo comprehendit Verbum, vel divinam essentiam increatam atque infinitam.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, qu. 2, art. 1 et 6, sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietas utriusque naturae inconfusa permanserit; ita scilicet quod *increatum manserit increatum, et creatum manserit infra limites creaturae,* sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 3, ad fin., et cap. 4). Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in prima parte ostensum est, qu. 12, art. 1, 4 et 7, eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod homo assumptus connumeratur (1) divinae Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimae cognitionis prae caeteris creaturis.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam in unione, quae est secundum esse personale, natura humana comprehendit Dei Verbum sive naturam divinam; quae quamvis tota unita fuerit humanae naturae in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (136, al. 3, aliquant. a princ.): *Scire te volo, non hoc christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni, ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit.* Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit; quia non totaliter eam videt, id est non ita perfecte sicut visibilis est, ut in prima parte expositum est, quaest. 12, art. 7.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis; secundum quam omnia quae dicuntur de Filio Dei secundum divinam naturam, etiam dicuntur de filio hominis propter identitatem suppositi. Et secundum hoc vere potest dici quod filius hominis est comprehensor divinae essentiae, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam: per quem etiam modum potest dici quod filius hominis est creator.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., *conformationem.*

(1) Al., *conformatur.*

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia. — (3, dist. 12, quaest. 1, art. 2, et art. 4, ad 3 et 4; et Ver. quaest. 8, art. 4, corp., et quaest. 20, art. 4 et 5; et quol. 3, quaest. 2, art. 1, corp.; et opusc. 2, cap. 216, et opusc. 9, quaest. 81.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marci 13, 32: *De die autem illa nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater.* Non ergo omnia scit in Verbo.

2. Praeterea, quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo quam anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem sensibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia quae scit Verbum, sequeretur quod scientia animae Christi aequaretur scientiae divinae, creatum videlicet increato: quod est impossibile.

Sed contra est quod super illud Apocal. 5: *Dignus est agnus qui occisus est, accipere divinitatem et sapientiam*, Glossa ord. dicit, *idest omnium cognitionem.*

Concl. Anima Christi omnia novit in Verbo proprio, quae quocumque modo sunt, fuerunt, vel erunt, et quaecumque sunt in potentia creaturae; non tamen omnia in eo cognovit, quae sunt in potentia Dei creantis: hoc enim esset comprehendere divinam virtutem atque essentiam.

Respondeo dicendum, quod cum quaeritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly *omnia* potest dupliciter accipi: uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus quae quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, inquantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium judex constitutus a Deo, *quia filius hominis est*, ut dicitur Joan. 5; et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est judex: ita ut quod de eo dicitur Joan. 2, 25: *Ipse enim sciebat quid esset in homine*, possit intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animae ejus, quam habet in Verbo. Alio modo ly *omnia* potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quaecumque sunt in potentia, nunquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina: et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam. Virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem omnium in quae potest. Quaedam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturae: et hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo; comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam, et per consequens potentiam et virtutem et omnia quae sunt in potentia creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius non quantum ad scientiam animae quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est quaest. 9, art. 1, sed quantum ad divinam cognitionem Filii, quem ponebant esse minorem Patre quantum ad scientiam. Sed istud stare non potest: quia per Verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Joan. 1, et inter alia facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam judicii, quia non fac it scire: interrogatus enim super hoc ab Apostolis Act. 1, hoc eis noluit revelare; sicut e contrario legitur Genesis 22, 12: *Nunc cognovi quod timeas Deum*, idest nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire: quia hujusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde in hoc ipso quod dicitur *nisi Pater,* datur intelligi quod Filius cognoscit; et non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam: quia ut Chrysostomus argumentatur (hom. 78, in Matth., aliquant. a princ.), si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat judicare, quod est majus, multo magis datum est ei scire quod minus est, scilicet tempus judicii. Origenes tamen (tract. 30 in Matth., vers. fin.), hoc exponit de Christo secundum corpus ejus quod est Ecclesia quae hoc tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de filio naturali.

Ad secundum dicendum, quod Deus intantum perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quod eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solum quae sunt in actu secundum quodcumque tempus, quae dicitur cognoscere scientia visionis; sed etiam omnia quaecumque ipse facere potest, quae dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in 1 habitum est, quaest. 14, art. 9. Scit ergo anima Christi omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis; non tamen omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae: et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

Ad tertium dicendum, quod quantitas scientiae non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animae Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiae visionis, quam Deus habet in seipso, quantum ad numerum scibilium; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animae Christi: quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi: licet, absolute loquendo, scientia divina excedat scientiam animae Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita. — (*Part.* 1, *quaest.* 14, *art.* 12; *et* 3, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 4, *ad* 2; *et Verit. quaest.* 20, *art.* 4, *corp., et ad* 1, 2 *et* 5; *et quol.* 3, *quaest.* 2, *art.* 1; *et op.* 9, *quaest.* 81.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in 3 Physic. (text. 63), quod *infinitum est cujus quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra accipere.* Impossibile autem est definitionem a definito separari; quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.

2. Praeterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animae Christi non potest esse infinita; est enim capacitas ejus finita, cum sit creata. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animae Christi, ut dictum est art. praec. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

Sed contra, anima Christi cognoscit totam suam potentiam et omnia in quae potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud 1 Joan. 2, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi.* Ergo anima Christi cognoscit infinita.

Concl. Anima Christi non cognoscit infinita in actu, cum ea non sint: cognoscit autem in Verbo infinita in potentia, quasi quadam scientia simplicis intelligentiae, non autem scientia visionis.

Respondeo dicendum, quod scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens: uno modo simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in 9 Metaph., (text. 20), unumquodque cognoscitur, secundum quod est in potentia; scientia primo et principaliter respicit ens actu, secundario autem respicit ens in potentia: quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cujus potentia existit.

Quantum igitur ad primum modum scientiae, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu; etiamsi accipiantur omnia quaecumque sunt in actu, secundum quodcumque tempus; eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus non solum eorum quae sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium.

Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita; scit enim, ut dictum est art. praec., omnia quae sunt in potentia creaturae. Unde cum in potentia creaturae sint infinita, per hunc modum scit infinita quasi quadam scientia simplicis intelligentiae, non autem scientia visionis.

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum, sicut in prima parte dictum est, quaest. 7, art. 1, dupliciter dicitur: uno modo secundum rationem formae; et sic dicitur infinitum negative, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subjectum, in quo recipiatur: et hujusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturae: sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum rationem materiae: quod quidem dicitur privative, ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere: et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia scilicet est quasi materia cum privatione formae, ut dicitur 3 Phys. text. 65. Omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic ergo si hujusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur. Est enim modus ipsius ut accipiatur pars ejus post partem; ut dicitur in 3 Phys. (text. 62 et 63). Et hoc modo verum est quod ejus quantitatem accipientibus, scilicet parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter et multa unite; ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite: ut sic ea quae sunt in seipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita: inquantum scilicet scit ea non discurrendo per singula, sed in aliquo uno; puta in aliqua creatura, in cujus potentia existunt infinita, et principaliter in ipso Verbo.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum; sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem quae sit secundum longitudinem infinita; secundum latitudinem autem finita. Sic igitur si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundum aliquid, scilicet secundum multitudinem; secundum tamen essentiae rationem haberent finitatem, eo quod omnium essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed id quod est simpliciter infinitum, secundum essentiae rationem, est Deus, ut in 1 parte dictum est, quaest. 7, art. 2. Proprium autem objectum intellectus est *quod quid est,* ut dicitur 3 de Anima (text. 26); ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est art. 1 huj. quaest. Id autem infinitum quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam secundum essentiae rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, inquantum potest de infinitis praedicari.

Ad tertium dicendum, quod id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum. Unde et Philosophus dicit in 1 de Caelo (text. 2 et 3), quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita; sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem.

Quia igitur infinitum non est substantia quaedam, sed accidit rebus quae dicuntur infinitae, ut dicitur in 3 Physic. (text. 37 et 38), sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subjecta, ita necesse est quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique illorum secundum illud subjectum. Est autem quaedam proprietas infiniti quod infinito non sit aliquid majus. Sic igitur si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid majus infinito: et similiter si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscujusque earum partes sunt infinitae. Oportet ergo quod omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid majus in illa linea; tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes etiam infinitae praeter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere: nam species numerorum pariun sunt infinitae, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri pares et impares sunt plures quam pares. Sic igitur dicendum est quod infinito simpliciter et quoad omnia nihil est majus; infinito autem secundum aliquid determinatum non est aliquid majus in illo ordine; potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturae; et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturae. Et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiae: plura tamen scit Deus secundum hunc scientiae vel intelligentiae modum.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi videat Verbum sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura. — (Sup. qu. 9, art. 2, corp.; et inf., qu. 11, art. 5, ad 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non perfectius videat Verbum quam quaelibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi; sicut perfectior est cognitio quae habetur per medium syllogismi demonstrativi, quam quae habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident Verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in 1 parte dictum est, qu. 12, art. 2. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum quam quaelibet alia creatura.

2. Praeterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animae, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam angeli, ut patet per Dionysium 4 cap. cael. Hier. ante med. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum quam angeli.

3. Praeterea, Deus in infinitum perfectius videt Verbum suum quam anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medii possibiles inter modum quo Deus videt Verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt Verbum ipsum. Ergo non est asserendum quod anima Christi perfectius videat Verbum, vel essentiam divinam, quam quaelibet alia creatura.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 1, 20, quod *Deus constituit Christum ad dexteram suam in caelestibus supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro.* Sed in illa caelesti gloria tanto aliquis est superior, quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum quam quaevis alia creatura.

Concl. Anima Christi, cum perfectissime conjuncta fuerit Verbo Dei, scilicet in persona, caeteris quoque creaturis divinam essentiam perfectius et clarius intuetur.

Respondeo dicendum, quod visio divinae essentiae convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei, secundum illud Eccli. 1, 5: *Fons sapientiae, Verbum Dei in excelsis.* Huic autem Verbo Dei propinquius conjungitur anima Christi, quae est unita Verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia: unde dicitur Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenum* non solum *gratiae,* sed etiam *veritatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium; sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est quod etiam inter homines per unum medium unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem quam alius. Et per hunc modum anima Christi, quae abundantiori repletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam quam alii beati, licet omnes ipsam Dei essentiam videant per seipsam.

Ad secundum dicendum, quod visio divinae essentiae excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturae, ut in prima parte dictum est, qu. 12, art. 4. Et ideo gradus in ipsa attenduntur magis secundum ordinem gratiae in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturae, secundum quem natura angelica praefertur humanae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est de gratia, qu. 7, art. 12, quod non potest esse major gratia quam gratia Christi per respectum ad unionem Verbi: idem etiam dicendum est et de perfectione divinae visionis; licet, absolute considerando, possit esse aliquis gradus altior sublimiorque secundum infinitatem divinae potentiae.

QUAESTIO XI.

DE SCIENTIA INDITA VEL INFUSA ANIMAE CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animae Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum secundum hanc scientiam Christus sciat omnia; 2.° utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata; 3.° utrum haec scientia fuerit collativa; 4.° de comparatione hujus scientiae ad scientiam angelicam; 5.° utrum fuerit scientia habitualis; 6.° utrum fuerit distincta per diversos habitus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat. — (Inf., qu. 13, art. 1, corp., et ad 3; et 3, dist. 14, qu. 1, art. 3, qu. 1, et qu. 4, corp.; et qu. 5, ad 2; et Ver. quaest. 20, art. 6; et opusc. 2, cap. 216.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Haec enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectus ejus. Sed intellectus possibilis animae humanae non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola circa quae potest reduci in actum per intellectum agentem qui est proprium activum ipsius: quae quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit Christus ea quae naturalem rationem excedunt.

2. Praeterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur in 3 de Anima (implic. text. 18, 31 et 39). Sed non pertinet ad perfectionem visivae potentiae cognoscere ea quae sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiae separatae. Ergo cum hujusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animae intellectivae ipsius; videtur quod per hujusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

3. Praeterea, ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur ergo quod per hujusmodi scientiam anima Christi singularia non cognoverit.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11, quod *replebit eum Spiritus sapientiae et intellectus, scientiae et consilii:* sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia: nam ad *sapientiam* pertinet cognitio omnium divinorum; ad *intellectum* autem pertinet cognitio omnium immaterialium: ad *scientiam* autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad *consilium* autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus secundum scientiam inditam sibi per Spiritum sanctum habuerit omnium cognitionem.

Concl. Cum decuerit animam Christi verbo Dei unitam, omnino perfectam esse per scientiam inditam, vel infusam, omnia etiam necessario cognovit, excepta divina essentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, qu. 9, art. 1, conveniens fuit ut anima Christi omnino esset perfecta per hoc quod omnis ejus potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum, secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas; secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt; sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum Spiritus sancti; omnia enim ista abundantius et plenius caeteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum est, qu. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia naturali animae intellectivae, quae scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum, quod anima humana in statu hujus vitae, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitae anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in 1 parte dictum est, quaest. 89, art. 1 et 2: et hoc praecipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor; unde anima ejus poterat cognoscere substantias separatas per modum quo cognoscit anima separata.

Ad tertium dicendum, quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 7, circ. fin.). Unde ad prudentiam requiritur memoria praeteritorum, cognitio praesentium et providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua Rhetor. (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.). Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiae secundum donum consilii, consequens est quod cognoverit omnia singularia praesentia et futura.

ARTICULUS II.

Utrum Christus hac scientia uti potuerit, convertendo se ad phantasmata. — (Inf., art. 4, et qu. 34, art. 2, ad 3; et 3, dist. 14, qu. 1, art. 3, qu. 2, et 3, corp.; et Ver. qu. 20, art. 3, ad 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam, nisi convertendo se ad phantasmata: quia, ut dicitur 3 de Anima (implic., text. 18, 31 et 39), phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiva ejus potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

2. Praeterea, anima Christi est ejusdem naturae cum animabus nostris; alioquin ipse non esset ejusdem speciei nobiscum, contra id quod Apostolus dicit Philipp. 2, 7, quod *est in similitudinem hominum factus.* Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.

3. Praeterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quae per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi, quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Sed contra est quod anima Christi cognovit quaedam quae per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere, non convertendo se ad phantasmata.

Concl. Cum Christus fuerit viator et comprehensor, per scientiam inditam potuit intelligere etiam sine conversione ad phantasmata.

Respondeo dicendum, quod Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit, quaest. 15, art. 10; et praecipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile; conditiones ve-

ro comprehensoris maxime habuit ex parte animae intellectivae. Est autem haec conditio animae comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subjecta, et ab eo dependens. Et ideo animae beatae et ante resurrectionem, et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quae plene habuit facultatem comprehensoris.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim, quod finis potentiae visivae est cognoscere colores; finis autem potentiae intellectivae non est cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus secundum statum praesentis vitae. Est igitur similitudo quantum ad hoc quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiae conditio terminatur. Nihil autem prohibet secundum diversos status ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere. Finis tamen proprius alicujus rei semper est unus. Et ideo licet visus nihil cognoscat absque colore; intellectus tamen secundum aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quod licet anima Christi fuerit ejusdem naturae cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum quem animae nostrae non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quod licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipsa: praesertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitae animalis.

ARTICULUS III.

Utrum haec scientia fuerit collativa. — (3, dist. 14, quaest. 1, art. 3, quaest. 3; et Verit. quaest. 20, art. 3, ad 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damascenus (in 3 lib. orth. Fid. cap, 14, ad fin. et lib. 2, cap. 22, a med.): *In Christo non dicimus consilium neque electionem.* Non autem removentur haec a Christo, nisi in quantum important collationem et discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

2. Praeterea, homo indiget collatione et discursu rationis ad inquirenda ea quae ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est, quaest. praec. art. 2. Non ergo in ea fuit scientia discursiva vel collativa.

3. Praeterea, scientia animae Christi se habuit per modum comprehensorum, qui angelis conformantur, ut dicitur Matth. 22. Sed in angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionysium, (7 cap. de div. Nom. inter princ. et, med. lect. 2). Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursiva seu collativa.

Sed contra est quod Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est, qu. 5, art. 3. Propria autem operatio animae rationalis est conferre et discurrere de uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

Concl. Scientia infusa animae Christi quoad ejus acquisitionem, collativa sive discursiva non fuit, sed tantum quantum ad usum.

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo quantum ad scientiae acquisitionem: sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, vel e converso. Et hoc modo scientia animae Christi non fuit discursiva vel collativa: quia haec scientia, de qua nunc loquimur, fuit ei divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiva vel collativa quantum ad usum; sicut interdum scientes ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam jam habent. Et hoc modo scientia animae Christi poterat esse collativa et discursiva: poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat; sicut Matth. 17, cum Dominus quaesisset a quibus reges terrae tributum acciperent, a filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quod ab alienis, conclusit: *Ergo liberi sunt filii* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod a Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione; et per consequens electio, quae in sui ratione tale consilium includit: non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de discursu et collatione, prout ordinantur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum, quod beati conformantur angelis quantum ad dona gratiarum; manet tamen differentia quae est secundum naturam: et ideo uti collatione et discursu est connaturale animabus beatorum, non autem angelis.

ARTICULUS IV.

Utrum haec scientia in Christo fuerit major scientia angelorum. — (Sup. quaest. 10, art. 4, et inf. art. 6, ad 1 et quaest. 59, art. 6, corp.; et 3, dist. 14, quaest. 1, ad 1, et art. 2, quaest. 2, corp. et art. 3, quaest. 2, corp.; et Ver. quaest. 20, art. 3, corp. et art. 4, corp. et 6, corp.; et opusc. 2, cap. 216.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi scientia in Christo fuerit minor quam in angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana secundum ordinem naturae est infra naturam angelicam. Cum igitur scientia, de qua nunc loquimur, sit indita animae Christi ad perfectionem ipsius, videtur quod hujusmodi scientia fuerit infra scientiam qua perficitur natura angelica.

2. Praeterea, scientia animae Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva; quod non potest dici de scientia angelica. Ergo scientia animae Christi fuit inferior scientia angelorum.

(1) Ex hoc Christi argumento non recte colligunt nonnulli Canonistae clericos esse immunes et liberos ab omni tributo. Christiani enim sunt filii Dei adoptivi, renati in baptismo per gratiam: haec autem adoptio est altioris hereditatis et ordinis, scilicet caelestis, non terreni. Voluit ergo hoc Christus dicere, ait Chrysostomus: si Regum filii cum sua familia jure communi immunes sunt a tributo per regem indicto, multo magis ego cum meis Apostolis, meaque familia, ego, inquam, qui regis regum, idest Dei ipsius, naturalis et unigenitus sum Filius, immunis sum ab omni tributo, quod reges terrae suis subditis indicunt. Recte tamen et apposite ad hoc Christi dictum, reges et principes a tributo exemerunt ecclesiasticos, qui sunt quasi de domo et familia Christi. Hinc docet Lessius de Justit. l. 2. c. 33. dub. 4. exemptionem Clericorum a tributo esse juris non divini, sed humani.

3. Praeterea, quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia angelorum est immaterialior quam scientia animae Christi: quia anima Christi est actus corporis, et habet conversionem ad phantasmata; quod de angelis dici non potest. Ergo scientia angelorum est potior quam scientia animae Christi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. 2, 9: *Eum autem qui modico quam angeli minoratus est videmus Jesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum;* ex quo apparet quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab angelis minoratus. Non ergo propter scientiam.

Concl. Scientia indita vel infusa animae Christi, excedit Angelorum scientiam quantum ad id quod in ea consideratur ex parte Dei influentis: est tamen infra eam quantum ad modum recipiendi.

Respondeo dicendum, quod scientia indita animae Christi potest dupliciter considerari: uno modo secundum illud quod habuit a causa influente; alio modo secundum id quod habuit ex subjecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animae Christi fuit multo excellentior quam angelorum scientia, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiae certitudinem; quia lumen spiritualis gratiae, quod est inditum animae Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animae Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animae humanae, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrum haec scientia fuerit habitualis. — (3, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2 *et* 3, *et Ver. quaest.* 20, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est enim quaest. 9, art. 1, quod animam Christi decuit maxima perfectio scientiae. Sed major est perfectio scientiae existentis in actu quam existentis in potentia vel habitu. Ergo conveniens fuisse videtur quod omnia sciret in actu. Non ergo habuit habitualem scientiam.

2. Praeterea, cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia, quae nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia, sicut jam dictum est quaest. 10, art. 2, non potuisset actu omnia illa considerare, unum post aliud cogitando; quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra igitur fuisset in eo quorumdam scientia habitualis, quod est inconveniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium quae scivit, et non habitualem.

3. Praeterea, scientia habitualis est quaedam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuisset aliquis habitus scientiae creatus, sequeretur quod aliquid creatum esset nobilius quam anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

Sed contra, scientia Christi, de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiae nostrae, sicut et anima ejus fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

Concl. Cum scientia Christi fuerit unius rationis cum scientia nostra, et ea uti potuerit cum volebat, necessario fuit habitualis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. praec., modus hujus scientiae inditae animae Christi fuit conveniens ipsi subjecto recipienti. Nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animae humanae, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Ejusdem autem generis sunt medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animae humanae est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animae Christi fuit habitualis; et poterat ea uti quando volebat.

Ad primum ergo dicendum, quod in anima Christi fuit duplex cognitio, et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturae humanae, qua scilicet vidit Dei essentiam, et alia in ipsa; et haec fuit perfectissima simpliciter: et talis cognitio non fuit habitualis sed actualis respectu omnium quae hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanae naturae, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur: et haec cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed in genere duntaxat humanae cognitionis: unde non oportuit quod esset semper (1) in actu.

Ad secundum dicendum, quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit. Voluntas autem indeterminate se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra; licet non in omnia actualiter tendat: dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum quae habitui subjacent; dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis secundum exigentiam negotiorum et temporis.

Ad tertium dicendum, quod bonum, sicut et ens, dupliciter dicitur: uno modo simpliciter; et sic bonum et ens dicitur substantia, quae in suo esse, et sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid; et hoc modo dicitur ens et bonum accidens; non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia ejus subjectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid; cum tota bonitas habitualis scientiae cadat in bonitatem subjecti.

ARTICULUS VI.

Utrum haec scientia fuerit distincta per diversos habitus. — (3, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiae. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita: unde et angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est, quaest. 55, art. 3. Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maxime una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. Praeterea, fides nostra derivatur a scientia

(1) In Nicol. deest vox, *semper*.

Christi: unde dicitur Hebr. 12, 2: *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum.* Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est, 2-2, quaest. 4, art. 6. Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiae.

3. Praeterea, scientiae distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiae.

Sed contra est quod Zachar. 3, 9, dicitur quod *super lapidem unum,* idest, Christum, *sunt septem oculi.* Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerint plures habitus scientiae.

Concl. Scientia indita animae Christi distincta fuit in diversos habitus, secundum varia scibilium genera: hic enim modus est humanae animae connaturalis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 2 et 4 huj. quaest., scientia indita animae Christi habuit modum connaturalem animae humanae. Est autem connaturale animae humanae ut recipiat species in minori universalitate quam angeli: ita scilicet quod diversas naturas specificas per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sint diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera: inquantum scilicet ea quae reducuntur in unum genus eodem habitu scientiae cognoscuntur; sicut dicitur in 1 Posterior., text. 42, quod *una scientia est quae est unius generis subjecti.* Et ideo scientia indita animae Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 4 huj. quaest., scientia animae Christi est perfectissima et excedens angelorum scientiam quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis; est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad hujusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

Ad secundum dicendum, quod fides nostra innititur primae veritati; et ideo Christus est auctor fidei nostrae secundum divinam scientiam, quae est simpliciter una.

Ad tertium dicendum, quod lumen divinitus infusum est communis ratio intelligendi ea quae divinitus revelantur, sicut et lumen intellectus agentis eorum quae naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit esse in anima Christi proprias species singularum rerum, ad cognoscendum cognitione propria unumquodque; et secundum hoc oportuit esse diversos habitus scientiae in anima Christi, ut dictum est in corp. art.

QUAESTIO XII.

DE SCIENTIA ANIMAE CHRISTI ACQUISITA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de scientia animae Christi acquisita vel experimentali; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia; 2.° utrum in hac scientia profecerit; 3.° utrum aliquid ab homine didicerit; 4.° utrum acceperit aliquid ab angelis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognoverit. Hujusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

2. Praeterea, homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subjecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit Christus.

3. Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita aequalis scientiae infusae et scientiae beatae, quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Sed contra est quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta haec ejus scientia, si secundum eam non scivisset omnia: quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Concl. Sicut per scientiam inditam Christus omnia cognovit, ad quae quocumque modo intellectus possibilis est in potentia; ita per scientiam acquisitam omnia attigit, ad quae se extendit virtus intellectus agentis.

Respondeo dicendum, quod scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est quaest. 9, art. 4, propter convenientiam intellectus agentis, ne ejus actio sit otiosa, quae facit intelligibilia in actu; sicut et scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in 3 de Anima (text. 18). Et ideo sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia; ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarumdam aliarum rerum; cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quae expertus est, in omnium devenit notitiam.

Ad secundum dicendum, quod, licet sensibus corporalibus Christi non fuerint subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus ejus subjecta aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimam vim rationis ejus, potuit in aliorum notitiam devenire per modum praedictum, in solut. praec.; sicut videndo corpora caelestia, potuit comprehendere eorum virtutes et effectus, quos habent in istis inferioribus qui ejus sensibus non subjacebant: et eadem ratione ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

Ad tertium dicendum, quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quae per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc

scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia praeterita, praesentia et futura, quae tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est in corp. art., et quaest. praec.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in hac scientia profecerit. — (*Sup., quaest.* 7, *art.* 11, *ad* 3; *et inf., art.* 3, *ad* 3; *et quaest.* 15, *art.* 8; *et* 3, *dist.* 13, *in Exp. litt., fin.*; *et dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 5; *et Ver. quaest.* 20, *art.* 6, *ad* 3; *et op.* 2, *cap.* 216; *et Joan.* 1, *lect.* 10, *fin.*; *et Hebr.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis, et secundum scientiam infusam Christus cognovit omnia; ita et secundum hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet, art. praec. Sed secundum illas scientias non profecit. Ergo nec secundum istam.

2. Praeterea, proficere est imperfecti; quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam, Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.

3. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid., cap. 22): *Qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia, ut additamentum sensus suscipientem,non venerantur unionem quae est secundum hypostasim.* Sed impium est illam unionem non venerari. Ergo impium est dicere quod scientia ejus additamentum acceperit.

Sed contra est quod dicitur Luc. 2, 52, quod *Jesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines;* et Ambrosius dicit (lib. de Incarn. Dom., cap. 7, a med.), quod *proficiebat secundum sapientiam humanam.* Humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.

Concl. Profecisse sapientia, aetate, et gratia Christus dicitur, non quod scientiae habitus in eo postea perfectior fuerit, sed quia secundum augmentum aetatis opera faciebat, quae majorem scientiam et gratiam demonstrabant.

Respondeo dicendum, quod duplex est profectus scientiae: unus quidem secundum essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiae augetur: alius autem secundum effectum; puta si aliquis secundum eumdem et aequalem scientiae habitum primo minora aliis demonstret, et postea majora et subtiliora.

Hoc autem secundo modo manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate; quia scilicet secundum augmentum aetatis opera majora faciebat, quae scilicet majorem scientiam et gratiam demonstrabant.

Sed quantum ad ipsum habitum scientiae, manifestum est quod habitus scientiae infusae in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie fuerit ei omnium scientia infusa; et multo minus scientia beata in eo augeri potuit: de scientia autem divina, quod non possit augeri, supra in prima parte dictum est, quaest. 14, art. 15. Si igitur praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi aliquis habitus scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est, 3, dist. 14, quaest. 1, art. 3, quaest. 5, nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum essentiam, sed solum per experientiam, idest, per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt quod scientia Christi profecit secundum experientiam, convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quae de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari; ex hoc scilicet quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus poterat etiam alias et alias abstrahere.

Ad primum ergo dicendum, quod tam scientia infusa animae Christi quam scientia beata fuit effectus agentis infinitae virtutis, qui potest simul totum operari: et ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive; et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta aetate: quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia et aetate.

Ad secundum dicendum, quod haec etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus; licet non semper fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam: et ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiae Christi, scilicet secundum quamcumque ejus scientiam, et praecipue secundum infusam, quae causatur in anima Christi ex unione ad Verbum; non autem intelligitur de augmento scientiae quae ex naturali agente causatur.

ARTICULUS III.

Utrum Christus aliquid ab homine didicerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. 2, quod invenerunt eum in templo in medio doctorum *interrogantem illos et respondentem.* Interrogare vero et respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.

2. Praeterea, acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quam acquirere a rebus sensibilibus: quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu; in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est art. praec. Ergo multo magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.

3. Praeterea, Christus secundum scientiam experimentalem non omnia a principio scivit, sed in ea profecit, ut dictum est art. praec. Sed quilibet audiens sermonem significativum alicujus, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab ho-

minibus aliqua addiscere quae secundum hanc scientiam nesciebat.

Sed contra est quod dicitur Isa. 55, 4: *Ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus.* Praeceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicujus hominis.

Concl. Cum Christus a Deo constitutus fuerit, ut ab eo doctrinam veritatis reciperent omnes; minime conveniebat, eum ab alio quocumque doceri.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere id quod est primum movens, non movetur secundum illam speciem motus; sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est a Deo caput Ecclesiae, quinimo omnium hominum, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 3; ut non solum omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit Joan. 18, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideo non fuit conveniens ejus dignitati ut a quocumque homine doceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Origenes dicit (super Luc. hom. 18, et hom. 19, ad fin.), *Dominus interrogabat, non ut aliquid addisceret, sed ut interrogans erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat, et interrogare, et respondere sapienter.* Unde et ibidem in Evangelio sequitur quod *stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis ejus.*

Ad secundum dicendum, quod ille qui addiscit ab homine, non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus, quae sunt in mente ipsius; sed mediantibus vocibus sensibilibus, tamquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius; ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae ejus. Unde dicitur Eccli. 1, 10, quod *Deus effudit sapientiam super omnia opera sua.* Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum, quod Jesus proficiebat in scientia experimentali, sicut et in aetate, ut dictum est art. praec. Sicut autem aetas opportuna requiritur ad hoc quod homo accipiat scientiam per inventionem; ita etiam ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret ejus aetati: et ideo audiendis doctrinae sermonibus non accommodavit auditum, nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiae talem scientiae gradum attigisse. Unde Gregorius dicit (super Ezech. hom. 2, parum a princ.): *Duodecimo anno aetatis suae interrogare dignatus est homines in terra; quia juxta rationis usum, doctrinae sermo non suppetit nisi in aetate perfecta.*

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliquid acceperit ab angelis. — *(Inf., quaest. 30, art. 2, ad 1; et 3, dist. 13, quaest. 2, art. 2, quaest. 1, et dist. 14, art. 3, quaest. 6.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus ab angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc. 22, 43, quod *apparuit Christo angelus de caelo confortans eum.* Sed confortatio fit per verba confortatoria docentis, secundum illud Job 4, 3: *Ecce docuisti plurimos, et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui.* Ergo Christus ab angelis edoctus est.

2. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. cael. Hierarch., versus fin.): *Video enim quod et ipse Jesus supercaelestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subjicitur Patris et Dei per angelos formationibus.* Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinae subjici voluerit, per quam homines mediantibus angelis eruduntur.

3. Praeterea, sicut corpus humanum naturali ordine subjicitur corporibus caelestibus; ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subjectum fuit impressionibus caelestium corporum: passus est enim calorem in aestate, et in hieme frigus, sicut et alias humanas passiones. Ergo etiam ejus mens humana subjacebat illuminationibus supercaelestium spirituum.

Sed contra est quod Dionysius dicit (7 cap. cael. Hier., a med.), quod *supremi angeli ad ipsum Jesum quaestionem faciunt, divinique illius operis, et pro nobis assumptae carnis scientiam discunt, et eos ipse Jesus sine medio docet.* Non est autem ejusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab angelis.

Concl. Anima Christi perfecta fuit experimentali scientia, absque aliquo angelorum ministerio, seu lumine et scientia divina, solo lumine divinitatis, quo fuit repleta.

Respondeo dicendum, quod sicut anima humana media est inter spirituales substantias et res corporales; ita duobus modis nata est perfici: uno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum.

Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta: ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem; ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis: ex impressione vero superiori secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturae anima illa unita est Verbo in unitate personae; ita supra communem modum hominum immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia et gratia; non autem mediantibus angelis, qui etiam ex influentia Verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in 2 super Gen. ad litt. cap. 8, Augustinus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa confortatio angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanae naturae. Unde Beda dicit sup. Luc., cap. 92: *In documento utriusque naturae, et angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturae suae non eguit praesidio; sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur*; ut scilicet in nobis fides Incarnationis ipsius confirmetur.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius dicit Christum fuisse formationibus angelicis subjectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quae circa ejus Incarnationem agebantur, et circa ministrationem ejus in infantili aetate constituti. Unde ibidem subdit quod *per medios angelos nuntiatur Joseph a Patre dispensata Jesu ad Ægyptum recessio, et rursum ad Judaeam de Ægypto traductio.*

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicetur, quaest. 14, art. 1, sed animam perfectam scientia et gratia: et ideo corpus ejus convenienter fuit subjectum impressioni caelestium corporum; anima vero ejus non fuit subjecta impressioni caelestium spirituum.

QUAESTIO XIII.

DE POTENTIA ANIMAE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de potentia animae Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum habuerit omnipotentiam simpliciter; 2.° utrum habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum; 3.° utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis; 4.° utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis suae voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter. — (Inf., art. 3 hujus quaest., et quaest. 21, art. 1, ad 1; et 1, dist. 3, quaest. 1, art. 2, quaest. 2; et 3, dist. 14, quaest. 1, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit enim Ambrosius super Luc. (habetur in Gloss. ord., sup. illud Luc. 1: *Hic erit magnus*): *Potentia quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus.* Sed hoc praecipue videtur esse secundum animam, quae est potior pars hominis. Cum ergo Filius Dei ab aeterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

2. Praeterea, sicut potentia Dei est infinita, ita etiam ejus scientia. Sed anima Christi habet quodammodo scientiam omnium quae scit Deus, ut supra dictum est, quaest. 10, art. 2. Ergo etiam habet omnium potentiam; et ita est omnipotens.

3. Praeterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quaedam est practica, quaedam speculativa. Ergo habet eorum quae scit, scientiam practicam; ut scilicet sciat facere ea quae scit; et sic videtur quod omnia facere possit.

Sed contra, illud quod est proprium Dei, non potest alicui creaturae convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exod. 15, 2: *Iste Deus meus, et glorificabo eum;* et postea subditur: *Omnipotens nomen ejus.* Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

Concl. Cum anima Christi sit pars humanae naturae, impossibile est eam omnipotentia esse praeditam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 2, art. 1 et 2, in mysterio Incarnationis ita facta est unio in persona, quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quae est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus; vel est constituens ipsam rei naturam, in his scilicet quae sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cujuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium (5 cap. de div. Nom., lect. 1, circa med.), inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quae possunt habere rationem entis; quod est habere omnipotentiam: sicut et quaelibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quae se extendit perfectio suae naturae, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanae naturae, impossibile est quod omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum, quod homo accepit ex tempore omnipotentiam, quam Filius Dei habuit ab aeterno per ipsam unionem personae; ex qua factum est, ut sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens; non quasi sit alia omnipotentia hominis quam Filii Dei, sicut nec alia Deitas; sed eo quod est una persona Dei et hominis.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de scientia et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente; scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam vel formam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas. Sed haec ratio non videtur sufficere: quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio; ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam: sicut aqua, vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est igitur ulterius considerandum, quod id quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum: non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua, qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturae est quam natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eamdem perfectionem et virtutem, secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animae Christi est inferior scientia divina quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit res quam Christus; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia quae Deus potest facere, quae tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiae; licet cognoscat omnia praesentia, praeterita et futura, quae Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum animae Christi inditae non adaequant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possit omnia agere quae Deus potest, vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit infinita virtute, cujus creatura non est capax. Nulla autem res est ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitae; quaedam tamen sunt quae non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio et alia hujusmodi, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, quaest. 45. Et ideo anima Christi, quae, cum sit creatura, est virtutis finitae, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiae: et inter caetera manifestum est quod non potest creare seipsam.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam; non tamen oportet quod omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam; ad scientiam autem practicam requiritur quod formae rerum quae sunt in intellectu, sint factivae. Plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam; sicut plus est lucere et illuminare, quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi (scit enim qualiter Deus creat), sed non habet hujus rei scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. — (3, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse, Matth. ult. 18: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Sed nomine caeli et terrae intelligitur omnis creatura, ut patet cum dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2. Praeterea, anima Christi est perfectior qualibet creatura. Sed quaelibet creatura potest moveri ab aliqua creatura: dicit enim Augustinus in 3 de Trin. (cap. 4, a princ.), quod *sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae; et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem; et spiritus vitae rationalis desertor, atque peccator per spiritum vitae rationalem, pium et justum.* Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius (7 cap. cael. Hier., post med.). Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

3. Praeterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et caeteras gratias. Sed omnis immutatio creaturae potest ad gratiam miraculorum pertinere; cum etiam miraculose caelestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat in epist. ad Polycarpum (quae est 7, parum a princ.). Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Sed contra est, quod ejusdem est transmutare creaturas cujus est eas conservare. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.* Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animae Christi.

Concl. Anima Christi ad gubernandum corpus, et ad disponendos humanos actus, secundum propriam naturam et virtutem, potentiam habuit: sed praeter consuetum naturae ordinem creaturas immutare non potuit, nisi quatenus fuit divinitatis instrumentum.

Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quae triplex est: una quidem est naturalis, quae scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturae; alia vero est miraculosa, quae fit ab agente supernaturali supra consuetum ordinem et cursum naturae, sicut resuscitatio mortuorum; tertia autem est secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil.

Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animae Christi, quae dupliciter considerari potest: uno modo secundum propriam naturam et virtutem sive naturalem sive gratuitam; alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti.

Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem sive naturalem, sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animae convenientes; puta ad gubernandum corpus, et ad disponendos humanos actus; et etiam ad illuminandum per gratiae et scientiae plenitudinem omnes creaturas rationales ab ejus perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturae rationali. Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia sive quae in caelis, sive quae in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum; prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant.

Sic ergo dicendum est, quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hier. dicit (sup. loc. Matth. cit. in arg.), *illi potestas data est qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit,* id est, Christo, secundum quod homo. Dicitur autem illi omnis potestas data, ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est (art. praec., ad 1). Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit (habetur in Cat. aur. divi Thomae). Tunc autem dicuntur res fieri quando innotescunt. Et ideo post resurrectionem dicit Dominus sibi datam omnem potestatem in caelo et in terra.

Ad secundum dicendum, quod licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, praeter supremum angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen immutatio omnis quae potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura; sed quaedam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quaecumque tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundum quod est instrumentum Verbi; non autem secundum propriam naturam et virtutem; quia quaedam hujusmodi immutationum non pertinent ad animam neque quantum ad ordinem naturae, neque quantum ad ordinem gratiae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est in secunda parte, 2-2, quaest. 178, art. 1, ad 1, gratia virtutum, seu miraculorum, datur animae alicujus sancti, non ut propria virtute ei conveniat miracula facere, sed ut per virtutem divinam hujusmodi miracula fiant. Et haec quidem gratia excel-

lentissime data est animae Christi, ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam ut hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur Matth. 10, 1, quod *convocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et curarent omnem languorem, et omnem infirmitatem.*

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit enim Damascenus (in 3 lib. orth. Fid., cap. 20, in fin., et cap 23), quod *omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria: volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est,* etc. Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia *omnia quaecumque voluit fecit.* Ergo videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

2. Praeterea, in Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam; in quo secundum originalem justitiam, quam habuit in innocentiae statu, corpus habebat (1) omnino subjectum animae, ut nihil in corpore posset accidere contra animae voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

3. Praeterea, ad imaginationem animae naturaliter corpus immutatur; et tanto magis, quanto magis anima fuerit fortis imaginationis, ut in prima parte habitum est, quaest. 117, art. 3, ad 3. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 2, 17, quod *debuit per omnia fratribus assimilari,* et praecipue in his quae pertinent ad conditionem naturae humanae. Sed ad conditionem humanae naturae pertinet quod valetudo corporis et ejus nutritio et augmentum imperio rationis seu voluntatis non subdantur: quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturae, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

Concl. Sicut Christus non poterat exteriora corpora immutare a cursu et ordine naturae, sic nec secundum propriam virtutem respectu proprii corporis omnipotentiam habuit, nisi quatenus Verbi Dei instrumentum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo secundum propriam naturam; et hoc modo sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturae, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione; quia anima Christi secundum propriam naturam habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona: et sic subdebatur ejus potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti; talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei quam animae Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem Christi divinam: quia, sicut ipse in praecedentibus dicit, (cap. 14, et cap. 15, a med.), *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati, et operari quae propria.*

Ad secundum dicendum, quod non pertinebat hoc ad originalem justitiam, quam Adam habuit in statu innocentiae, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumque formam; sed quod posset ipsum conservare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed cum sint tres status hominum; scilicet innocentiae, culpae et gloriae; sicut de statu gloriae assumpsit comprehensionem, et de statu innocentiae immunitatem a peccato; ita et de statu culpae assumpsit necessitatem subjacendi poenalitatibus hujus vitae, ut infra dicetur, quaest. 14, art. 2.

Ad tertium dicendum, quod imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua, puta quantum ad casum de trabe in alto posita, quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur 3 de Anima, text. 48 et seqq. Similiter etiam quantum ad alterationem quae est secundum calorem et frigus, et alia consequentia: eo quod ex imaginatione consequenter natae sunt consequi animae passiones secundum quas movetur cor; et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliae vero dispositiones corporales, quae non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis; puta figura manus, vel pedis, vel aliquid simile.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suae voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis. Dicitur enim Marci 7 quod ingressus domum neminem voluit scire, et non potuit latere. Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suae voluntatis.

2. Praeterea, praeceptum est signum voluntatis, ut in prima parte dictum est, quaest. 19, art. 12. Sed Dominus quaedam facienda praecepit, quorum contraria acciderunt: dicitur enim Matth. 9, 31, quod caecis illuminatis comminatus est Jesus, dicens: *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt illum per totam terram illam.* Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suae voluntatis.

3. Praeterea, id quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit a Patre, orando, illud quod fieri volebat: dicitur enim Lucae 6, 12. quod *exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.* Ergo non potuit, exequi in omnibus propositum suae voluntatis.

Sed contra est quod dicit Augustinus (alius auctor), in lib. de Quaest. veteris et novi Testamenti (quaest. 77, in princ.): *Impossibile est ut Salvatoris voluntas non impleatur; nec potest velle quod scit fieri non debere.*

Concl. Anima Christi virtute propria, ea omnia efficere potuit, quae per seipsam efficere voluit: quae vero divina fieri virtute voluit, nonnisi ut Verbi divini instrumentum efficere potuit.

(1) Numquid *erat?* aut *qui loco in quo?*

Respondeo dicendum, quod anima Christi dupliciter aliquid voluit: uno modo quasi per se implendum: et sic dicendum est, quod quidquid voluit, potuit; non enim conveniret sapientiae ejus ut aliquid vellet per se facere quod suae virtuti non subjaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina; sicut resuscitationem proprii corporis et alia hujusmodi miraculosa opera: quae quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum Divinitatis, ut dictum est art. 2 huj. quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Quaestionibus veteris et novi Testamenti, ut sup., *quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim quod illud in finibus gestum est Gentilium, quibus adhuc tempus praedicandi non erat. Ultro tamen venientes ad fidem non suscipere, invidiae erat. A suis ergo noluit praedicari, requiri autem se voluit: et ita factum est.* Vel potest dici quod haec voluntas Christi non fuit de eo quod per eam fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios, quod non subjacebat humanae voluntati ipsius. Unde in epistola Agathonis Papae (quae est recepta in sexta synodo, scilicet Constant. III, act. 4, a med. epist.), legitur: *Ergone ille omnium Conditor ac Redemptor, in terris latere volens non potuit? nisi hoc ad humanam ejus voluntatem, quam temporaliter est dignatus assumere, redigatur.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Gregorius dicit 19 Moral. (cap. 14, a princ.), per hoc quod *Dominus praecepit taceri virtutes suas, servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.* Sic ergo praeceptum illud designabat voluntatem ipsius qui humanam gloriam refugiebat, secundum illud Joan. 8, 50: *Ego gloriam meam non quaero.* Volebat tamen absolute, praesertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum propter aliorum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod Christus orabat et pro his quae virtute divina fienda erant, et pro his etiam quae humana voluntate erat facturus; quia virtus et operatio animae Christi dependebat a Deo, qui *operatur in nobis velle, et perficere,* ut dicitur Philipp. 2, 13.

QUAESTIO XIV.

DE DEFECTIBUS CORPORIS ASSUMPTIS A FILIO DEI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit: et primo, de defectibus corporis; secundo, de defectibus animae.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus; 2.° utrum assumpserit necessitatem his defectibus subjacendi; 3.° utrum hos defectus contraxerit; 4.° utrum omnes hujusmodi defectus assumpserit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus. — (3, dist. 15, quaest. 1, art. 1, et dist. 22, quaest. 2, art. 1, quaest. 1, corp.; et 4 contra, cap. 55; et op. 2, cap. 226.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est personaliter Verbo Dei, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem et quantum ad gratiam, et quantum ad scientiam, ut supra dictum est, quaest. 7, art. 9, et quaest. 9, art. 1. Ergo etiam corpus ejus debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Praeterea, anima Christi videbat Verbum Dei ea visione qua beati vident, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 2; et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animae glorificatur corpus: dicit enim Augustinus in epistola ad Dioscorum (118, al. 56, ante med.): *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quae est corpus; non beatitudo quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest, incorruptionis vigor.* Corpus igitur Christi fuit incorruptibile et absque omni defectu.

3. Praeterea, poena consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundum illud 1 Petr. 2, 22: *Qui peccatum non fecit.* Ergo nec defectus corporales, qui sunt poenales, in eo esse debuerunt.

4. Praeterea, nullus sapiens assumit id quod impedit ipsum a proprio fine. Sed per hujusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis Incarnationis. Primo quidem, quia propter hujusmodi infirmitates homines ab ejus cognitione impediebantur, secundum illud Isa. 53, 2: *Desideravimus eum despectum, et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem: et quasi absconditus vultus ejus et despectus: unde nec reputavimus eum.* Secundo, quia sanctorum patrum desiderium non videtur impleri; ex quorum persona dicitur Isa. 5, 9: *Consurge, consurge, induere fortitudinem brachium Domini.* Tertio, quia congruentius per fortitudinem quam per infirmitatem videbatur, et potestas diaboli posse superari, et humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quod Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus, sive defectibus.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 2, 18: *In eo in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur, auxiliari.* Sed ad hoc venit ut nos adjuvaret: unde et David dicebat, Psal. 120, 1: *Levavi oculus meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Ergo conveniens fuit ut Filius Dei carnem assumpserit infirmitatibus humanis subjacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

Concl. Ut pro peccato humani generis Christus satisfaceret, fidem Incarnationis suae astrueret, et hominibus patientiae exemplum exhiberet, conveniens fuit corpus ab eo assumptum humanis infirmitatibus et defectibus subjacere.

Respondeo dicendum, conveniens fuisse corpus assumptum a Filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subjacere; et praecipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc Filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum poenam pro peccato alterius debitam in se suscipit. Hujusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames, sitis et hujusmodi, sunt poena peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. 5, 12: *Per*

unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors. Unde conveniens fuit quantum ad finem incarnationis, quod hujusmodi poenalitates in nostra natura susciperet vice nostra, secundum illud Isa. 53, 4: *Vere languores nostros ipse tulit.* Secundo, propter fidem Incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet; si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichaei posuerunt. Et ideo, ut dicitur Philipp. 2, 7, *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Unde et B. Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur Joan. 20. Tertio, propter exemplum patientiae quod nobis exhibet, passiones et defectus humanos fortiter tolerando: unde dicitur Hebr. 12, 3: *Sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini animis vestris deficientes.*

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio pro peccatis alterius habet quidem, quasi materiam, poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet; sed pro principio habet habitum animae, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet: non enim esset efficax satisfactio nisi ex charitate procederet, ut infra dicetur (Vid. Supplem. quaest. 14, art. 2). Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitum scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi; et quod corpus ejus esset subjectum infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

Ad secundum dicendum, quod secundum naturalem habitudinem, quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus. Sed haec naturalis habitudo in Christo subjacebat voluntati Divinitatis ipsius, ex qua factum est quod beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus; sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili, secundum illud quod Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid. (cap. 15, a med.), quod *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati, et operari quae propria.*

Ad tertium dicendum, quod poena semper sequitur culpam actualem vel originalem, quandoque quidem ejus qui punitur, quandoque autem alterius pro quo ille qui poenas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundum illud Isa. 53, 5: *Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra.*

Ad quartum dicendum, quod infirmitas assumpta a Christo non impedivit finem incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est in corp. art. Et quamvis per hujusmodi infirmitates absconderetur ejus divinitas, manifestabatur tamen humanitas quae est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud Rom. 5, 2: *Accessum habemus per Jesum Christum ad Deum.* Desiderabant autem antiqui patres in Christo non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et diabolum vicit, et humanam infirmitatem sanavit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus necessitatem his defectibus subjacendi assumpserit. — (Inf., quaest. 15, art. 5, et ad 1; et 3, dist. 15, quaest. 1, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subjacuerit. Dicitur enim Isa. 53, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit;* et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subjacuit corporalibus defectibus.

2. Praeterea, Damascenus dicit (in 3 lib. orthod. Fid., cap. 20, in fin.): *Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria.* Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo hujusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3. Praeterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo hujusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 8, 3: *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati.* Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi et sustinendi alias hujusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

Concl. Corpus Christi naturali necessitate sequente materiam, ex qua fuit compositum, morti caeterisque corporalibus defectibus subjectum fuit: nulla autem fuit in Christo coactionis necessitas repugnans divinae, vel humanae voluntati absolute, sed solum secundum naturalem motum voluntatis.

Respondeo dicendum, quod duplex est necessitas: una quidem coactionis quae fit ab agente extrinseco: et haec quidem necessitas contrariatur et naturae et voluntati; quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia; puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi.

Secundum igitur hanc necessitatem, quae consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum: quia, sicut dictum est art. praec., ad 2, *beneplacito divinae voluntatis carni Christi permittebatur agere, et pati quae propria.* Haec autem necessitas causatur ex principiis humanae naturae, ut dictum est (hic supra). Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriae naturae necessitati subjacuit et clavi perforantis, et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur *oblatus quia voluit* et voluntate divina, et voluntate humana deliberata; licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanae, ut Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid., cap. 23, et cap. 24, in fin.).

Ad tertium dicendum, quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute; nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum, sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.

ARTICULUS III.

Utrum Christus defectus corporales contraxerit. — (3, dist. 15, quaest. 1, art. 3, et dist. 21, quaest. 2, art. 2, corp.; et opusc. 2, cap. 226.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere dicimur quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cujus caro hujusmodi defectibus subjacebat. Ergo videtur quod quos defectus contraxerit.

2. Praeterea, id quod ex principiis naturae causatur, simul cum natura trahitur: et ita contrahitur. Sed hujusmodi poenalitates causantur ex principiis naturae humanae. Ergo eas Christus contraxit.

3. Praeterea, secundum hujusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur, ut dicitur Hebr. 2. Sed alii homines hujusmodi defectus contrahunt. Ergo videtur quod etiam Christus hujusmodi defectus contraxerit.

Sed contra est quod hujusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundum illud Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors.* Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo hujusmodi defectus Christus non contraxit.

Conc. Christus non aliquo peccati debito corporales defectus contraxit, sed illos propria voluntate suscepit.

Respondeo dicendum, quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam: ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura est peccatum, quia *per peccatum mors intravit in hunc mundum*, ut dicitur Rom. 5, 12. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere, qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati: quia, ut Augustinus dicit exponens illud Joan. 3: *Qui de sursum venit, super omnes est* (habetur in Glossa ord.): *De sursum venit Christus, id est de altitudine naturae humanae, quam habuit ante peccatum primi hominis*: accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentiae: et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato (1): et ideo hos defectus contraxit. Sed caro Christi ex Virgine assumpsit naturam absque culpa (2): et similiter potuisset naturam assumere absque poena. Sed voluit suscipere poenam propter opus nostrae redemptionis implendum, ut dictum est art. 1 huj. quaest. Et ideo habuit hujusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

Ad secundum dicendum, quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex: una quidem remota, quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, in quantum est ex contrariis compositum. Sed haec causa impediebatur per originalem justitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

Ad tertium dicendum, quod Christus in hujusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam: et ideo Christus non contraxit hujusmodi defectus, sicut alii.

(1) Haec verba optime conciliantur cum pia, universaliter nostris temporibus recepta sententia et intra paucos dies de fide recipienda de Immaculato Deiparae conceptu. Nam, ideo S. Thomas excipit solum Christum ab hisce defectibus, quia solus ex *vi conceptionis suae* sine peccato originali fuit conceptus: at Virgo beatissima, non ex vi conceptionis, sed *ex gratia Christi* praeservata fuit a labe originalis peccati. Sed videnda sunt quae adnotabimus hac 3 part., qu. 27, art. 2, ad 3.

(2) Ita Mss. et edit. passim. Edit. Rom.: *Sed Christus naturam ex Virgine assumpsit absque culpa.*

ARTICULUS IV.

Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. — (Sup., quaest. 12, art. 4, ad 3; et inf., quaest. 15, art. 1, corp., et quaest. 46, art. 3, ad 1; et 3, dist. 15, qu. 1, art. 2, et dist. 22, quaest. 2, art. 1, quaest. 1, corp.; et 4 cont., cap. 55, num. 11; et opusc. 2, cap. 226 et 238.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascenus lib. 3 orth. Fid. (cap. 6, circa med., et cap. 18, parum a princ.): *Quod est inassumptibile, est incurabile.* Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2. Praeterea dictum est art. 1 huj. quaest., quod ad hoc quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima, et defectus in corpore. Sed Christus ex parte animae assumpsit plenitudinem omnis gratiae. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

3. Praeterea, inter omnes defectus corporales praecipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes alios defectus assumere debuit.

Sed contra est quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quaedam infirmitates sunt sibi ipsis contrariae, utpote ex contrariis principiis causatae. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

Conc. Cum oportuerit, ut pro omnibus Christus satisfaceret, illum esse scientia et gratia perfectum, non omnes corporales defectus assumere debuit, sed illos tantum qui totam naturam peccato lapsum, consecuti fuerant.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quaest., Christus defectus humanos assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae: ad quod requirebatur quod haberet perfectionem scientiae et gratiae in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturae, nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiae et gratiae; sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui

Ad secundum patet responsio ex dictis in corp.

non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis; sicut lepra, et morbus caducus, et alia hujusmodi: qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinato victu; quandoque autem ex defectu virtutis formativae: quorum neutrum convenit Christo: quia et caro ejus de Spiritu sancto concepta est, qui est infinitae sapientiae et virtutis, errare et deficere non potens; et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia hujusmodi: et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus, lib 1. orth. Fid., (cap. 14, in fin., et lib. 3, cap. 20), *naturales et indetractibiles passiones;* naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam; indetractibiles autem, quia defectum scientiae et gratiae non important.

Ad primum ergo dicendum. quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis: et ideo cum Christus curaverit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri, per hoc quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

Ad secundum dicendum, quod plenitudo omnis gratiae et scientiae animae Christi [secundum se debebatur ex hoc ipso quod erat a Verbo Dei assumpta: et ideo absolute omnem plenitudinem sapientiae et gratiae Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent: et ideo non oportuit quod omnes assumeret, sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanae naturae.

Ad tertium dicendum, quod mors in omnes homines advenit ex peccato primi parentis; non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

QUAESTIO XV.

DE DEFECTIBUS ANIMAE A CHRISTO ASSUMPTIS.

(*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam; et circa hoc quaeruntur decem: 1.° utrum in Christo fuerit peccatum; 2.° utrum in eo fuerit fomes peccati; 3.° utrum in eo fuerit ignorantia; 4.° utrum anima ejus fuerit passibilis; 5.° utrum in eo fuerit dolor sensibilis; 6.° utrum in eo fuerit tristitia; 7.° utrum in eo fuerit timor; 8.° utrum in eo fuerit admiratio; 9.° utrum in eo fuerit ira; 10.° utrum simul fuerit viator et comprehensor.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo fuerit peccatum. — *(Inf. quaest.* 31, *art.* 7; *et* 3, *dist.* 6, *quaest.* 1, *corp., fin., et dist.* 12, *quaest.* 2, *per tot.; et quol.* 6, *quaest.* 11, *art.* 1. *)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in psal. 21, 1: *Deus, Deus meus, respice in me: quare me dereliquisti? longe a salute mea verba delictorum meorum.* Sed haec verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc quod ipse ea in crucem protulit. Ergo videtur quod in Christo fuerint delicta.

2. Praeterea, Rom. 5, 12, dicit Apostolus, quod in Adam *omnes peccaverunt*, quia scilicet in eo originaliter fuerunt. Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

3. Praeterea, Apostolus dicit Hebr. 2, 18, quod *in eo in quo Christus passus est, et tentatus, potens est et his qui tentantur, auxiliari.* Sed maxime indigebamus auxilio ejus contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.

4. Praeterea, 2 ad Cor. 5, 21, dicitur, quod Deus *eum qui non noverat peccatum*, scilicet Christum, *pro nobis peccatum fecit.* Sed illud vere est quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere fuit peccatum.

5. Praeterea, sicut Augustinus dicit in libro de Agone christiano (cap. 11, in fin.), *in homine Christo se nobis ad exemplum vitae praebuit Filius Dei.* Sed homo indiget exemplo non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc quod poeniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Christo debuerit esse peccatum; ut de peccatis poenitendo, poenitentiae nobis daret exemplum.

Sed contra est quod ipse dicit Joan. 8, 46: *Quis ex vobis arguet me de peccato?*

Concl. Cum Christus defectus nostros susceperit, ut pro nobis satisfaceret, ut veritatem humanae naturae comprobaret, et virtutis exemplum nobis fieret, nullo modo defectum peccati nec originalis nec actualis assumpsit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. qu., Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, et ut veritatem humanae naturae comprobaret, et ut nobis fieret exemplum virtutis. Secundum quae tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem: quinimo virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur Eccli. 34, 23, *dona iniquorum non probat Altissimus.* Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanae naturae; quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cujus Deus est causa; sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid. (cap. 30 ante med. et lib. 3, cap. 20). Tertio, quia peccando exemplum virtutis praebere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati nec originalis, nec actualis, secundum illud quod dicitur 1 Petr. 2, 22: *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 25, dupliciter dicitur aliquid de Christo: uno modo secundum proprietatem naturalem et hypostaticam; sicut dicitur quod Deus factus est homo, et quod passus est pro nobis: alio modo secundum proprietatem personalem et habitudinalem; prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra, quae ipsi secundum se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Tichonii, quas Augustinus ponit in 3 de Doctrina christiana, cap. 31, *prima ponitur de Domino et ejus corpore*, cum scilicet *Christi et Ecclesiae una persona aestimatur.* Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit Ps. 21, 2: *Verba delictorum meorum*, non quod in ipso capite delicta fuerint.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus 10 super Genes. ad lit., cap. 19 et 20, non eodem omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam; quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, *cum sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam; sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit: ratio vero conceptionis ejus non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit:* unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.

Ad tertium dicendum, quod Christus ex sua tentatione et passione nobis auxiliatus est, pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est in corp. art., et qu. 4, art. 6, ad 2. Et ideo non oportuit quod peccatum in se haberet, sed omnino esset purus a peccato: alioquin poena quam sustinuit, fuisset ei debita pro proprio peccato.

Ad quartum dicendum, quod Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato; sicut et Oseae 4, 8, dicitur: *Peccata populi mei comedent*, scilicet sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isa. 53, 6, quod Dominus *posuit in eo iniquitatem omnium:* quia scilicet eum tradidit, ut esset hostia pro peccatis omnium hominum; vel fecit eum peccatum, idest habentem similitudinem carnis peccati, ut dicitur Rom. 8. Et hoc propter corpus passibile et mortale, quod assumpsit.

Ad quintum dicendum, quod poenitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie poenam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum poenitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccato aliorum voluit poenam subire.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit fomes peccati. — (*Inf.. qu.* 27, *art.* 3, *corp., et ad* 1; *et* 3, *dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 1, *qu.* 2, *ad* 4; *et opusc.* 2, *cap.* 226.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis, sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis justitiae, per quam simul inferiores vires animae subdebantur rationi et corpus animae. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Praeterea, sicut Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 4, et cap. 15, a med.), *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni Christi pati, et operari quae propria.* Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum igitur nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glossa Rom. 7 (interl. et ord. sup. illud, *Nam concupiscentiam nesciebam*), videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

3. Praeterea, ratione fomitis peccati *caro concupiscit adversus spiritum,* ut dicitur Gal. 5, 17. Sed tanto spiritus ostenditur fortior et magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis, secundum illud 2 ad Tim. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maxime dignum corona, secundum illud Apocal. 6, 2: *Data est ei corona, et exivit vincens, ut vinceret.* Videtur ergo quod in Christo maxime debuerit esse fomes peccati.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 20: *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est.* Sed Spiritus sanctus excludit peccatum et inclinationem peccati, quae importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

Concl. Cum in Christo virtus cum gratia fuerit secundum perfectissimum gradum, nullo modo fuit in ipso fomes peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 7, art. 2, et 9, Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis, quae est in irrationali (1) parte animae, eam facit esse rationi subjectam; et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus; sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est, 1-2, qu. 56, art. 4. Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit; cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni.

Ad primum ergo dicendum, quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum naturaliter sunt obedibiles rationi; non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animae vegetabilis, ut patet in 1 Ethic., cap. ult. Et ideo perfectio virtutis quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis; excludit autem fomitem peccati; cujus ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.

Ad secundum dicendum, quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile concupiscentia appetitus sensitivi; sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentia appetitus sensitivi naturaliter appetebat escam, et potum, et somnum, et alia quae secundum rectam rationem appetuntur, ut patet per Damascenum (in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, ante med). Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium praeter ordinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiae carnis sibi contrariantis; sed major fortitudo spiritus ostenditur, si per ejus virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupi-

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *in rationali.*

scere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cujus spiritus summum fortitudinis gradum attigerat: et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando victoriae coronam promeruit.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerit ignorantia.
(3, *dist.* 17, *art.* 1, *qu.* 2, *ad* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo, quod ei competit secundum humanam naturam, licet ei non competat secundum divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam: dicit enim Damascenus (in 3 lib. orth. Fid., cap. 21 in princ.), quod *ignorantem et servilem assumpsit naturam.* Ergo ignorantia vere fuit in Christo.

2. Praeterea, aliquis dicitur ignorans per notitiae defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo: dicit enim Apostolus 2 ad Corinth. 5, 21: *Eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit.* Ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Praeterea, Isa. 8, 4, dicitur: *Antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci.* Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Sed contra, ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit ut ignorantias nostras auferret; venit enim ut *illuminaret his qui in tenebris et in umbra mortis sedent,* Luc. 1, 79. Ergo in Christo ignorantia non fuit.

Concl. Sicut in Christo ex virtutis et gratiae plenitudine, nullus fuit peccati fomes propter scientiae, quae in eo fuit, perfectionem, ita nulla etiam ignorantia inesse potuit.

Respondeo dicendum, quod sicut in Christo fuit plenitudo gratiae et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiae, ut ex praedictis patet, qu. 7, art. 9, et qu. 9, art. 1. Sicut autem in Christo plenitudo gratiae et virtutis excludit fomitem peccati; ita plenitudo scientiae excludit ignorantiam, quae scientiae opponitur. Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

Ad primum ergo dicendum, quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem suae speciei: et secundum hoc dicit Damascenus *eam esse ignorantem et servilem,* unde subdit: *Nam serva quidem est hominis natura, ejus qui fecit ipsam,* Dei scilicet, *et non habet futurorum cognitionem.* Alio modo potest considerari secundum id quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiae et gratiae, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis*: et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam, scivit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum quod loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi, dicit enim: *Antequam sciat puer,* scilicet secundum humanitatem, *vocare patrem suum,* scilicet Joseph, qui pater ejus fuit putativus, *et matrem suam,* scilicet Mariam, *auferetur fortitudo Damasci.* Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo, et hoc nesciverit; sed *antequam sciat,* idest, antequam fiat homo scientiam habens humanam, *auferetur,* vel ad litteram, *fortitudo Damasci et spolia Samariae* per regem Assyriorum; vel spiritualiter, quia *nondum natus populum suum sola invocatione salvabit,* ut Glossa (interl. Hieronymi) ibi exponit. Augustinus tamen (in serm. de Epiph., 32 de Tempore, circa med.), dicit hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim: *Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet divitias, in quibus Damascus praesumebat: in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariae iidem ipsi erant qui eam incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur: illic enim populus Israel aversus a Domino, ad idola colenda conversus est. Haec igitur prima spolia puer idololatriae dominationi detraxit.* Et secundum hoc intelligitur, *antequam sciat,* idest, antequam ostendat se scire.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi fuerit passibilis. — (3, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 2, *et dist.* 15, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1, *et* 2, *et dist.* 33, *in Expos. litt.; et opus.* 2, *cap.* 226, *et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur, nisi a fortiori, *quia agens praestantius est patiente,* ut patet per Augustinum, 12 super Genes. ad litt. (cap. 16, in med.), et per Philosophum 3 de Anima (text. 19). Sed nulla creatura fuit praestantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati, et ita non fuit passibilis: frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.

2. Praeterea, Tullius (in lib. 3 de Tusculanis Quaestionibus, aliquant. a princ.) dicit, quod passiones animae sunt quaedam aegritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua aegritudo: nam aegritudo animae sequitur peccatum, ut patet per illud psal. 40, 5: *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Ergo in Christo non fuerunt animae passiones.

3. Praeterea, passiones animae videntur idem esse cum fomite peccati: unde et Apostolus Rom. 7 vocat eas *passiones peccatorum.* Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est, art. 2 huj. quaest. Ergo videtur quod non fuerint in eo animae passiones; et ita anima Christi non fuit passibilis.

Sed contra est, quod in psal 87, 4, dicitur ex persona Christi: *Repleta est malis anima mea,* non quidem peccatis, sed humanis malis, idest, doloribus ut Glossa (interl. Aug.) ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

Concl. Anima Christi passibilis fuit corporali passione: animales vero passiones habuit quidem, sed non ut caeteri homines: nam neque ad illicita ferebantur, neque rationis judicium praeveniebant, sed secundum illud oriebantur, neque rationem ullo modo impediebant.

Respondeo dicendum, quod animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati: uno modo passione corporali; alio modo passione animali. Pas-

sione quidem corporali patitur per corporis laesionem: cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animae et corporis; et ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur; scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut supra habitum est quaest. 14, art. 2, necesse fuit ut etiam ejus anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem; quae vel est propria animae, vel principalius est animae quam corporis; et quamvis etiam secundum intelligere et sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 22, propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi; quae in Christo fuerunt, sicut et caetera quae ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei (cap. 9, parum ante med.): *Ipse Dominus in forma servi vitam agere dignatus humanam, adhibuit eas, ubi adhibendas esse judicavit; neque enim in quo verum erat hominis corpus, et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus.*

Sciendum tamen est, quod hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad objectum: quia in nobis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium: quia hujusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt judicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit (14 de Civ. Dei, loc. cit.), quod *hos motus certissimae* (1) *dispensationis gratia ita cum voluit, Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit, factus est homo.* Tertio, quantum ad effectum (2): quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit; quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quae conveniebant. Unde Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 26: *Coepit contristari*), quod *Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est: sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod coepit contristari:* ut passio perfecta intelligatur, quando animo, idest, rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut ei non supervenirent, praesertim virtute divina: sed propria voluntate se passionibus subiiciebat tam corporalibus quam animalibus.

Ad secundum dicendum, quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum; qui non vocabant passiones quoscumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos. Tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

Ad tertium dicendum, quod passiones peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes: quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

(1) Al., *certae.*
(2) Ita Mss. et edit. potiores. Al., *affectum.*

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerit dolor sensibilis. — (*Inf., quaest.* 46, *art.* 6, *corp.; et* 5, *dist.* 13, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 1; *et Ver., quaest.* 26, *art.* 8, *corp., fin., et ad* 8; *et op.* 2, *cap.* 231.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius (in 10 de Trinit., aliquant. a princ.): *Cum pro Christo mori sit vita, quid ipse in mortis sacramento doluisse existimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit?* Et infra dicit: *Unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo, sumpsit: in quem quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret; afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aquam perforans.* Non igitur in Christo fuit verus dolor.

2. Praeterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptae, quod necessitati doloris subjaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subjacuit necessitati patiendi dolorem.

3. Praeterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris: unde et martyres in passionibus suis tolerabilius sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 2. Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

Sed contra est quod Isa. 53, 4, dicitur: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Concl. Cum Christi corpus passibile et mortale fuerit, animaque ejus perfecte habuerit omnes suas naturales potentias, nulli dubium esse debet, quin in Christo fuerit verus dolor.

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex his quae in 2 parte dicta sunt, 1-2, quaest. 35, art. 1, ad veritatem doloris sensibilis requiritur laesio corporis, et sensus laesionis. Corpus autem Christi laedi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est, quaest. 14, art. 1: nec defuit ei sensus laesionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis verbis, et similibus Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post praemissa verba subdit (infra): *Neque enim cum sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse Dominus, aut manducasse, aut doluisse monstratus est. Sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. Vel cum potum et cibum accepit, non necessitati corporis, sed consuetudini tribuit.* Et non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectum, quae est peccatum, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 1, et art. 3, ad 2, ut scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subjacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit: *Habuit enim*, scilicet Christus, *corpus, sed originis suae proprium, neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in forma corporis nostri, virtutis suae potestate*

subsistens. Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quae est compositio contrariorum, caro Christi subjacuit necessitati horum defectuum, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod caro in peccato concepta subjacet dolori, non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati: quae quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 14, art. 1, ad 2, virtute Divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas et mortalitas tolleretur: et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit tristitia. — (Inf., quaest. 46, art. 6; et 3, dist. 15, quaest. 2, art. 3, quaest. 3, corp., et ad 5; et opusc. 2, cap. 226.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo Isa. 42, 4: *Non erit tristis, nec turbulentus.*

2. Praeterea, Proverb. 12, 21, dicitur: *Non contristabit justum, quidquid ei acciderit.* Et hujus rationem Stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione suorum bonorum: justus autem non reputat bona sua nisi justitiam et virtutem quas non potest amittere: alioquin subjiceretur justus fortunae, si pro amissione bonorum fortunae tristaretur. Sed Christus fuit maxime justus, secundum illud Jerem. 23, 6: *Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster.* Ergo in eo non fuit tristitia.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Ethic., (cap. 13 et 14), quod omnis tristitia est malum et fugiendum. Sed nullum malum fugiendum fuit in Christo. Ego in Christo non fuit tristitia.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit (14 de Civit. Dei, cap. 6, in med.), *tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt.* Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem: dicitur enim Isa. 53, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit.* Non ergo in Christo fuit tristitia.

Sed contra est quod dicit Dominus Matth. 26, 38: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Et Ambrosius dicit in 2 de Trinit. (seu de Fide ad Gratian., cap. 3, versus fin.): *Ut homo tristitiam habuit: suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino qui crucem praedico.*

Concl. Cum anima Christi potuerit interius aliquid apprehendere ut nocivum; sicut in illo potuit verus esse dolor, ita et tristitiam in eo aliquam potuisse esse, fatendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ad 3, delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi, quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia. Sed est differentia secundum motivum sive objectum: nam objectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur: objectum autem, et motivum tristitiae est nocivum, seu malum interius apprehensum sive per rationem, sive per imaginationem, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 33, art. 2, sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiae vel pecuniae. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum et quantum ad se, sicut passio et mors ejus fuit; et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Judaeorum occidentium ipsum. Et ideo sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia; alio tamen modo quam in nobis, secundum illa tria quae supra assignata sunt (art. 4 huj. qu.) cum communiter de passionibus animae Christi loqueremur.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam: fuit tamen in eo initiata secundum propassionem. Unde dicitur Matth. 26, 37, *Coepit contristari, et moestus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari,* ut Hieronymus ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei (cap. 8, in princ.), pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, laetitia, et timore, Stoici tres εὐπαθείας, idest, bonas passiones, in animo sapientis posuerunt: scilicet pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis: quia tristitia de malo est quod jam accidit: nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Et hoc ideo est, quia non credebant aliquid esse bonum, nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum, nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia haec pertinent ad ipsam rationem quae est principalis in homine; sunt tamen quaedam secundaria hominis bona, quae pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc potest in animo sapientis esse tristitia quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem hujusmodi malorum; non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod non contristabit justum, quidquid ei acciderit; quia scilicet ex nullo accidente ejus ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo secundum propassionem, non autem secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia est malum poenae; non autem est semper malum culpae, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei (cap. 9, ante med.): *Cum rectam rationem sequuntur istae affectiones, et quando, et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos, seu vitiosas passiones audeat dicere?*

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se, quod tamen est volitum ratione finis, ad quem ordinatur: sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et ejus passio fuit, secundum se considerata, involuntaria, et tristitiam causans; licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

ARTICULUS VII.

Utrum in Christo fuerit timor. — (Sup. quaest. 7, art. 6; et 3, dist. 15, qu. 2, art. 2, qu. 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb. 28, 1: *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit.* Sed Christus fuit maxime justus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. Praeterea, Hilarius dicit (10 de Trin., aliquant. a princ.): *Interrogo eos qui hoc ita existimant, an ratione subsistat, ut mori timuerit qui omnem ab Apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii exhortatus.* Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

3. Praeterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare et malum poenae, quod passus est, et malum culpae, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est quod dicitur Marc. 14, 33: *Coepit Jesus pavere et taedere.*

Concl. Fuit quidem timor in Christo respectu imminentis futuri mali; non fuit autem timor in illo quoad eventus incertitudinem.

Respondeo dicendum, quod sicut tristitia causatur ex apprehensione mali praesentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde Philosophus dicit (in 2 Rhetor., cap. 5, circ. med.), quod timor non est, nisi ubi est aliqua spes evadendi. Nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut praesens; et sic magis causat tristitiam quam timorem.

Sic ergo timor potest considerari quantum ad duo: uno modo quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis laesionem, et per tristitiam, si sit praesens, et per timorem, sit sit futura: et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri eventus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit; et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 23, in med.).

Ad primum ergo dicendum, quod justus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem avertentem hominem ab eo quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur quod *Jesus coepit taedere et pavere* quasi *secundum propassionem*, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. 26, *Coepit contristari*).

Ad secundum dicendum, quod Hilarius eo modo a Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam; scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen ad comprobandam veritatem humanae naturae, voluntarie timorem assumpsit, sicut etiam et tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia secundum infirmitatem carnis.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Christo fuerit admiratio.
(4 cont., cap. 33, fin.; et Matth. 7, com. 5, fin.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus in 1 Metaphys. (cap. 2, in med.), quod admiratio causatur ex hoc quod aliquis videt effectum et ignorat causam: et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est art. 2 huj. quaest. Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. Praeterea, Damascenus dicit (in 2 lib. orth. Fid., cap. 15), quod *admiratio est timor ex magna imaginatione;* et ideo Philosophus dicit (in 4 Ethicor. cap. 3, ad fin.), quod magnanimus non est admirativus. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Praeterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 8, 10: *Audiens Jesus*, scilicet Verba Centurionis, *miratus est.*

Concl. Cum Christo secundum divinam et infusam scientiam, nihil novum fuerit, non potuit in illo aliqua admiratio esse, nisi secundum scientiam experimentalem.

Respondeo dicendum, quod admiratio proprie est de aliquo novo et insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantum ad scientiam divinam, qua cognoscebat res in Verbo; neque etiam quantum ad scientiam humanam, qua cognoscebat res per species inditas: potuit tamen aliquid esse ipsi novum et insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam ei poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo si loquamur de ipso quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio; si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit: et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus in 1 super Gen. contra Manichaeos (cap. 8, ad fin.), *Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat; quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi signa sunt; sed docentis magistri.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali ejus scientiae, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum, quod Christus non admirabatur de fide Centurionis ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad tertium dicendum, quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IX.

Utrum in Christo fuerit ira.
(3, dist. 15, qu. 2, art. 2, quaest. 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in

Christo non fuerit ira. Dicitur enim Jacobi 1, 20: *Ira viri justitiam Dei non operatur.* Sed quidquid fuit in Christo, ad justitiam Dei pertinuit: *Ipse enim factus est nobis justitia a Deo*, ut dicitur 1 Corinth. 1, 30. Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.

2. Praeterea, ira mansuetudini opponitur, ut patet in 4 Ethic., cap. 5. Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.

3. Praeterea, Gregorius dicit in 5 Moral. (cap. 30, inter med. et fin.), quod *ira per vitium excaecat oculum mentis; ira vero per zelum ipsum turbat.* Sed in Christo mentis oculus non fuit excaecatus, nec turbatus. Ergo in Christo nec fuit ira per vitium, nec ira per zelum.

Sed contra est quod Joan. 2, de eo dicitur esse impletum quod in Ps. 68, 10, legitur: *Zelus domus tuae comedit me.*

Concl. Cum in Christo fuerit tristitia et vindictae appetitus, non contra vel praeter rationis ordinem, non fuit in eo ira per vitium, sed per zelum divini honoris.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 46, art. 3, ad 3, et 2-2, quaest. 158, art. 1, 2 et 3, ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo circa sensitivam partem appetitus repellendi illatam injuriam vel sibi, vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictae. Dictum est autem art. 6 huj. qu., quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quaerit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit: hujusmodi enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, imo est laudabilis; puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem justitiae: et hoc vocatur ira per zelum. Dicit enim Augustinus super Joan. (tract. 10, aliquant. a med.) quod *zelo domus Dei comeditur, qui omnia quae ibi perversa videt, satagit emendare; et si emendare non potest, tolerat, et gemit.* Et *talis ira fuit in Christo.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit (5 Moral. cap. 30), ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim praevenit rationem, et trahit eam secum ad operandum: et tunc proprie dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur quod *ira viri justitiam Dei non operatur.* Quandoque vero ira sequitur ipsam rationem, et est quasi instrumentum ipsius: et tunc operatio, quae est justitiae, non attribuitur irae, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod ira quae transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini; non autem ira quae est moderata, et ad medium reducta per rationem: nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum, quod in nobis secundum naturalem ordinem potentiae animae mutuo se impediunt; ita scilicet quod cum unius potentiae operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quod motus irae, etiamsi sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animae contemplantis. Sed in Christo per moderationem divinae virtutis unicuique potentiae permittebatur agere quod erat ei proprium, ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam, vel dolorem inferioris partis; ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

ARTICULUS X.

Utrum Christus simul fuerit viator et comprehensor. — (3, *dist.* 14, *art.* 2, *et dist.* 18, *art.* 2; *et Verit. quaest.* 26, *art.* 10, *et quaest.* 29, *art.* 6; *et quol.* 1, *quaest.* 2, *art.* 11, *corp.; et op.* 2, *cap.* 238, *et opusc.* 18, *cap.* 4.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit simul viator et comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis: comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul convenire quod moveatur ad finem, et quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quod Christus esset viator et comprehensor.

2. Praeterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam; unde Augustinus dicit (in epistola ad Dioscorum, 118, al. 56, parum ante med.), quod *ad inferiorem naturam, quae est corpus, redundat ab anima, non beatitudo quae propria est fruentis et intelligentis, sed plenitudo sanitatis, id-est, incorruptionis vigor.* Sed Christus licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

3. Praeterea, sancti, quorum animae sunt in caelo et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subjaceant: et tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo pari ratione licet corpus Christi fuerit mortale; quia tamen mens ejus Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 14, 8: *Quare quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum?*

Concl. Christus simul comprehensor fuit, quatenus beatitudinem animae propriam habebat, et viator, quatenus in beatitudinem tendebat secundum id, quod ei de beatitudine deerat.

Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc quod jam beatitudinem obtinet, secundum illud 1 Corinth. 9, 24: *Sic currite ut comprehendatis*; et Philipp. 3, 12: *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 4, art. 6. In anima quidem quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, et in virtute, et in gloria, et in incorruptione, ut dicitur 1 Corinth. 15. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae; sed quantum ad alia deerat ei beatitudo; quia et anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quaest., et quaest. 14, art. 1 et 2. Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animae, et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

Ad primum ergo dicendum, quod impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundum idem; sed secundum diversa nihil hoc prohibet: sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quae jam novit, et addiscens quantum ad ea quae nondum novit.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo principaliter et proprie consistit in anima secundum mentem; secundario tamen, et quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinem corporis bona; sicut etiam Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 8, circ. fin.), quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de animabus sanctorum et de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animae sanctorum non sunt passibiles sicut fuit anima Christi; secundo, quia corpora non agunt aliquid, per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundum corporis passiones in beatitudinem tendebat quantum ad gloriam corporis.

QUAESTIO XVI.

DE CONSEQUENTIBUS UNIONEM, QUANTUM AD EA QUAE CONVENIUNT CHRISTO SECUNDUM ESSE ET FIERI

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quae consequuntur unionem: et primo, quantum ad ea quae conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem; tertio, de his quae conveniunt Christo per comparationem ad nos.

Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima quidem de his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri; secunda de his quae conveniunt Christo secundum rationem unitatis.

Circa primum quaeruntur duodecim: 1.° utrum haec sit vera: *Deus est Homo*; 2.° utrum haec sit vera: *Homo est Deus*; 3.° utrum Christus possit dici homo dominicus; 4.° utrum ea quae conveniunt Filio hominis, possint praedicari de Filio Dei, et e contrario; 5.° utrum ea quae conveniunt Filio hominis, possint praedicari de divina natura, et de humana ea quae conveniunt Filio Dei; 6.° utrum haec sit vera: *Filius Dei factus est homo*; 7.° utrum haec sit vera: *homo factus est Deus*; 8.° utrum haec sit vera: *Christus est creatura;* 9° utrum haec sit vera: *Iste homo,* demonstrato Christo, *incoepit esse*, vel *fuit semper;* 10.°utrum haec sit vera: *Christus secundum quod homo est* creatura; 11°. utrum haec sit vera: *Christus secundum quod homo est Deus;* 12.° utrum haec sit vera: *Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum haec sit vera: Deus est homo. — *(3, dist. 7, quaest. 1, art. 1, et un., art. 4, corp., fin.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa: *Deus est homo.* Omnis enim propositio affirmativa in materia remota est falsa. Sed haec propositio: *Deus est homo*, est in materia remota: quia formae significatae per subjectum et praedicatum sunt maxime distantes. Cum ergo propositio praedicta sit affirmativa, videtur quod sit falsa.

2. Praeterea, magis conveniunt tres personae divinae ad invicem, quam humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non praedicatur de alia: non enim dicimus quod Pater est Filius, vel e converso. Ergo videtur quod nec humana natura possit praedicari de Deo, ut dicatur quod Deus est homo.

3. Praeterea, Athanasius dicit, in Symb. fid., quod *sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Sed haec est falsa: *Anima est corpus.* Ergo etiam haec est falsa: *Deus est homo.*

4. Praeterea, sicut in prima parte habitum est, quaest. 39, art. 3, quod praedicatur de Deo non relative sed absolute, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen *homo* non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere praedicaretur de Deo, sequeretur quod tota Trinitas et quaelibet persona sit homo: quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Philip. 2, 6: *Qui cum in forma Dei esset .... exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*; et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

Concl. Cum persona Filii Dei, quae hoc nomine, *Deus*, recte significatur, sit suppositum naturae humanae, quam haec vox, *homo*, in concreto significat, perspicuum est hanc propositionem, *Deus est homo*, veram esse, et propriam, non solum propter terminorum, verum etiam propter praedicationis veritatem.

Respondeo dicendum, quod ista propositio: *Deus est homo*, ab omnibus christianis conceditur: non tamen ab omnibus secundum eamdem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichaei Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, in quantum dicunt Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse: ut sic dicatur Deus homo, sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi qui posuerunt quod in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non possunt dicere quod Deus sit verus homo, sed quod dicatur homo figurative ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est, qu. 2, art. 5, et 6; et qu. 5, art. 1 et 2.

Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus et homo, esse Deum non naturaliter, sed participative, scilicet per gratiam; sicut et omnes sancti viri dicuntur Dii; excellentius tamen Christus prae aliis propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc, cum dicitur, *Deus est homo*, ly *Deus* non supponit verum et naturalem Deum: et haec est haeresis Photini, quae supra improbata est quaest. 2, art. 6. Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse, et verum hominem: sed tamen veritatem praedicationis non salvant. Dicunt enim quod homo praedicatur de Deo per quamdam conjunctionem vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum hominem esse; ut per hoc nihil aliud significetur, quam quod Deus est homini conjunctus tali conjunctione, quod homo inhabitetur a Deo et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt quicumque ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo: quia non est possibile intelligi, quod duorum quae sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta,

unum proprie praedicetur de alio, sed solum secundum quamdam figurativam locutionem, in quantum in aliquo conjunguntur: puta si dicamus Petrum esse Joannem, quia habent aliquam conjunctionem ad invicem. Et hae etiam opiniones supra improbatae sunt, qu. 2, art. 6.

Unde supponendo secundum veritatem catholicae fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus hanc propositionem esse veram et propriam: *Deus est homo*, non solum propter veritatem terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo, sed etiam propter veritatem praedicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi; sicut hoc nomen *homo* potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen *Deus* ex ipso modo suae significationis potest supponere pro persona Filii Dei, ut etiam in prima parte habitum est, quaest. 39, art. 4. De quolibet autem supposito alicujus naturae potest vere et proprie praedicari nomen significans illam naturam in concreto; sicut de Socrate et Platone proprie et vere praedicatur *homo*. Quia ergo persona Filii Dei, pro qua supponit hoc nomen *Deus*, est suppositum naturae humanae, vere et proprie hoc nomen *homo* potest praedicari de hoc nomine *Deus*, secundum quod supponit pro persona Filii Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod quando formae diversae non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota, cujus subjectum significat unam illarum formarum, et praedicatum aliam; sed quando duae formae possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens; sicut cum dico: *Album est musicum*. Natura autem divina et humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per Incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideo haec propositio, *Deus est homo*, non est neque in materia remota, neque in materia contingenti, sed in materia naturali; et praedicatur homo de Deo non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi; non quidem ratione formae significatae per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanae naturae.

Ad secundum dicendum, quod tres personae divinae conveniunt in natura; distinguuntur tamen in supposito: et ideo non praedicantur de invicem. In mysterio autem Incarnationis, naturae quidem, quia distinctae sunt, de invicem non praedicantur, secundum quod significantur ut in abstracto (non enim natura divina est humana): sed quia conveniunt in supposito, praedicantur de se invicem in concreto.

Ad tertium dicendum, quod *anima et caro* significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas: in concreto vero dicuntur *animatum* et *carneum*, sive *corporeum*, sicut et ex alia parte *Deus* et *homo*. Unde utrobique abstractum non praedicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *homo* praedicatur de Deo ratione unionis in persona: quae quidem unio relationem importat; et ideo non sequitur regulam eorum nominum quae absolute praedicantur de Deo ab aeterno.

ARTICULUS II.

Utrum haec sit vera: Homo est Deus.
(Locis sup., art. 1, *inductis.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa: *Homo est Deus*. Deus enim est nomen incommutabile: unde Sap. 13 et 14 reprehenduntur idololatrae de hoc quod hoc nomen *Deus*, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconveniens quod hoc nomen *Deus* praedicetur de homine.

2. Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subjecto. Sed haec est vera: *Deus est Pater*, vel *Deus est Trinitas*. Si ergo haec sit vera: *Homo est Deus*, videtur quod haec etiam sit vera: *Homo est Pater*, vel *Homo est Trinitas*; quas quidem patet esse falsas; ergo et primam.

3. Praeterea, in Ps. 80, 9, dicitur: *Non erit in te Deus recens*. Sed homo est quiddam recens: non enim Christus semper fuit homo. Ergo haec est falsa: *Homo est Deus*.

Sed contra est quod dicitur Rom. 9, 5: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*. Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo haec est vera: *Homo est Deus*.

Concl. Supposita veritate utriusque naturae, et unione in persona, et hypostasi; sicuti haec est vera, Deus est homo; ita et ista, Homo est Deus.

Respondeo dicendum, quod supposita veritate utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, et unione in persona, et hypostasi, haec est vera et propria: *Homo est Deus*, sicut et ista: *Deus est homo*. Hoc enim nomen *homo* potest supponere pro qualibet hypostasi humanae naturae; et ita potest supponere pro persona Filii Dei, quam dicimus esse hypostasim humanae naturae. Manifestum est autem, quod de persona Filii Dei vere et proprie praedicatur hoc nomen *Deus*, ut in prima parte habitum est, quaest. 39, art. 3 et 4. Unde relinquitur quod haec sit vera et propria: *Homo est Deus*.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatrae attribuebant nomen Deitatis lapidibus et lignis, secundum quod in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum aeternum, quod est etiam per unionem suppositum humanae naturae, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen *Pater*, praedicatur de hoc nomine *Deus*, secundum quod hoc nomen *Deus* supponit pro persona Patris. Sic autem non praedicatur de persona Filii, quia persona Filii non est persona Patris; et per consequens non oportet quod hoc nomen *Pater* praedicetur de hoc nomine *homo*, de quo praedicatur hoc nomen *Deus*, inquantum ly *homo* supponit pro persona Filii.

Ad tertium dicendum, quod licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanae naturae non est recens, sed aeternum. Et quia hoc nomen *Deus* non praedicatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem; sequeretur autem, si poneremus quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

ARTICULUS III.

Utrum Christus possit dici homo dominicus.
(3, *dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus possit dici *homo dominicus*. Dicit enim Augustinus (in lib 83 QQ., quaest. 36, circ. med.): *Monendum est ut illa bona expectentur quae fuerunt in illo homine dominico;* loquitur autem de Christo. Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.

2. Praeterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinae naturae; ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur *humanatus*, ut patet per Damascenum (in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, ante med.), ubi dicit quod *humanatio eam, quae ad hominem, copulationem demonstrat.* Ergo pari ratione potest dici denominative quod homo ille sit *dominicus.*

3. Praeterea, sicut *dominicus* denominative dicitur a domino, ita *divinus* denominative dicitur a Deo. Sed Dionysius (cap. 4 eccles. Hierarch., ante med.), Christum nominat *divinissimum Jesum.* Ergo pari ratione potest dici quod Christus sit homo dominicus.

Sed contra est quod Augustiuus dicit (in lib. 1 Retract., cap. 19, ad fin.): *Non video utrum recte dicatur homo dominicus Jesus Christus, cum sit utique Dominus.*

Concl. Cum de persona filii Dei praedicetur Deus et Dominus essentialiter; Dominicus vero denominative a Domino dicatur, non proprie et vere ille homo, scilicet Christus, est homo dominicus, sed Dominus dicendus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., ad 3, cum dicitur homo Christus Jesus, designatur suppositum aeternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc quod est unum suppositum utriusque naturae. De persona autem Filii Dei praedicatur *Deus* et *Dominus* essentialiter; et ideo non debet praedicari denominative, quia hoc derogat veritati unionis. Unde cum *dominicus* dicatur denominative a Domino, non potest vere et proprie dici quod homo ille sit dominicus, sed magis quod sit Dominus. Si autem per hoc quod dicitur, Homo Christus Jesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille *dominicus*, inquantum assumitur ad participationem honoris divini, sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter *dea*, sed *deificata*, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per conjunctionem ad divinam naturam in una hypostasi, ut patet per Damascenum in 3 lib. orth. Fid., cap 11 et 17.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus verba illa et similia retractat (in lib. 1 Retract., cap. 19, ad fin.); unde post verba praemissa (in 1 lib. Retract., ibid.) subdit: *Ubicumque hoc dixi*, scilicet quod Christus Jesus sit homo dominicus, *dixisse me nollem: postea quippe vidi non esse dicendum, quamvis nonnulla ratione possit defendi:* quia scilicet posset aliquis dicere, quod dicitur *homo dominicus* ratione humanae naturae quam significat hoc nomen *homo*, non autem ratione suppositi.

Ad secundum dicendum, quod illud unum suppositum, quod est humanae et divinae naturae, primo quidem fuit divinae naturae, scilicet ab aeterno; postea autem ex tempore per Incarnationem factum est suppositum humanae naturae. Et hac ratione dicitur *humanatum;* non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso, quod suppositum humanae naturae assumpserit divinam naturam: unde non potest dici homo *deificatus* vel *dominicus.*

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *divinum* consuevit praedicari etiam de his de quibus praedicatur essentialiter hoc nomen *Deus*: dicimus enim quod divina essentia est Deus ratione identitatis, et quod essentia est Dei, sive divina, propter diversum modum significandi; et Verbum divinum, cum tamen Verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut et personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed *dominicus* non dicitur de his de quibus *Dominus* praedicatur: non enim consuevit dici quod aliquis homo qui est dominus, sit *dominicus;* sed illud, quod qualitercumque est Domini, *dominicum* dicitur; sicut dominica voluntas, vel dominica manus, vel dominica passio. Et ideo ipse homo Christus qui est Dominus, non potest dici *dominicus*; sed potest caro ejus dici *caro dominica* et passio ejus potest dici *passio dominica.*

ARTICULUS IV.

Utrum ea quae conveniunt Filio hominis possint praedicari de Filio Dei, et e converso.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae non possint dici de Deo. Impossibile enim est opposita de eodem praedicari. Sed ea quae sunt humanae naturae, sunt contraria his quae sunt propria Dei. Deus enim est increatus, immutabilis et aeternus; ad humanam autem naturam pertinet ut sit creata, temporalis et mutabilis. Ergo ea quae sunt humanae naturae non possunt dici de Deo.

2. Praeterea, attribuere Deo ea quae ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea quae sunt humanae naturae, defectum quemdam continent, sicut pati, mori, et alia hujusmodi. Ergo videtur quod nullo modo ea quae sunt humanae naturae possint dici de Deo.

3. Praeterea, assumi convenit humanae naturae; non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quae sunt humanae naturae, de Deo dici possunt.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid.. cap. 4 et 6, in med.), quod *Deus suscepit ea quae sunt carnis idiomata,* idest, proprietates, *dum Deus passibilis nominatur, et Deus gloriae crucifixus est.*

Concl. Cum una, eademque hypostasis, utriusque naturae nomine supponatur, perspicuum est ea, quae sunt divinae naturae, de homine dici posse tamquam de hypostasi divinae naturae; et quae humanae naturae sunt, de Deo tamquam humanae naturae hypostasi.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem, diversitas fuit inter Nestorianos et Catholicos. Nestoriani enim voces quae dicuntur de Christo dividere volebant hoc modo, ut ea quae pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo; nec ea quae pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit: *Si quis Dei Ver-*

bo tentat passiones tribuere, anathema sit. Si qua vero nomina sunt quae pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus praedicabant ea quae sunt utriusque naturae, sicut hoc nomen *Christus* vel *Dominus.* Unde concedebant Christum esse natum de Virgine et fuisse ab aeterno; non tamen dicebant vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab aeterno fuisse. Catholici vero posuerunt hujusmodi quae dicuntur de Christo, sive secundum divinam naturam, sive secundum humanam, dici posse tam de Deo quam de homine. Unde Cyrillus dicit in epist. ad Nestor., de Excom. can. 4 (et habetur in conc. Ephes. gener. III, part. 1, cap. 26): Si *quis duabus personis sive substantiis, idest, hypostasibus, eas quae in evangelicis et apostolicis conscriptionibus sunt, dividit voces, vel ea quae de Christo a sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso, et aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas vero soli Verbo deputaverit, anathema sit.*

Et hujus ratio est, quia cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine possunt dici ea quae sunt divinae naturae tamquam de hypostasi divinae naturae; et de Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae, tanquam de hypostasi humanae naturae.

Sciendum tamen, quod in propositione in qua aliquid de aliquo praedicatur, non solum attenditur quid sit illud de quo praedicatur praedicatum (1), sed etiam secundum quid de illo praedicetur. Quamvis ergo non distinguantur ea quae predicantur de Christo, distinguuntur tamen secundum id secundum quod utrumque praedicatur: nam ea quae sunt divinae naturae praedicantur de Christo secundum divinam naturam: ea autem quae sunt humanae naturae, praedicantur de eo secundum humanam naturam. Unde Augustinus dicit (in 1 de Trin., cap. 11): *Distinguamus quid in Scripturis sonet secundum formam Dei, in qua aequalis est Patri, et quid secundum formam servi quam accepit, in qua minor est Patre;* et infra, cap. 3*: Quid propter quid et quid secundum quid dicatur, prudens, et diligens, et pius lector intelliget.*

Ad primum ergo dicendum, quod opposita praedicari de eodem secundum idem est impossibile; sed secundum diversa nihil prohibet: et hoc modo opposita praedicantur de Christo non secundum idem, sed secundum diversas naturas.

Ad secundum dicendum, quod si ea quae ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius; non autem pertinet ad Dei injuriam, si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini concilii (qui est 2 de Nativ., aliquant. a princ., eo conc., part. 3, c. 10) dicitur: *Nihil putat Deus injuriam quod est occasio salutis hominibus. Nihil enim abjectorum, quae elegit propter nos, injuriam facit illi naturae quae non potest esse subjecta injuriis; propria vero facit inferiora, ut salvet naturam nostram. Quando ergo quae abjecta et vilia sunt, divinam naturam non injuriantur, sed salutem hominibus operantur; quomodo dicis ea quae causa nostrae salutis sunt, injuriae occasionem Deo fuisse?*

(1) Ita Mss. et edit. passim. In cod. Alcan. deest *praedicatum.*

Ad tertium dicendum, quod assumi convenit humanae naturae, non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius, et ideo non convenit Deo.

ARTICULUS V.

Utrum ea quae conveniunt Filio hominis possint praedicari de divina natura, et de humana ea quae conveniunt Filio Dei.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, possint dici de natura divina. Ea enim quae sunt humanae naturae, praedicantur de Filio Dei et de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt praedicari de divina natura.

2. Praeterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed sicut dicit Damascenus (in 3 lib. orth. Fid., cap. 6, circa fin., et cap. 8, a med.), *dicimus naturam verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum.* Ergo videtur quod pari ratione ea quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.

3. Praeterea, ea quae sunt divinae naturae, conveniunt humanae naturae in Christo, sicut cognoscere futura et habere salutiferam virtutem. Ergo videtur quod pari ratione ea quae sunt humanae naturae possint dicit de divina natura.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 4, circa med.): *Deitatem quidem dicentes non nominamus de ea quae humanitatis idiomata sunt,* idest, proprietates: *non enim dicimus Deitatem passibilem, vel creabilem.* Deitas autem est divina natura. Ergo ea quae sunt humanae naturae propria, non possunt dici de divina natura.

Concl. Cum non eadem sit natura divina et humana, perspicuum est ea, quae humanae naturae sunt, non posse de divina natura in abstracto praedicari.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt propria unius, non possunt vere de alio praedicari, nisi de eo quod est idem illi; sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem Incarnationis non est eadem natura divina et humana; sed eadem est hypostasis utriusque naturae. Et ideo ea quae sunt unius naturae non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significantur.

Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae: et ideo indifferenter praedicari possunt ea quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis: sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen *Christus,* in quo intelligitur et Divinitas ungens et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen *Deus,* vel *Filius Dei;* sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen *homo,* vel *Jesus.* Unde Leo Papa dicit in epistola ad Palaestinos (83 inter med. et fin.): *Non interest ex qua Christus substantia nominetur; cum inseparabiliter manente unitate personae, idem sit et totus hominis filius propter carnem, et totus Dei Filius propter unam cum Patre Deitatem.*

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis realiter est idem persona cum natura: et ratione hujus identitatis divina natura praedicatur de Filio Dei; non tamen est idem modus significandi; et ideo quaedam dicuntur de Filio Dei quae non dicuntur de divina natura: sicut dicimus quod Filius

Dei est genitus: non tamen dicimus quod natura divina sit genita; ut in prima parte habitum est, quaest. 39, art. 5. Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus quod Filius Dei passus est; non autem dicimus quod divina natura sit passa.

Ad secundum dicendum, quod Incarnatio magis importat unionem ad carnem quam carnis proprietatem. Utraque autem natura in Christo est unita alteri in persona; ratione cujus unionis et divina natura dicitur incarnata, et humana natura deificata, ut supra dictum est, quaest. 3, art. 2.

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt divinae naturae dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam: unde ea quae participari non possunt a natura humana (sicut esse increatum aut omnipotentem), nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative accipit ab humana natura: et ideo ea quae sunt humanae naturae, nullo modo possunt dici de divina natura.

ARTICULUS VI.

Utrum haec sit vera: Deus factus est homo. — (*Inf., quaest.* 33, *art.* 3, *corp.; et* 3, *dist.* 3, *quaest.* 5, *art.* 3, *corp.; et* 4, *dist.* 7, *quaest.* 2; *et opusc.* 1, *cap.* 18, *et opusc.* 3, *cap.* 6; *et Rom.* 1, *lect.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa: *Deus factus est homo.* Cum enim *homo* significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed haec est falsa: *Deus factus est simpliciter.* Ergo haec est falsa: *Deus factus est homo.*

2. Praeterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subjectum mutationis, secundum illud Malach. 3, 6: *Ego Dominus et non mutor.* Ergo videtur quod haec sit falsa: *Deus factus est homo.*

3. Praeterea, homo secundum quod de Christo dicitur, supponit personam Filii Dei. Sed haec est falsa: *Deus factus est persona Filii Dei.* Ergo haec est falsa: *Deus factus est homo.*

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 13: *Verbum caro factum est;* et sicut Athanasius dicit (in epist. ad Epictetum, contr. haereticos, aliquant. a med.), *quod dixit: Verbum caro factum est, simile est ac si diceretur quod Deus homo factus est.*

Concl. Cum non ab aeterno, sed in tempore esse hominem, de Deo praedicetur, propositionem hanc, Deus factus est homo, veram esse fatendum est.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit praedicari de ipso. Esse autem hominem vere praedicatur de Deo, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore per assumptionem humanae naturae. Et ideo haec est vera: *Deus factus est homo;* diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut et haec: *Deus est homo,* ut supra dictum est, art. 1, huj. quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo, eo quod humana natura incoepit esse in supposito divinae naturae ab aeterno praeexistente. Et ideo Deum fieri hominem, non est Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est in corp. art., fieri importat quod aliquid praedicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione ejus de quo dicitur, tunc fieri est mutari: et hoc contingit in omnibus quae absolute dicuntur: non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque ejus mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: *Domine, refugium factus es nobis,* psal. 89, 1. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque ejus mutatione per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo cum dicitur, *Deus factus est homo,* non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae.

Ad tertium dicendum, quod homo supponit personam Filii Dei non nudam, sed prout subsistit in humana natura: et ideo quamvis haec sit falsa: *Deus factus est persona Filii Dei;* est tamen haec vera: *Deus factus est homo,* ex eo quod est unitus humanae naturae.

ARTICULUS VII.

Utrum haec sit vera: Homo factus est Deus. (*Locis sup., art.* 6, *cit.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit vera: *Homo factus est Deus.* Dicitur enim Rom. 1, 2: *Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Sed Christus, secundum quod homo, est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in 1 de Trin., cap. 13, in princ.): *Talis erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum.* Sed ratione illius susceptionis haec est vera: *Deus factus est homo.* Ergo similiter haec est vera: *Homo factus est Deus.*

3. Praeterea, Gregorius Nazianzenus dicit in epist. 1 ad Cledonium (seu orat. 51, inter princ. et med.): *Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliquis nominaverit.* Sed Deus ea ratione dicitur humanatus qua est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus qua est factus Deus: et ita haec est vera: *Homo factus est Deus.*

4. Praeterea, cum dicitur: *Deus factus est homo,* subjectum factionis vel mutationis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen *homo.* Sed illud videtur esse subjectum factionis cui factio attribuitur. Ergo haec magis est vera: *Homo factus est Deus,* quam ista: *Deus factus est homo.*

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, ad fin.): *Non hominem dei-*

ficatum dicimus, sed Deum humanatum. Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo haec est falsa: *Homo factus est Deus.*

Concl. Cum in hac propositione proprie accepta, homo factus est Deus, vox homo, personalem habeat suppositionem, persona autem Filii Dei semper Deus fuerit, eam esse falsam perspicuum est.

Respondeo dicendum, quod ista propositio: *Homo factus est Deus*, tripliciter potest intelligi. Uno modo ita quod hoc participium *factus* determinet absolute vel subjectum vel praedicatum: et in hoc sensu est falsa; quia neque homo ille de quo Deus praedicatur, est factus, neque Deus est factus, ut infra dicetur, art. 8 et 9 seq.: et sub eodem sensu haec est falsa: *Deus factus est homo.* Sed sub hoc sensu non quaeritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi, ut ly *factus* determinet compositionem, ut sit sensus: *Homo factus est Deus*; idest, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et *Homo factus est Deus*, et *Deus factus est homo.* Sed hic non est proprius sensus harum locutionum: nisi forte intelligatur, secundum quod ly *homo* non habet personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona Filii Dei, ab aeterno fuit Deus; tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo proprie intelligitur secundum quod hoc participium *factus* ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona, et hypostasis, et suppositum Dei, et hominis, ut supra ostensum est, quaest. 2, art. 3; ista propositio est falsa: quia cum dicitur: *Homo factus est Deus*, ly *homo* habet personalem suppositionem. Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione supposiii sui. Suppositum autem illud humanae naturae, de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis, seu persona Filii Dei, quae semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo incoepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum praedicaretur de homine, et e converso, per quamdam conjunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt; tunc pari ratione posset dici quod homo factus est Deus, idest, conjunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, idest, conjunctus homini.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis Apostoli, hoc relativum *qui*, quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte praedicati; quasi aliquis existens ex *semine David secundum carnem*, sit factus Filius Dei; in quo sensu objectio procedebat: sed debet intelligi ex parte subjecti; ut sit sensus quod *Filius Dei factus est, scilicet homo, ad honorem Patris*, ut Glossa interl. exponit, *existens ex semine David secundum carnem;* ac si diceret: *Filius Dei factus est habens carnem ex semine David ad honorem Dei.*

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione Incarnationis factum est ut homo esset Deus, et Deus esset homo: in quo sensu ambae locutiones sunt verae, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium; nam deificari idem est quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum quod terminus in subjecto positus tenetur materialiter, idest, pro supposito; positus vero in praedicato tenetur formaliter, idest, pro natura significata. Et ideo cum dicitur: *Homo factus est Deus*; ipsum fieri non attribuitur humanae naturae, sed supposito humanae naturae, quod est ab aeterno Deus: et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur: *Deus factus est homo*, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo proprie loquendo, haec est vera: *Deus factus est homo*; sed haec est falsa: *Homo factus est Deus*; sicut si Socrates, cum prius fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Socrate haec est vera: *Hic homo hodie factus est albus:* haec tamen est falsa: *Hoc album hodie factum est homo.* Si tamen ex parte subjecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subjectum factionis, puta si dicatur quod natura humana facta est Filii Dei.

ARTICULUS VIII.

Utrum haec sit vera: Christus est creatura. — (*Inf., qu.* 20, *art* 1, *ad* 1; *et part.* 1, *quaest.* 45, *art.* 3, *corp., et ad* 4; *et* 3, *dist.* 4, *qu.* 2, *art.* 2, *ad* 4, *et dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 2, *et dist.* 21, *qu.* 1, *art.* 3, *ad* 2; *et* 4 *cont., cap.* 48; *et Ver. qu.* 29, *art.* 1, *ad* 1; *et opusc.* 2, *cap.* 223; *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit vera: *Christus est creatura.* Dicit enim Leo papa (quid simile habet serm. 3 Pentecost., parum a princ.): *Nova et inaudita conventio*: *Deus qui est, et erat, fit creatura.* Sed illud potest praedicari de Christo quod Filius Dei factus est per incarnationem. Ergo haec est vera: *Christus est creatura.*

2. Praeterea, proprietates utriusque naturae possunt praedicari de hypostasi communi utriusque naturae, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est, art. 5 huj. qu. Sed proprietas humanae naturae est esse creaturam, sicut et proprietas divinae naturae est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo; scilicet quod sit creatura, et quod sit increatus et creator.

3. Praeterea, principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animae, quae creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 1 de Trin. (seu de Fide ad Gratian., cap. 7, circ. med.): *Numquid dicto factus est Christus? numquid mandato creatus est Christus?* quasi dicat, non. Unde subdit: *Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturae simplicis est, non conjunctae.* Ergo haec non est concedenda: *Christus est creatura.*

Concl. Ne haereticorum errori favere videamur, non est absolute dicendum, quod Christus sit creatura, sed cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit (implic. in cap. 5 ad Gal.), *ex verbis inor-*

dinate prolatis incurritur haeresis; unde cum haereticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur . Ariani autem haeretici Christum dixerunt esse creaturam et minorem Patre, non solum ratione humanae naturae, sed etiam ratione divinae personae. Et ideo non est absolute dicendum quod Christus *sit creatura*, vel *minor Patre;* sed cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam.

Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinae personae conveniant secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanae naturae; sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum: sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quae in dubitationem venire possunt an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, idest, sine determinatione: non enim dicimus quod Aethiops est albus, sed quod est albus secundum dentes; dicimus autem absque determinatione quod est crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando sancti doctores causa brevitatis , determinatione omissa, nomine creaturae utuntur circa Christum; est tamen in eorum dictis subintelligenda determinatio, *inquantum homo.*

Ad secundum dicendum, quod omnes proprietates humanae naturae, sicut et divinae, possunt aequaliter dici de Christo. Unde et Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 4, ad fin.), quod *Christus qui Deus est et homo, dicitur et creatus et increatus, passibilis et impassibilis.* Sed tamen illa quae dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione: unde ipse postea alibi, lib. 4 orth. Fid., cap. 5, subdit: *Ipsa una hypostasis*, scilicet Christi, *et increata est deitate, et creata est humanitate;* sicut et e converso non esset dicendum sine determinatione: *Christus est incorporeus*, vel *impassibilis*, ad evitandum errorem Manichaei, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse: sed dicendum est cum determinatione quod Christus secundum deitatem est incorporeus et impassibilis.

Ad tertium dicendum, quod de nativitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personae Filii Dei, sicut potest esse de creatione; et ideo non est similis ratio utrobique.

ARTICULUS IX.

Utrum haec sit vera; iste homo, *demonstrato Christo*, incoepit esse. — (5, *dist.* 12, *qu.* 1, *art. un.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille homo, demonstrato Christo, incoeperit esse. Dicit enim Augustinus (super Joan. tract. 105, a med.): *Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Jesus Christus.* Sed illud quod non semper fuit, incoepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incoepit esse.

2. Praeterea, Christus incoepit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incoepit esse simpliciter.

3. Praeterea, homo importat suppositum humanae naturae. Sed Christus non semper fuit suppositum humanae naturae. Ergo ille homo incoepit esse.

Sed contra est quod dicitur Hebr. ult., 8: *Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in saecula.*

Concl. Cum his vocibus, hic homo, demonstrato Christo, suppositum aeternum designetur, haec propositio, hic homo, demonstrato Christo, incoepit esse, simpliciter falsa est.

Respondeo dicendum, quod non est dicendum quod *ille homo*, demonstrato Christo, *incoeperit esse*, si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia haec locutio est simpliciter falsa secundum sententiam catholicae fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum, et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundum hoc enim oportet quod in hoc quod dicitur, *iste homo*, demonstrato Christo, designetur suppositum aeternum, cujus aeternitati repugnat incipere esse; unde haec est falsa: *Hic homo incoepit esse.* Nec obstat quod incipere esse convenit humanae naturae, quae significatur per hoc nomen *homo:* quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est, art. 7 huj. qu., ad 4. Secundo, quia etiamsi esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandam haeresim Arii; quia sicut personae Filii Dei attribuit quod esset creatura, et quod esset minor Patre, ita attribuit ei quod esse incoeperit, dicens quod erat quando non erat.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas ista est intelligenda cum determinatione, ut scilicet dicamus quod homo Jesus Christus non fuit, antequam mundus esset, secundum humanitatem.

Ad secundum dicendum, quod cum hoc verbo *incipit*, non sequitur argumentum ab inferiori ad superius. Non enim sequitur: Hoc incipit esse album, ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideo, quia incipere importat nunc esse et non prius. Non autem sequitur: Hoc non erat prius album. Ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem. Unde non sequitur: Christus incoepit esse homo; ergo incoepit esse.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *homo*, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quae incoepit esse, tamen supponit suppositum aeternum, quod esse non incoepit. Et ideo, quia secundum quod ponitur in subjecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in praedicato, refertur ad naturam; ideo haec est falsa: *Homo Christus esse incoepit;* sed haec est vera: *Christus incoepit esse homo.*

ARTICULUS X.

Utrum haec sit vera: Christus secundum quod homo, est creatura. — (3, *dist.* 4, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *corp., et qu.* 2, *ad* 3, *et dist.* 10, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2, *et dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa: *Christus secundum quod homo, est creatura* vel *incoepit esse.* Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed haec est falsa: *Christus secundum quod homo, est humana natura.* Ergo haec etiam est falsa: *Christus secundum quod homo, est creatura.*

2. Praeterea, praedicatum magis praedicatur de termino in reduplicatione posito, quam de ipso subjecto propositionis; sicut si dicam: Corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed haec non est absolute, sicut dictum est art. 8 et 9 praec., concedenda: *Homo Christus est creatura.* Ergo neque haec: *Christus secundum quod homo, est creatura.*

3. Praeterea, quidquid praedicatur de quocumque homine, secundum quod homo, praedicatur de eo per se et simpliciter: idem enim est per se, et secundum quod ipsum, ut dicitur in 5 Metaph. (text 23). Sed haec est falsa: *Christus est per se, et simpliciter creatura.* Ergo etiam haec est falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura.*

Sed contra, omne quod est, vel est creator vel creatura. Sed haec est falsa: *Christus, secundum quod homo est creator.* Ergo haec est vera: *Christus secundum quod homo est creatura.*

Concl. Haec propositio, Christus secundum quod homo, est creatura, simpliciter concedenda est, quia reduplicatio ad naturam pertinet: haec vero, Christus secundum quod hic homo, est creatura, quia reduplicatio per id quod additur, ad suppositum trahitur, magis neganda quam concedenda est.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur: *Christus secundum quod homo*, hoc nomen *homo* potest resumi in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanae naturae in Christo sit aeternum et increatum, haec erit falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura.* Si vero resumatur ratione humanae naturae, sic est vera: quia ratione humanae naturae, sive secundum humanam naturam, convenit ei esse creaturam, ut supra dictum est, art. 8 huj. quaest.

Sciendum tamen, quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito; resumitur enim in vi praedicati, quod tenetur formaliter: idem enim est dictu: *Christus secundum quod homo*, ac si diceretur: *Christus secundum quod est homo.* Et ideo haec est magis concedenda quam neganda: *Christus, secundum quod homo, est creatura.* Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda; puta si diceretur: *Christus, secundum quod hìc homo, est creatura.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturae natum est praedicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis: dicimus enim quod humanitas est creatura, et quod homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quod ly *homo* secundum quod ponitur in subjecto, magis respicit suppositum; secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam; ut dictum est in corp. art. Et quia natura est creata, suppositum vero increatum; ideo licet non concedatur ista simpliciter, *Homo Christus est creatura*; conceditur tamen ista, *Christus, secundum quod homo, est creatura.*

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini, qui est suppositum solius naturae humanae, competit quod non habeat esse, nisi secundum humanam naturam; et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod homo, est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanae naturae, sed etiam divinae secundum quam habet esse increatum. Et ideo non sequitur si secundum quod homo, est creatura, quod sit simpliciter creatura.

ARTICULUS XI.

Utrum haec sit vera: Christus, secundum quod homo, est Deus. — (3, *dist.* 10, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *et quaest.* 3, *corp.*)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

2. Praeterea, dimittere peccata est proprium Dei, secundum illud Isa. 43, 25: *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me.* Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth. 9, 6: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*, etc. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

3. Praeterea, Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus; quia in isto homine designatur suppositum aeternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

Sed contra, illud quod convenit Christo, secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus secundum quod homo, est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus: quod patet esse falsum.

Concl. Tametsi haec, Christus secundum quod homo, est Deus, concedi possit ut vera, dummodo homo teneatur pro supposito, non autem pro natura; magis tamen neganda est, quam concedenda, cum reduplicatio ad naturam potius quam ad personam referenda sit.

Respondeo dicendum, quod iste terminus *homo* in reduplicatione positus potest dupliciter accipi. Uno modo quantum ad naturam: et sic non est verum quod Christus, secundum quod homo, sit Deus; quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturae. Alio modo potest accipi ratione suppositi: et sic cum suppositum naturae humanae in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum; verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus.

Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, ut supra dictum est (art. praec., in corp., et ad 2), ideo magis est ista neganda: *Christus secundum quod homo, est Deus*, quam sit affirmanda.

Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem convenit alicui moveri ad aliquid et esse illud: nam moveri convenit alicui ratione materiae vel subjecti; esse autem in actu ratione formae. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum; sed primum convenit ei secundum humanam naturam, secundum vero secundum divinam. Et ideo haec est vera: *Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis;* non tamen ista: *Christus, secundum quod homo, est Deus.*

Ad secundum dicendum, quod Filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanae naturae, sed virtute naturae divinae; in qua quidem natura divina consistit potestas

dimittendi peccata per auctoritatem; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus super Matth. (implic. hom. 30, circ. med.), hoc exponens dicit: *Signanter dixit: In terra dimittendi peccata, ut ostenderet quod humanae naturae potestatem Divinitatis univit indivisibili unione: quia etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit.*

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur *iste homo*, pronomen demonstrativum hoc nomen *homo* trahit ad suppositum; et ideo magis est haec vera: *Christus, secundum quod iste homo, est Deus*, quam ista: *Christus, secundum quod homo, est Deus.*

ARTICULUS XII.

Utrum haec sit vera: Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona. — (3, *dist.* 10, *qu.* 1, *art.* 2; *et Rom.* 1, *lect.* 3.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo, secundum quod est homo: est enim aliis hominibus similis, secundum illud Philipp. 2, 7: *In similitudinem hominum factus.* Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

2. Praeterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae: non autem substantia universalis; ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam *rationalis naturae individua substantia*, ut Boetius dicit (in lib. de duabus Naturis, aliquant. a princ.). Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

3. Praeterea, Christus, secundum quod homo, est res humanae naturae: et suppositum, et hypostasis ejusdem naturae. Sed omnis hypostasis, et suppositum, et res humanae naturae est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

Sed contra, Christus, secundum quod homo, non est persona aeterna. Si ergo Christus, secundum quod homo, sit persona, sequeretur quod in Christo sint duae personae, una temporalis et alia aeterna; quod est erroneum, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 3 et 6, et quaest. 4, art. 2 et 3.

Concl. Haec propositio, Christus secundum quod homo, est hypostasis vel persona, vera est, si vox, homo, in reduplicatione, accipiatur ratione suppositi vel naturae, cui competit esse in aliqua persona; non quidem humana, sed divina.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 10 et 11 huj. quaest., iste terminus *homo* in reduplicatione positus potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Cum ergo dicitur: *Christus secundum quod homo, est persona;* si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona; quia suppositum humanae naturae nihil est aliud quam persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturae, sic potest intelligi dupliciter: uno modo, ut intelligatur quod naturae humanae competat esse in aliqua persona; et hoc etiam modo verum est: omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturae humanae in Christo propria personalitas debeatur causata ex principiis humanae naturae: et sic Christus, secundum quod homo, non est persona; quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura, quod requirit ratio personae.

Ad primum ergo dicendum, quod omni homini convenit esse personam, secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo quod persona subsistens in humana natura ejus non sit causata ex principiis humanae naturae, sed sit aeterna: et ideo uno modo est persona, secundum quod homo, alio modo non, sicut dictum est in corp. artic.

Ad secundum dicendum, quod *substantia individua*, quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis: alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quaedam individua: quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona: et eadem ratione nec humana natura in Christo, quae tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum, quod sicut persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali; ita hypostasis, suppositum et res naturae in genere substantiae significant quiddam per se subsistens. Unde sicut humana natura non est per se persona seorsum a persona Filii Dei, ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturae. Et ideo in sensu in quo negatur ista: *Christus, secundum quod homo, est persona*, oportet etiam negari omnes alias.

QUAESTIO XVII.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO QUANTUM AD ESSE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quae pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est; sicut supra determinatum est, quaest. 9, quod in Christo non est una tantum scientia, et infra determinabitur quaest. 35, quod in Christo non est una tantum nativitas.

Considerandum est ergo primo de unitate Christi quantum ad esse; secundo, quantum ad velle; tertio, quantum ad operari.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum Christus sit unum vel duo; 2.° utrum in Christo sit tantum unum esse.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus sit unum, vel duo. — *(3, dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 1, *et dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2, *ad* 6; *et* 4 *cont., cap.* 38, *fin.*; *et un., art.* 2, *ad* 2, *et* 7, *et art.* 3 *et* 4, *per tot., et art.* 5, *ad* 14.*)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim Augustinus (in 1 de Trinit., cap. 7, circa med.): *Quia forma Dei accepit formam servi; utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem.* Sed utrumque dici non potest, nisi ubi sunt duo. Ergo Christus est duo.

2. Praeterea, ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud; dicit enim Augustinus (in Ench. cap. 35, in med.): *Cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus; sed est aliud propter Verbum, aliud propter hominem.* Ergo Christus est duo.

3. Praeterea, Christus non est tantum homo, quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud quam homo; et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

4. Praeterea, Christus est aliquid quod est Pater, et est aliquid quod non est Pater. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo Christus est duo.

5. Praeterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personae in una natura; ita in mysterio Incarnationis sunt duae naturae in una persona. Sed propter unitatem naturae, non obstante distinctione personae, Pater et Filius sunt unum, secundum illud Joan. 10, 30: *Ego et Pater unum sumus.* Ergo non obstante unitate personae, propter dualitatem naturarum, Christus est duo.

6. Praeterea, Philosophus dicit in 3 Phys. (text. 18), quod unum et duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

7. Praeterea, sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit (in Praedic., cap. de Differ.). Sed in Christo sunt duae naturae substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de duab. Naturis (implic., et lib. de Unit. et uno, circa princ.): *Omne quod est, inquantum est, unum est.* Sed Christum esse confitemur. Ergo Christum est unum.

Concl. Cum in Christo sit unum suppositum et una persona, Christus et unus esse recte dicitur, et unum; non autem duo.

Respondeo dicendum, quod natura secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest praedicari de supposito seu persona, nisi in Deo, in quo non differt *quod est*, et *quo est*, ut in prima parte habitum est, quaest. 3, art. 3 et 4. In Christo autem cum sint duae naturae, divina scilicet et humana; altera earum, scilicet divina, potest de eo praedicari et in abstracto et in concreto; dicimus enim quod Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine *Christus*, et est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest praedicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata praedicari de suo supposito; dicitur autem quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem Deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen *homo*, et aliter per hoc nomen *Jesus* vel *Petrus*. Nam hoc nomen *homo*, importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen *Deus* indistincte importat habentem Deitatem; hoc autem nomen *Petrus*, vel *Jesus*, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus; sicut et hoc nomen *Filius Dei* importat habentem Deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo si ambae naturae in abstracto praedicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duae naturae non praedicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi praedicari de Christo unum vel duo.

Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam: quae quidem videtur se habere secundum corum opinionem tamquam suppositum completum ultima completione. Et ideo quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter.

Sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum unum masculine: nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum: genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas, dicebant, Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duo masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam, et unum suppositum, ut ex supra dictis patet, quaest. 2, art. 2 et 3, sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam quod est unum neutraliter.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ly *utrumque* teneatur ex parte praedicati, quasi dicat quod Christus sit utrumque; sed tenetur ex parte subjecti. Et tunc ly *utrumque* ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quod utrumque, scilicet Deus et homo, est Deus propter accipientem Deum; et utrumque, scilicet Deus et homo, est homo propter acceptum hominem.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: *Christus est aliud et aliud*, locutio est exponenda ut sit sensus: *Habens aliam et aliam* naturam. Et hoc modo exponit Augustinus in lib. contra Felicianum (cap. 11, in fin.), ubi cum dixisset: *In mediatore Dei et hominum aliud Dei Filius, aliud hominis Filius*, subdit: *Aliud, inquam, pro discretione substantiae, non aliud pro unitate personae.* Unde Gregorius Nazianzenus (in epist. 1, inter princ. et med.), ad Cledonium dicit: *Si oportet compendiose dicere, aliud quidem et aliud ea ex quibus Salvator est: si quidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore, ei quod sub tempore: non autem alius et alius: absit: haec enim ambo unum.*

Ad tertium dicendum, quod haec est falsa: *Christus est tantum homo*, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, eo quod termini in praedicato positi formaliter tenentur. Si vero adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio, puta: *Christus est tantum id quod est homo.* Non tamen sequitur quod sit aliquid aliud quam homo; quia ly *aliud*, cum sit relativum diversitatis substantiae, proprie refertur ad suppositum, sicut et omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem: ergo habet aliam naturam.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: *Christus est aliquid quod est Pater*, ly *aliquid* tenetur pro natura divina, quae etiam in abstracto praedicatur de Patre et Filio. Sed cum dicitur, *Christus est aliquid quod non est Pater*, ly *aliquid* tenetur non pro ipsa natura humana, secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto, non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum; prout scilicet substat naturae, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit aliud et aliud, vel quod sit duo,

quia suppositum humanae naturae in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quae praedicatur de Patre et Filio.

Ad quintum dicendum, quod in mysterio divinae Trinitatis natura divina praedicatur etiam in abstracto de tribus personis: et ideo simpliciter potest dici quod tres personae sint unum. Sed in mysterio Incarnationis non praedicantur ambae naturae in abstracto de Christo: et ideo non potest simpliciter dici quod Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quod duo dicitur, quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo *duo* praedicatur. Fit autem praedicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen *Christus*. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dicit Christus esse duo.

Ad septimum dicendum, quod *alterum* importat diversitatem accidentis. Et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed *aliud* importat diversitatem substantiae; substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum, ut dicitur in 5 Metaph., text. 15. Et ideo diversitas naturae non sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum: sed diversitas naturae facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sit tantum unum esse. — (3, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *corp., fin.*, *et dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 2, *et un., art.* 4; *et quol.* 9, *qu.* 2, *art.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 210 *et* 211.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo. Dicit enim Damascenus (in 3 lib. orth. Fid., cap. 13, quod ea quae consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam; esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

2. Praeterea, esse Filii Dei est ipsa natura divina, et est aeternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

3. Praeterea, in Trinitate quamvis sint tres personae, est tamen unum esse propter unitatem naturae. Sed in Christo sunt duae naturae, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

4. Praeterea, in Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma ejus. Sed non dat ei esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse praeter esse divinum, et sic in Christo non est tantum unum esse.

Sed contra, unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum; quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum.

Concl. Cum humana natura adjuncta sit Filio Dei in persona, et non aceidentaliter, unum tantum in Christo esse personale ponendum est.

Respondeo dicendum, quod quia in Christo sunt duae naturae, et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo; quae autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim: ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquid homo. Est autem considerandum quod si est aliqua forma vel natura, quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid: sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse.

Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse; unum quidem, secundum quod est Deus, aliud autem, secundum quod est homo; sicut in Socrate ponitur aliud esse, secundum quod est albus, et aliud, secundum quod est homo; quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis; esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis: et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate: et si contingeret quod post constitutionem personae Socratis advenirent Socrati manus, vel pedes, vel oculi, sicut accidit in caeco nato; ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad hujusmodi; quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quae prius habebat, sed etiam secundum ea quae sibi postmodum advenerunt. Sic igitur cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 5 et 6, et non accidentaliter; consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae.

Ad secundum dicendum, quod illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est, quaest. 3, art. 3 et 4, et quaest. 39, art. 1, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae; et ideo tres personae non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae, et aliud esse naturae.

Ad quartum dicendum, quod anima in Christo dat esse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum; quod est dare ei complementum naturae et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut *quod est,* sed ut *quo aliquid est.* Et ideo ipsum esse est personae subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam; cujus habitudinis causa est anima, in quantum perficit humanam naturam informando corpus.

QUAESTIO XVIII.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO QUANTUM AD VOLUNTATEM.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum in Christo sit alia voluntas divina et alia humana; 2.° utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis et alia rationis; 3.° utrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates; 4.° utrum in Christo fuerit liberum arbitrium; 5.° utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinae voluntati in volito; 6.° utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sint duae voluntates. — (3, *dist.* 14, *art.* 1, *qu.* 1, *corp. et dist.* 17, *art.* 1, *quaest.* 1; *et* 4, *cont., cap.* 36; *et Pot. qu.* 10, *art.* 4, *ad* 13; *et opusc.* 2, *cap.* 102; *et Joan.* 6, *lect.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sint duae voluntates, una divina et alia humana. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina: quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

2. Praeterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana fuit in Christo sicut instrumentum Divinitatis ejus. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate sed divina.

3. Praeterea, illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere: quia ea quae sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

4. Praeterea, Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 14 inter princ. et med.) quod *aliqualiter velle non est naturae, sed nostrae intelligentiae,* scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas; quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit et est una tantum persona. Ergo in Christo est una tantum voluntas.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. 22, 42: *Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat:* quod inducens Ambrosius ad Gratianum imperatorem (lib. 2, de Fide, cap. 3, versus fin.) dicit: *Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam.* Et super Luc. (cap. 22, sup. illud: *Verumtamen non mea voluntas*), dicit: *Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad Divinitatem: voluntas enim hominis est temporalis, voluntas Divinitatis aeterna.*

Concl. Cum Filius Dei humanam naturam perfectam assumpserit, et per hoc nihil divinae ejus naturae ademptum fuerit, duas in ipso voluntates fuisse necessarium est, divinam scilicet et humanam.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem. Sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quod Verbum esset loco animae, vel etiam loco intellectus. Unde cum voluntas sit in ratione, ut Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 42, sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana; et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantipolitanus, et quidam eorum sequaces posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas; quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a Divinitate, ut patet ex epistola synodica Agathonis papae, a med. (et habetur in conc. Const. III, gener. 6, act. 4).

Et ideo in sexta synodo apud Constantinopolim celebrata (mox cit., act. 18, quae Graece est 17 in Symb. Const. 150 PP., versus fin.) determinatum est, oportere dici quod in Christo sint duae voluntates: ubi sic legitur: *Juxta quod olim Prophetae de Christo, et ipse nos erudivit, et sanctorum Patrum nobis tradidit symbolum, duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes praedicamus.* Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra ostensum est, quaest. 2, art. 5. Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, quaest. 79 et 80. Unde necesse est dicere quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit cum humana natura. Per assumptionem autem humanae naturae nullam diminutionem passus est Filius Dei in his quae pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est, quaest. 19, art. 1. Unde necesse est dicere quod in Christo sint duae voluntates, una scilicet divina, et alia humana.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinae: non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae: quia etiam aliorum sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei, *qui operatur* in eis *velle* et *perficere,* ut dicitur Philipp. 2. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est, quaest. 105, art. 4. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam se-

quebatur voluntatem divinam, secundum illud Ps. 39, 9: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui.* Unde Augustinus dicit contra Maximinum (lib. 3, cap. 20, ante med.): *Ubi dixit Filius Patri, Non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adjuvat, quod tua verba subjungis et dicis: Ostendit vere suam voluntatem subjectam suo genitori: quasi nos negemus hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subjectam?*

Ad secundum dicendum, quod proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente; diversimode tamen secundum proprietatem naturae ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem: instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore; instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem ejus; sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit (in 1 Polit. cap. 2. et 4, et 8 Ethic., cap. 2). Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum Divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate; sed motus vel actus hujus potentiae, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta respectu felicitatis: quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius, neque naturalis; sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, quaest. 82, art. 2, et 1-2, quaest. 5, art. 8, et quaest. 6, art. 1. Et tamen etiam ipsa ratio, quae est principium hujus motus, est naturalis. Et ideo praeter voluntatem divinam oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cujus est modus. Unde cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinae voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis praeter rationis voluntatem. — (*Inf., art.* 5, *corp.; et* 3, *dist.* 17, *art.* 1, *quaest.* 2; *et op.* 3, *cap.* 230.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis praeter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus, in 3 de anima (text. 42), quod voluntas in ratione est; in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Praeterea, secundum Augustinum (12 de Trinit., cap 13, a princ.), sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo: habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut Augustinus dicit (lib. 1 de peccator. Meritis et Remiss., cap. 32, super illud Joan. 3): *Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto.* Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Praeterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est art. praec. Sed in Christo non fuit nisi una natura praeter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 2 ad Gratianum imperat. (scilicet de Fide, cap. 3, ad fin.): *Mea est voluntas, quam suam dicit: quia ut homo suscepit tristitiam meam.* Ex quo datur intelligi quod tristitia pertinet ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est, quaest. 23, art. 1 et 3, quaest. 25, art. 1, et quaest. 35, art. 1 et 2. Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis praeter voluntatem rationis.

Concl. Cum Dei Filius humanam naturam perfectam assumpserit, perspicuum est praeter voluntatem rationis, sensualitatis etiam voluntatem in Christo fuisse, quae voluntas per participationem appellatur.

Respondeo dicendum quod, sicut praedictum est art. praec., Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quae pertinent ad perfectionem ipsius naturae humanae. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quod Filius Dei assumpserit cum humana natura etiam ea quae pertinent ad perfectionem naturae animalis: inter quae est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensualis appetitus sive sensualitas. Sciendum est etiam, quod sensualitas sive sensualis appetitus, inquantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per Philosophum, 1 Ethic., cap. ult. Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est art. praec., pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quae non est nisi in parte intellectiva; sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, inquantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quae in Christo non fuit.

Ad tertium dicendum, quod ubi est unum propter alterum, ibi unum tantum esse videtur; sicut superficies, quae est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis; sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerint duae voluntates quantum ad rationem. — (*Sup., art.* 2, *ad* 2, *et inf., art.* 4, *et* 5, *corp.; et* 2, *dist.* 17, *art.* 1, *quaest.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 230.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerint duae voluntates quantum ad rationem. Dicit enim Damascenus (in 2 lib. orth. Fid.,

cap. 22, ante med., et lib, 3, cap. 14 et 18), quod duplex est hominis voluntas; scilicet naturalis, quae vocatur θέλησις; et voluntas rationalis, quae vocatur βούλησις. Sed Christus in humana natura habuit quidquid ad perfectionem humanae naturae pertinet. Ergo utraque praedictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Praeterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivae; et ideo secundum differentiam sensus et intellectus diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis et alia rationalis.

3. Praeterea, a quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis, quae non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed contra est quod in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta quae est voluntas rationis. Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantum voluntas humana.

Concl. Si de potentia voluntatis loquamur, unica est in Christo voluntas humana, essentialiter et non participative dicta: si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas, quae est ut natura, quae dicitur *thelisis*, et voluntas quae est ut ratio, quae dicitur *bulisis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., ad 3, voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 8, art. 2 et 3, et est finis, et est eorum quae sunt ad finem; et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum; in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno (loc. cit.), vocatur θέλησις, idest, simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura; et alterius rationis est actus voluntatis; secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae: quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat βούλησις, idest, consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam; quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem objecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter, et non participative dicta; si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur θέλησις, et voluntas quae est ut ratio, quae dicitur βούλησις.

Ad primum ergo dicendum, quod illae duae voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod etiam intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, ut in prima parte dictum est, quaest. 79, art. 8.

Ad tertium dicendum, quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas quae consideratur ut natura, inquantum scilicet refugit alienum malum absolute consideratum.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium. — (3, *dist.* 14, *art.* 1, *quaest.* 1, *corp.*, *et dist.* 17, *art.* 1, *quaest.* 3, *ad* 3, *et dist.* 18, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus (in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, prop. fin.): γνώμην, *autem*, idest, sententiam vel mentem vel excogitationem, et προαίρεσιν, idest, electionem, *in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus.* Maxime autem in his quae sunt fidei est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, et per consequens nec liberum arbitrium, cujus actus est electio.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 3 Ethic., cap. 3, circa fin.), quod *electio est appetitus praeconsiliati.* Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus: Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, et sic nec liberum arbitrium.

3. Praeterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est, quaest. 15, art. 1 et 2. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicitur Isa. 7, 15: *Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum*, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

Concl. Cum in Christo fuerit electio, que proprius est liberi arbitrii actus, necesse quoque fuit in illo esse liberum arbitrium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., ad 3, in Christo fuit duplex actus voluntatis: unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem, secundum quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem ejus quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit (in 3 Ethic., cap. 2. in med.), electio a voluntate in hoc quod voluntas per se loquendo, est ipsius finis, electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod voluntas ut natura; electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est, quaest. 83, art. 3 et 4. Et ideo cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio, ut in prima parte habitum est, ibid., et 1-2, quaest. 13, art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus excludit a Christo electionem, secundum quod in-

telligit in nomine electionis importari dubitationem. Haec tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, secundum illud Eph. 1: *Elegit nos in ipso*, etc., cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, inquantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis de quibus fit mentio in auctoritate praedicta.

Ad secundum dicendum, quod electio praesupponit consilium; non tamen sequitur ex consilio, nisi jam determinato per judicium. Illud enim quod judicamus agendum, post inquisitionem consilii eligimus, ut in 3 Ethic., cap. 2 et 3, dicitur. Et ideo si aliquid judicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione praecedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio sive inquisitio non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinae voluntati in volito. — (Inf., quaest. 21, *art.* 3 *et* 4; *et* 3, *dist.* 17, *art.* 2, *quaest.* 1; *et* 4 *contra, cap.* 36, *fin.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam quod Deus vult. Dicitur enim in ps. 39, 9, ex persona Christi: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui.* Sed ille qui vult voluntatem alicujus facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam quod voluntas divina ipsius.

2. Praeterea, anima Christi habuit perfectissimam charitatem, quae etiam comprehensionem nostrae scientiae excedit, secundum illud Eph. 3, 19, *Supereminentem scientiae charitatem Christi.* Sed charitatis est facere quod homo idem velit quod Deus; unde et Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, dicit quod unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.

3. Praeterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patria nihil aliud volunt quam quod Deus vult, alioquin non essent beati, quia non haberent quidquid vellent; *beatus* enim *est qui habet quaecumque vult, et nihil male vult*, ut Augustinus dicit (in lib. 13 de Trinit., cap. 5, in fin.). Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam quam voluerit voluntas divina.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Maximinum (lib. 3, cap. 20, in med.): *In hoc quod Christus ait: Non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse quam Pater, quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum non divinum, sed humanum transfiguraret affectum.*

Concl. Christus secundum voluntatem sensualitatis voluntatemque naturalem aliud velle poterat quam Deus; voluntate autem rationis humanae semper idem, quod Deus voluit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 et 2 hujus quaest., in Christo secundum humanam naturam ponitur duplex voluntas: scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis. Dictum est autem supra, quaest. 14, art. 1, ad 2, quod ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere et pati quae sunt ei propria: et similiter etiam permittebat omnibus viribus animae agere et pati quae sunt ei propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae sunt naturae contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia hujusmodi; sed haec tamen voluntas quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem; sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas ejus et etiam voluntas absolute considerata refugit ustionem, quam tamen voluntas secundum rationem eligeret propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores, et passiones, et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis, quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus; sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus: quod patet ex hoc ipso quod dicit Marci 14, 36: *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Volebat enim secundum rationem, voluntatem divinam impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum quamdam aliam ejus voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per voluntatem rationalem voluit ut divina voluntas impleretur; non autem per voluntatem sensualitatis, cujus motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quae consideratur per modum naturae, quae fertur in aliqua objecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod conformitas voluntatis humanae ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum, quod Christus fuit simul comprehensor et viator, inquantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat ei aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum. — (4, dist. 17, *art.* 2, *quaest.* 2 *et* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 230, *fin.)*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundum contrarietatem objectorum; sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per Philosophum (in 5 Physic., text. 49

et seq.). Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat: nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam; unde Athanasius dicit (in lib. adversus Apollinarium, qui inscribitur: *de Natura humana suscepta*, vers. fin.): *Quando Christus dicit:* « *Pater, si possibile, est, transeat a me calix* « *iste, et tamen non mea, sed tua voluntas fiat;* » *et iterum:* « *Spiritus promptus est, caro autem in-* « *firma,* » *duas voluntates hic ostendit, humanam quae propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, et divinam ejus promptam ad passionem.* Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

2. Praeterea, ad Galat. 5, 17, dicitur quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus unum concupiscit, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo: nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus sanctus in ejus mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isa. 53, 7: *Oblatus est, quia voluit*: secundum autem carnem passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Praeterea, Luc. 22, 43, dicitur quod *factus in agonia prolixius orabat.* Sed agonia videtur importare quamdam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Sed contra est quod in determinatione sextae synodi (scil. Constant. III, gener. 6, act. 18, quae graece est 17, in Symb. 150 PP., a med.) dicitur: *Praedicamus duas naturales voluntates non contrarias, juxta quod impii asserunt haeretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem, vel reluctantem, sed potius subjectam divinae ejus atque omnipotenti voluntati.*

Concl. Quoniam divinae et rationalis voluntatis beneplacito, voluntas sensualitatis et naturalis, secundum ordinem naturae suae in Christo movebantur, in eo nullam voluntatum contrarietatem fuisse perspicuum est.

Respondeo dicendum, quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, et secundum idem; si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis; puta quod homo sit pulcher, aut sanus secundum manum, et non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quamdam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum; puta si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, et aliquis ejus consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis; nisi forte intantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum; tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis quod sit circa eamdem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum rationis, et vult aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus in tantum praevaleat, quod vel immutet, vel retardet appetitum rationis: sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitus sensitivi.

Sic igitur dicendum est, quod licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam voluntas divina, et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet qua divina voluntas, et voluntas rationis humanae in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed ejus non erat velle hoc in ordine ad aliud: motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec e contrario voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo refugiebat, aut retardabat motum voluntatis naturalis humanae et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur. Unde patet quod in Christo nulla fuit repugnantia, vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quam ejus voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cujus beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo, ut Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 15, a med., et cap. 19).

Ad secundum dicendum, quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus: quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit cantrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animae rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem; puta cum aliquis, secundum quod ratio considerat unum, vult hoc; et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quae non potest dijudicare quid sit simpliciter melius: quod in Christo non fuit, quia per suam rationem judicabat simpliciter esse melius quod per ejus passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus (in 3 lib. orth. Fid., cap. 18, a med., et cap. 20 et 23).

QUAESTIO XIX.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM CHRISTI QUANTUM AD OPERATIONEM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de unitate operationis Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor; 1.° utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures; 2.° utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam; 3.° utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit; 4.° utrum per eam aliquid meruerit nobis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis. — (*Inf., quaest.* 25, *art.* 1, *ad* 2; *et* 3, *dist.* 10, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *ad* 3, *et dist.* 18, *art.* 1; *et* 4 *cont., cap.* 36; *et Ver. quaest.* 20, *art.* 1, *ad* 2, *et* 6; *et un., art.* 1, *ad* 16, *et art.* 5; *et opusc.* 2, *cap.* 211.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sit una tantum operatio Divinitatis et humanitatis. Dicit enim Dionysius (in 2 cap. de div. Nom., a med. lect. 3): *Discreta autem est benignissima erga nos Dei operatio per hoc quod secundum nos ex nobis integre vereque humanatum est Verbum supersubstantiale, et operatum, et passum quaecumque humanae ejus divinaeque operationi congruunt*; ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quae in Graeco dicitur θεανδρική, id-est, deivirilis. Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

2. Praeterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinae, ut supra dictum est quaest. 13, art. 2 et 3. Ergo eadem est divinae et humanae naturae in Christo operatio.

3. Praeterea, cum in Christo sint duae naturae in una hypostasi vel persona, necessarium est unum et idem esse illud quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam; nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde secundum Philosophum, (lib. 1 Metaph., circ. princ.), actus sunt singularium. Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

4. Praeterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est, quaest. 17, art. 2. Ergo etiam propter eamdem unitatem est in Christo una operatio.

5. Praeterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 2 lib. ad Gratianum imperatorem (scil. de Fide, cap. 4, aliquant. a princ.): *Quomodo eadem operatio diversae esset potestatis? Numquid sic potest minor, quemadmodum major operari, aut una operatio potest esse, ubi diversa substantia est?*

Concl. Non unam, sed duas operationes esse in Christo asserendum est, cum sint in illo duae naturae, divina scilicet et humana, quarum utraque propriam formam et virtutem, per quam operatur, habet.

Respondeo dicendum, quod haeretici supra dicti, quaest. praec., art. 1, qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in Christo unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quod ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quaedam quam operationes. Id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio; puta si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quaedam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus: et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur, et regebatur a divina. Et ideo dicebant quod eadem est operatio, et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis; sunt tamen diversa operata, inquantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quod portabat omnia verbo virtutis suae, aliud autem per humanam naturam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in sexta synodo (scilicet Const. III, gener. 6, act. 10, inter med. et fin.) inducuntur verba Severi haeretici sic dicentis: *Ea quae agebantur et operabantur ab uno Christo, multum differunt: quaedam enim sunt Deo decibilia* (1), *quaedam humana; veluti corporaliter vadere super terram, profecto humanum est cruribus vero vexatis, et ambulare super terram: penitus non valentibus sanum gressum donare, Deo decibile est. Sed unus, scilicet, incarnatum Verbum, hoc et illud operatus est; et nequaquam hoc quidem hujus, hoc vero hujus est naturae: neque eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas, atque formas juste definimus.*

Sed in hoc decipiebantur; quia actio ejus quod movetur ab altero, est duplex: una quidem quam habet secundum propriam formam; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio: sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio; secundum autem quod movetur ab artifice, operatio ejus est facere scamnum. Operatio igitur quae est alicujus rei secundum suam formam, est propria ejus, nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur hujusmodi re ad suam operationem; sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quae est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia praeter operationem moventis ipsam; sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis; sed securis participat instrumentaliter operationem artificis.

Et ideo ubicumque movens et motum habent diversas formas, seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia operatio moventis, et alia operatio propria moti: licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur; et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae, sicut operatione sui instrumenti; et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo papa in epist. ad Flavian. (28 in noviss. Ven. edit., cap. 4, ante med., alias 10): *Agit utraque forma*, scilicet tam natura divina quam humana in Christo, *cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et car-*

(1) Idest *congruentia Deo*, ex graeco θεοπρεπῆ.

ne exequente quod carnis est. Si vero esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quod humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile), ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio: vel oporteret dicere quod ex divina virtute et humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile. Nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in sexta synodo (ut sup. cit. act. 18, quae graece est 17, in Symb. 150 PP.), haec opinio est condemnata, in cujus determinatione dicitur: *Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus,* hoc est divinam operationem et humanam operationem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius ponit in Christo operationem θεανδρικὴν, idest, divinam virilem vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum, seu virtutum utriusque naturae, sed per hoc quod divina operatio ejus utitur humana, et humana ejus operatio participat virtutem divinae operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam epistola ad Cajum, quae est 4, circa med., *super hominem operabatur ea quae sunt hominis; quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem.* Manifestum est enim quod concipi est humanae naturae, similiter et ambulare; sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem epistola subdit: *Non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione.* Quod autem intellexerit duas esse operationes in Christo. unam divinae naturae, aliam autem humanae, patet ex his quae dicit (in 2 cap. de div. Nom., a med. lect. 3), ubi dicit quod his *quae pertinent ad humanam ejus operationem, Pater et Spiritus sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem,* inquantum scilicet Pater et Spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem, *et secundum omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profecto Deus et Dei Verbum.* Sic igitur patet quod alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus sanctus non communicant, nisi secundum acceptationem misericordiae suae, et alia est ejus operatio, in quantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus sanctus.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum dicitur aliquid agere ex eo quod movetur a principali agente, quod tamen praeter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est in corp. art. Sic igitur actio instrumenti, inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis; potest tamen habere aliam operationem, prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, inquantum est instrumentum Divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis; non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi et Divinitas ejus: habet tamen humana natura in Christo, inquantum est natura quaedam, quamdam propriam operationem praeter divinam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei: sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis simul illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes specie differentes secundum ejus duas naturas; quaelibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

Ad quartum dicendum, quod esse et operari est personae a natura; aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praejudicat unitati personali.

Ad quintum dicendum, quod aliud est proprium operatum operationis divinae, et operationis humanae in Christo; sicut operatum proprium divinae operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanae naturae est ejus contactus. Concurrunt autem ambae operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint plures operationes humanae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint plures humanae operationes. Christus enim, inquantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum angelis vero in natura intellectiva, sicut et caeteri homines. Sed alia est operatio plantae, in quantum est planta; et alia animalis, in quantum est animal. Ergo Christus, in quantum est homo, habet plures operationes.

2. Praeterea, potentiae et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversae potentiae, et diversi habitus. Ergo et diversae operationes.

3. Praeterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus debent esse accommodata. Sunt ergo in Christo diversae operationes secundum humanam naturam.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit (in 3 lib. Fid., cap. 15, ante med.), operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantum una natura humana. Ergo in Christo fuit una tantum operatio humana.

Concl. Cum nullus fuerit in Christo sensitivae partis motus, qui non esset a ratione ordinatus, ipsaeque etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinuerint, perspicuum est multo magis unam esse in Christo operationem, quam in quocumque alio homine.

Respondeo dicendum, quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quae a ratione procedit per voluntatem, quae est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine quae non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanae naturae: quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animae vegetabilis, sicut nutriri et augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animae sensitivae sunt aliqualiter obedientes rationi: et ideo sunt aliqualiter rationales et humanae, inquantum scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in 1 Ethic. cap. ult. Operationes vero quae sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiciuntur rationi: unde nullo modo sunt rationales, nec humanae simpliciter, sed solum secundum partem humanae naturae. Dictum est autem supra, art. praec., quod quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris; quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris.

Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementaris corporis, et animae vegetabilis ab operatione voluntatis, quae est proprie humana: et similiter etiam operatio animae sensitivae, quantum ad id quod non movetur a ratione; sed quantum ad id quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivae et rationalis. Ipsius autem animae rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis,quod est ratio vel voluntas; diversificatur autem secundum respectum ad diversa objecta. Quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis quam operationum, judicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii. Sic enim nunc quaeritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio, quae proprie humana dicitur; praeter quam tamen sunt in homine puro quaedam aliae operationes, quae non sunt proprie humanae, sicut dictum est hic sup. Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivae partis, qui non esset ordinatus a ratione. Ipsae etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis ejus erat ut caro ejus ageret et pateretur quae sunt sibi propria, ut dictum est supra, quaest. praec., art. 5. Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio partis sensitivae et etiam nutritivae non est proprie humana, sicut dictum est in corp.; et tamen in Christo hujusmodi operationes fuerunt magis humanae quam in aliis.

Ad secundum dicendum, quod potentiae et habitus diversificantur per comparationem ad objecta. Et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus, sicut etiam respondet diversis objectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quae est secundum aliud et aliud instrumentum, sed solum illam quae est secundum primum principium activum, ut dictum est in corp. art.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria. — (3, *dist.* 18, *art.* 2, 3, 4 *et* 5; *et Ver. quaest.* 29, *art.* 7, *ad* 6; *et op.* 2, *cap.* 240, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio humana Christi non potuerit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri. Charitas enim comprehensoris pertinet ad praemium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio: unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum et praemium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

2. Praeterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur ei hereditas aeterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui a principio fuit Filius Dei.

3. Praeterea, quicumque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animae, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum (118, al. 56, ante med.): in Christo tamen dispensative factum est quod gloria animae non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

4. Praeterea, manifestatio excellentiae Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt; unde et pro praemio promittitur dilectoribus Christi, ut eis manifestetur, secundum illud Joan. 14, 21: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum; et manifestabo ei me ipsum.* Ergo Christus non meruit manifestationem suae altitudinis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Philipp. 2, 8: *Factus est obediens usque ad mortem: propter quod et Deus exaltavit illum.* Meruit ergo obediendo suam exaltationem; et ita aliquid sibi meruit.

Concl. Cum nobilius sit habere aliquid per meritum, quam sine merito, Christum, cui omnis perfectio tribuenda est, gloriam corporis, et alia, quibus eum carere aliquo tempore conveniebat, sibi meruisse fatendum est.

Respondeo dicendum, quod habere aliquod bonum per se est nobilius quam habere illud per aliud. Semper enim causa quae est per se, potior est ea quae est per aliud, ut dicitur in 8 Physicor. (text. 39). Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cujus est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus: et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud 1 ad Corinth. 4, 7: *Quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi, inquantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur: et sic ille qui

habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent: nisi sit tale quid, cujus carentia magis dignitati Christi et perfectioni praejudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animae, nec Divinitatem meruit: quia cum meritum non sit nisi ejus quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quae pertinet ad virtutem caritatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, et quae pertinent ad exteriorem ejus excellentiam, sicut est ascensio, veneratio et alia hujusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod fruitio, quae est actus charitatis, pertinet ad gloriam animae, quam Christus non meruit. Et ideo si per charitatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et praemium. Nec tamen per charitatem meruit, inquantum erat charitas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris. Nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est, quaest. 15, art. 10. Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

Ad secundum dicendum, quod Christo, secundum quod est Deus et Dei Filius per naturam, debetur gloria divina, et dominium omnium, sicut primo et supremo domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato; quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod redundantia gloriae ex anima ad corpus est ex divina ordinatione, secundum congruentiam humanorum meritorum; ut scilicet sicut homo meretur per actum animae, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animae redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animae, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Rom. 8, 2: *Vivificabit mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum ejus in nobis.* Et ita potuit cadere sub merito Christi.

Ad quartum dicendum, quod manifestatio excellentiae Christi pertinet ad bonum ejus secundum esse quod habet in notitia aliorum; quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt, secundum esse quod habent in seipsis: sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum, inquantum sunt membra ejus.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliis mereri potuerit. — (Inf., quaest. 48, art. 1, corp., et art. 6, et quaest. 69, art. 1, corp.; et 2, dist. 20, quaest. 2, art. 3, ad 3; et 3, dist. 18, art. 6; et Ver. quaest. 26, art. 6, ad 20, et quaest. 29, art. 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim Ezech. 18, 4: *Anima quae peccaverit, ipsa morietur.* Ergo pari ratione anima quae meretur ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quod Christus aliis meruerit.

2. Praeterea, de plenitudine gratiae Christi omnes accipiunt, ut dicitur Joan. 1. Sed alii homines habentes gratiam Christi non possunt aliis mereri. Dicitur enim Ezech. 14, 20, quod *si fuerint in civitate Noe, Daniel et Job, filium et filiam non liberabunt, sed ipsi justitia sua liberabunt animas suas.* Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

3. Praeterea, merces quam quis meretur, debetur secundum justitiam, et non secundum gratiam, ut patet Rom. 4. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex justitia; et quod injuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 18: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.* Sed demeritum Adae derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.

Concl. Cum in Christo fuerit gratia, non solum ut in quodam singulari homine, sed ut in totius ecclesiae capite; non sibi tantum, sed aliis etiam mereri potuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 8, in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra ejus; sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra ejus, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum singularis personae non nocet nisi sibiipsi; sed peccatum Adae, qui constitutus est a Deo principium totius naturae, ad alios per carnis propaginem derivatur: et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra.

Ad secundum dicendum, quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiae, sed quamdam particularem gratiam: et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri sicut Christus.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adae non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem; ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem; quae fit in baptismo, per quem homines Christo incorporantur, secundum illud Galat. 3, 27: *Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*; et hoc ipsum est gratiae, quod homini conceditur regenerari in Christo: et sic salus hominis est ex gratia.

QUAESTIO XX.

DE CONVENIENTIBUS CHRISTO, SECUNDUM QUOD PATRI FUIT SUBJECTUS.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Patrem; quorum quaedam dicuntur

de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem, puta quod est ei subjectus, quod ipsum oravit; quod ei in sacerdotio ministravit; quaedam vero dicuntur vel dici possunt secundum habitudinem Patris ad ipsum, puta si Pater eum adoptasset, et quod eum praedestinavit.

Primo igitur considerandum est de subjectione Christi ad Patrem; secundo, de ejus oratione; tertio, de ipsius sacerdotio; quarto, de adoptione, an ei conveniat; quinto, de de ejus praedestinatione.

Circa primum quaeruntur duo. 1.° utrum Christus sit subjectus Patri; 2.° utrum sit subjectus sibi ipsi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dicendum sit Christum esse subjectum Patri. — (*Part.* 1, *quaest.* 42, *art.* 4, *ad* 1, *et quaest.* 43, *art.* 7, *ad* 1; *et* 3, *dist.* 11, *art.* 1, *ad* 2, *et dist.* 17, *art.* 3, *quaest.* 1 *corp.*; *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 3, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum Christum esse subjectum Patri. Omne enim quod subjicitur Deo Patri est creatura quia, ut dicitur in lib. de Ecclesiasticis Dogmatibus cap. 4, *in Trinitate nihil est serviens neque subjectum.* Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura, ut supra dictum est, quaest. 16, art. 8. Ergo etiam non est simpliciter dicendum quod Christus sit Deo Patri subjectus.

2. Praeterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subjectum, quod est ejus dominio serviens. Sed humanae naturae in Christo non potest attribui servitus: dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid. (cap. 21, circa med.): *Sciendum est quod neque servam ipsam*, scilicet humanam naturam Christi *dicere possumus : servitutis enim et dominationis nomina, non naturae sunt nomina cognitionisque signa, sed eorum quae ad aliquid, quemadmodum paternitatis et filiationis nomina.* Ergo Christus secundum humanam naturam non est subjectus Deo Patri.

3. Praeterea, 1 ad Corinth. 15, 28, dicitur: *Cum autem subjecta illi fuerint omnia, tunc ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia.* Sed, sicut dicitur Hebr. 2, 8, *nunc necdum videmus omnia subjecta ei.* Ergo nondum ipse est subjectus Patri, qui ei subjecit omnia.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 14, 28: *Pater major me est;* et Augustinus dicit in 1 de Trinit. (cap. 7, ante med.): *Non immerito Scriptura utrumque dicit, et aequalem Patri Filium, et Patrem Filio majorem: illud enim propter formam Dei; hoc autem propter formam servi sine ulla confusione intelligitur.* Sed minor est subjectus majori. Ergo Christus secundum formam servi est Patri subjectus.

Concl. Christus Deo Patri subjectus fuit secundum bonitatem, servitutem, et obedientiam.

Respondeo dicendum, quod cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea quae sunt propria illi naturae. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subjectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis: prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, 1 cap. de div. Nom. (a med. lect. 3). Natura autem creata habet quamdam participationem divinae bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subjecta. Secundo, humana natura subjicitur Deo quantum ad Dei potestatem, prout scilicet natura humana, sicut et quaelibet creatura, subjacet operationi divinae dispositionis. Tertio modo specialiter humana natura Deo subjicitur quantum ad proprium suum actum, inquantum scilicet propria voluntate obedit mandatis ejus. Et hanc triplicem subjectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem Matth. 19, 17: *Quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus.* Ubi Hieronymus dicit: *quod qui magistrum vocaverat bonum, et non Deum vel Dei Filium confessus erat, discit hominem quamvis sanctum, in comparatione Dei non esse bonum*; per quod dedit intelligere quod ipse secundum humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis divinae. Et quia *in his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius*, ut Augustinus dicit in 6 de Trin. (cap. 8, circa med.), ex hac ratione Pater dicitur major Christo secundum humanam naturam. Secunda etiam subjectio Christo attribuitur, inquantum omnia quae circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur: unde Dionysius dicit (4 cap. cael. Hierarch., prop. fin.), quod Christus subjicitur Dei Patris ordinationibus. Et haec est subjectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit ejus ordinationi subjecta, secundum illud Sap. 16, 24: *Creatura tibi factori deserviens.* Et secundum hoc etiam Filius Dei, Philipp. 2, 10, dicitur formam servi accepisse. Tertiam etiam subjectionem attribuit sibiipsi Joan. 8, 29, dicens: *Quae placita sunt ei, facio semper.* Et haec est subjectio obedientiae Patri usque ad mortem: unde dicitur Philipp. 2, 8, quod *factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est simpliciter intelligendum quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio, sive non, ut supra dictum est, qu. 16, art. 8; ita etiam non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subjectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiamsi haec determinatio non apponatur; quam tamen convenientius est apponere ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre.

Ad secundum dicendum, quod relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione; in quantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae: actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum (lib. 1 Metaphys., cap. 1, ante med.). Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod quaelibet hipostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subjectum vel servum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Trinit. (cap. 8, ante med.), *Tunc Christus tradet regnum Deo et Patri, cum justos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem*, ut scilicet videant ipsam essentiam communem Patri et Filio; et tunc totaliter erit Patri subjectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinae bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plene ei subjecta per finalem impletionem suae voluntatis de eis: licet etiam modo sint omnia ei subjecta quantum ad potestatem, secundum illud Matth. ult., 20: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.*

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit subjectus sibi ipsi.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit subjectus sibi ipsi. Dicit enim Cyrillus in epistola synodica, quam scilicet synodus Ephesina (gener. III, part. 1, cap. 26), recipit: *Neque ipse Christus sibi servus est, neque dominus: fatuum enim est, vel potius impium, hoc sentire vel dicere.* Et hoc etiam asserit Damascenus (in 4 libro orth. Fid., cap, 21, a med.), dicens; *Unum enim ens Christus non potest esse suiipsius et dominus.* Sed intantum Christus dicitur servus Patris, inquantum est ei subjectus. Ergo Christus non est subjectus sibiipsi.

2. Praeterea, servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicujus ad seipsum: unde et Hilarius dicit (in lib. 3 de Trinit. parum ante fin.), quod nihil est sibi simile aut aequale. Ergo Christus non potest dici servus suiipsius, et per consequens nec sibi esse subjectus.

3. Praeterea, *sicut anima rationalis et caro unus et homo; ita Deus et homo unus est Christus,* ut Athanasius dicit (in Symb. fid.). Sed homo non dicitur subjectus sibiipsi, vel servus suiipsius aut major seipso, propter hoc quod corpus ejus subjectum est animae. Ergo neque Christus dicitur subjectus sibiipsi propter hoc quod ejus humanitas subjecta est divinitati ipsius.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit (in 1 de Trinit., cap. 7, ante med.): *Veritas ostendit secundum istum modum,* quo scilicet Pater major est Christo secundum humanam naturam, etiam *seipso minorem Filium.*

2. Praeterea, sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a Filio Dei forma servi, ut non amitteretur forma Dei. Sed secundum formam Dei, quae est communis Patri et Filio, Pater est Filio major secundum humanam naturam. Ergo etiam Filius est major seipso secundum humanam naturam.

3. Praeterea, Christus secundum humanam naturam est servus Dei Patris, secundum illud Joan. 20, 17: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Sed quicumque est servus Patris, est servus Filii: alioquin non omnia quae sunt Patris, essent Filii. Ergo Christus est servus suiipsius et sibi subditus.

Concl. Christus non est sibi subjectus, si dominium et subjectio ad divinam referatur personam; est autem sibi subjectus secundum humanam naturam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ad 2, esse dominum et servum attribuitur personae vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo dicitur Christus esse dominus vel servus suiipsius, vel quod Verbum Dei est dominus hominis Christi; hoc potest intelligi dupliciter: uno modo ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personae; quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis; quod pertinet ad haeresim Nestorii: unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo Ephesina, part. 3, cap. 1, anathematie 6: *Si quis dicit Deum vel Dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum, et non magis eumdem ipsum confitetur simul Deum et hominem, utpote Verbum factum carnem, secundum Scripturas, anathema sit.* Et hoc modo negatur a Cyrillo et Damasceno (locis in arg. 1 citat.); et sub eodem sensu negandum est Christum esse minorem seipso, vel esse sibi subjectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus secundum unam earum in qua cum Patre convenit, simul eum cum Patre praeesse et dominari; secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire; et per hunc modum dicit Augustinus, loc. sup. cit., *Filium* esse *seipso minorem.*

Sciendum tamen, quod cum hoc nomen *Christus* sit nomen personae, sicut et hoc nomen *Filius;* illa per se et absolute possunt dici de Christo, quae conveniunt ei ratione suae personae, quae est aeterna; et maxime hujusmodi relationes, quae magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quae conveniunt ei secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione: ut videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum, et dominum, et praesidentem; quod autem sit subjectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod Cyrillus et Damascenus negant Christum esse Dominum suiipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quae requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit dominus alicujus.

Ad secundum dicendum, quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum et alium servum; potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari, prout idem est dominus et servus suiipsius secundum aliud et aliud.

Ad tertium dicendum, quod propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam Philosophus (in 5 Ethic., cap. ult.), quod est hominis ad seipsum justitia, in quantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subjectus et serviens secundum diversas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit Filium seipso minorem esse, vel sibi subjectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.

QUAESTIO XXI.

DE ORATIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de oratione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christo conveniat orare; 2.° utrum conveniat ei secundum suam sensualitatem; 3.° utrum conveniat ei orare pro seipso, an tantum pro aliis; 4.° utrum omnis ejus oratio sit exaudita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christo competat orare. — (3, *dist.* 17, *art.* 3, *quaest.* 1, *et* 4, *dist.* 15, *quaest.* 4, *art.* 6, *quaest.* 2, *ad* 1; *et Joan.* 11, *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non competat orare. Nam, sicut Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid., cap. 24, in princ.), *oratio est petitio decentium a Deo.* Sed cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quod

Institute of Mediaeval Studies

aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quod Christo non conveniat orare.

2. Praeterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum; sicut non oramus quod sol oriatur cras: neque est etiam conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

3. Praeterea, Damascenus dicit (in libro 3, loc., cit.) quod *oratio est ascensus intellectus in Deum.* Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus ejus erat Deo conjunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

Sed contra est quod dicitur Luc. 6, 12: *Factum est in illis diebus exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

Concl. Cum voluntas humana non sit per seipsam efficax, sed divinae virtutis ope egens, convenit Christo secundum quod homo, orare, et Deum deprecari, ut suam voluntatem impleat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est in secunda parte, 2-2, quaest. 83, art. 1 et 2, oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo competeret ei orare; quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quae vult, secundum illud psal. 134, 6: *Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit.* Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana, et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum quae vult, nisi per virtutem divinam; inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare.

Ad primum ego dicendum, quod Christus poterat perficere omnia quae volebat, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo: quia secundum quod homo non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est, qu. 13, art. 1. Nihilominus ipse idem Deus existens et homo, voluit ad Patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem: primo quidem ut ostenderet se esse a Patre, unde ipse dicit Joan. 11, 42: *Propter populum, qui circumstat, dixi*, scilicet verba orationis, *ut credant, quia tu me misisti.* Unde Hilarius, (in 10 de Trinit., circ. fin.), dicit: *Non prece eguit, pro nobis* (1) *oravit, ne filius ignoraretur.* Secundo ut nobis exemplum orandi daret: unde Ambrosius dicit (super Luc., cap. 6, sup. illud: *erat pernoctans*, etc.): *Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit; potestatis enim auctor, obedientiae magister, ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo.* Unde et Augustinus dicit (super Joan., tract. 104, circa med.): *Poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem.*

Ad secundum dicendum, quod inter alia quae Christus scivit futura, scivit quaedam esse fienda propter suam orationem; et hujusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

Ad tertium dicendum, quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut habetur in 3 de Anima (text. 28, dupliciter dicitur: uno modo proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti; et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit (in 3 lib., loc. cit. in arg.), *intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum contemplationem beatam.* Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti, idest, existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus: et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem.

(1) Theologi et Nicolai, *nobis*, omisso *pro*.

ARTICULUS II.

Utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. — (Inf., art. 4, corp., et ad 4; et 3, dist, 17, art. 3, qu. 3, et opusc. 2, cap. 240, et op. 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim in psal. 83, 3, ex persona Christi: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum exultando, et pari modo orando.

2. Praeterea, ejus videtur esse orare, cujus est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit ejus sensualitas, cum dixit: *Transeat a me calix iste*, sicut dicitur Matth. 26, 39. Ergo sensualitas Christi oravit.

3. Praeterea, magis est uniri Deo in persona, quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitatem personae, sicut et quaelibet pars humanae naturae. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, quod Filius Dei secundum naturam quam assumpsit, *in similitudinem hominum factus est.* Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

Concl. Cum oratio sit rationis actus et mentis in Deum elevatio, non convenit Christo secundum sensualitatem orare, nisi quatenus ejus oratio, sensualitatis affectum, tamquam advocata ejus exprimit.

Respondeo dicendum, quod orare secundum sensualitatem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod ipsa oratio sit actus sensualitatis: et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit: quia ejus sensualitas ejusdem naturae et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensibilia transcendere: et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quamdam ordinationem: prout scilicet aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum: et hoc est solius rationis.

Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est, 2-2, qu. 83, art. 1.

Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem: quia scilicet ejus oratio orando Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius: et secundum hoc Christus oravit secundum sensualitatem: inquantum scilicet oratio ejus exprime-

bat sensualitatis affectum, tamquam sensualitatis advocata; et hoc ut nos de tribus instrueret: primo quidem ut ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus; secundo, ut ostenderet quod homini licet secundum naturalem affectum aliquid velle quod Deus non vult; tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinae voluntati subjicere. Unde Augustinus in psal. 32 (conc. 1, parum a princ.): dicit: *Christus hominem gerens, ostendit privatam quamdam hominis voluntatem, cum dicit: « Transeat a me calix iste; » haec enim erat humana voluntas, proprium aliquid, et tamquam privatum volens. Sed quia recto corde vult esse hominem et ad Deum dirigi, subdit: « Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu; » ac si dicat: Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit.*

Ad primum ergo dicendum, quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

Ad secundum dicendum, quod licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanae naturae: sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est in corp. art. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum fuerit conveniens Christum pro se orare. — (1, *dist.* 67, *art.* 3, *qu.* 2; *et opusc.* 7; *et Joan.* 12, *lect.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius (in 10 de Trinit., circa fin.): *Cum sibi non perficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostrae fidei loquebatur.* Sic ergo videtur quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.

2. Praeterea, nullus orat nisi pro eo quod vult: quia, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., oratio est quaedam explicatio voluntatis per Deum implendae. Sed Christus volebat pati ea quae patiebatur; dicit enim Augustinus (26 contra Faust., circ. fin. lib.): *homo plerumque, etsi nolit, irascitur; etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit ac sitit: Ille autem, scilicet Christus, omnia ista fecit, quia voluit.* Ergo ei non competebat pro seipso orare.

3. Praeterea, Cyprianus dicit (in lib. de Oratione dominica, aliquant. a princ.): *Pacis doctor et unitatis magister noluit sigillatim et privatim preces fieri, ut quis, cum precatur, pro se tantum precetur.* Sed Christus illud implevit quod docuit, secundum illud Act. 1, 1: *Coepit Jesus facere et docere.* Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.

Sed contra est quod ipse Dominus orando dicit Joan. 17, 1: *Clarifica Filium tuum.*

Concl. Oravit Christus pro se, non modo sensualitatis, vel simplicis voluntatis, sed etiam deliberatae voluntatis affectum exprimendo, ut nobis orandi praeberet exemplum, et Patrem suum omnis boni auctorem ostenderet.

Respondeo dicendum, quod Christus pro se oravit dupliciter: uno modo experimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est (art. praec.), vel etiam voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura; sicut cum oravit a se calicem passionis transferri; alio modo exprimendo affectum voluntatis deliberatae, quae consideratur ut ratio: sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est art. 1 huj. quaest., ad 1, Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem, ut nobis daret exemplum orandi, et ut ostenderet Patrem suum esse auctorem a quo et aeternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum naturam humanam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quaedam bona habebat a Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quaedam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo sicut pro bonis jam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. 26, et Joan. 11, ita etiam ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quae sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis, et alia hujusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, ut de perceptis a nobis muneribus gratias agamus, et etiam nondum habita orando postulemus.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quae non erat ei necessaria propter seipsum, sed solum propter nos: unde signanter dicit quod *sibi non proficiebat deprecationis sermo.* Si enim *desiderium pauperum exaudivit Dominus*, ut in psal. 9 dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem: unde ipse dicebat Joan. 11, 42: *Ego sciebam quoniam semper me audis: sed propter populum qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti.*

Ad secundum dicendum, quod Christus volebat quidem pati illa quae patiebatur pro tempore illo; sed nihilominus volebat ut post passionem gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat; quam quidem gloriam expectabat a Patre sicut ab auctore: et ideo convenienter ab ipso eam petebat.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gloria quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom. 4, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram;* et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis; sicut et quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat, ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

ARTICULUS IV.

Utrum oratio Christi semper fuerit exaudita. — (3, *dist.* 17, *art.* 4, *qu.* 3 *et* 4; *et opusc.* 2, *cap.* 240, *et opusc.* 7; *et Ps.* 21; *et Joan.* 12, *lect.* 4; *et Heb.* 5, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Matth. 26, qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quod non omnis oratio ejus fuerit exaudita.

2. Praeterea, ipse oravit ut peccatum crucifixoribus suis ignosceretur, ut patet Luc. 22. Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum: nam

Judaei fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis ejus oratio sit exaudita.

3. Praeterea, Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum Apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis ejus oratio est exaudita.

4. Praeterea, in psal. 21, 3, dicitur in persona Christi: *Clamabo per diem, et non exaudies.* Ergo non omnis oratio Christi fuit exaudita.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 5, 7: *Cum clamore valido, et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.*

Concl. Cum Christi voluntas absoluta, Deo semper fuerit conformis, semper ejus oratio a Deo patre fuit exaudita.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., arg. 2, oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae. Tunc ergo alicujus orantis exauditur oratio, quando ejus voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas; hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid; scilicet si aliud non obsistat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas; quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle: et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis; et per consequens omnis ejus oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes implentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom. 8, 27: *Qui autem scrutatur corda, scit,* idest approbat, *quid desideret spiritus,* idest, quid faciat sanctos desiderare, *quoniam secundum Deum,* idest, secundum conformitatem divinae voluntatis, *postulat pro sanctis.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa petitio de translatione calicis diversimode a sanctis exponitur. Hilarius enim super Matth. (cap. 31, a med.), dicit: *Quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse praetereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit, accedat; atque ideo pro his orat qui passuri post se erant:* ut sit sensus: *Quomodo a me bibitur calix iste passionis, ita ab his bibatur sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis.* Vel secundum Hieronymum, sup. hunc loc. Matth. 26, *signanter dicit:* « *Calix iste* » *hoc est populi Judaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non possunt, si me occiderint, habentes leges et prophetas qui me quotidie vaticinantur.* Vel secundum Dionysium Alexandrinum (hab. in Cat. Graecor. PP.) quod dicit: « *Transfer calicem istum a me,* » *non hoc est: Non adveniat mihi: nisi enim advenerit, transferri non poterit; sed sicut quod praeterit, nec intactum est, nec permanens, sic Salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli.* Ambrosius autem dicit, (sup. illud Luc. 22: *Pater, si vis,* etc.), et Origenes, (tract. 35, in Matth., inter princ. et med.), et Chrysostomus (hom. 84 in Matth., parum a princ.), quod hoc petiit, quasi homo naturali voluntate mortem recusans. Si ergo intelligatur quod petierit per hoc alios martyres suae passionis imitatores fieri, secundum Hilarium, loc. sup. cit., vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem mortis et passionis, vel quod non biberet ipsum a Judaeis, non quidem est factum quod petiit: quia ratio, quae petitionem proposuit, nolebat ut hoc impleretur; sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem et motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus; neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum; sed pro his solum qui erant praedestinati, ut per ipsum vitam consequerentur aeternam.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit: *Clamabo, et non exaudies,* intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis quae mortem refugiebat; exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est in corp.

QUAESTIO XXII.

DE SACERDOTIO CHRISTI.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum conveniat Christo esse sacerdotem; 2.° de hostia hujus sacerdotii; 3.° de effectu hujus sacerdotii; 4.° utrum effectus sacerdotii ejus pertineat ad ipsum, vel solum ad alios; 5.° de aeternitate sacerdotii ejus; 6.° utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christo conveniat esse sacerdotem. — (*Inf., quaest.* 31, *art.* 2, *corp., et ad* 2, *et quaest.* 59, *art.* 4, *ad* 1; *et* 4 *cont., cap.* 46; *et opusc.* 20, *cap.* 5; *et psal.* 2, *com.* 6, *et psal.* 44, *com.* 10; *et Hebr.* 1, *lect.* 4, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor angelo: unde dicitur Zach. 3, 1: *ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram angelo Domini.* Sed Christus est major angelis, secundum illud Hebr. 1, 4: *Tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit.* Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

2. Praeterea, ea quae fuerunt in veteri Testamento, fuerunt figurae Christi, secundum illud Coloss. 2. 17: *Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.* Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis: dicit enim Apostolus ad Hebr. 7, 14. *Manifestum est quod ex Juda ortus sit Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est.* Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

3. Praeterea, in veteri lege, quae est figura Christi, non fuit idem legislator et sacerdos: unde dicit Dominus ad Moysem legislatorem, Exod. 28, 1: *Applica Aaron fratrem tuum.... ut sacerdotio fungatur mihi.* Christus autem est lator novae legis, secundum illud Jerem. 31, 33: *Dabo legem meam in cordibus eorum.* Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 4, 14: *Ha-*

bemus Pontificem, qui penetravit caelos, Jesum Filium Dei.

Concl. Cum Christus fuerit Dei et hominum mediator, et quantum ad reconciliationem, et per quem sunt hominibus divina dona collata, maxime illi convenit sacerdotem esse.

Respondeo dicendum, quod proprie officium sacerdotii est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos, quasi *sacra dans*, secundum illud Malach. 2, 7: *Legem requirent ex ore ejus*, scilicet sacerdotis; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit; unde Apostolus dicit ad Hebr. 5, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Hoc autem maxime convenit Christo; nam per ipsum divina bona hominibus sunt collata, secundum illud 2 Petri 1, 4: *Per quem*, scilicet Christum, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Coloss. 1, 19: *In ipso*, scilicet Christo, *complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia.* Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.

Ad primum ergo dicendum, quod potestas hierarchiae convenit quidem angelis, inquantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium, in lib. de cael. Hierarch. (cap. 9, ad fin.), ita quod ipse sacerdos, inquantum est medius inter Deum et populum, angeli nomen habet, secundum illud Malach. 2, 7: *Angelus Domini exercituum est.* Christus autem major angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem, inquantum habuit plenitudinem gratiae et gloriae. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem prae angelis habuit: ita etiam quod ipsi angeli fuerunt ministri sacerdotii ejus, secundum illud Matth. 4, 2: *Accesserunt angeli, et ministrabant ei.* Secundum tamen passibilitatem carnis *modico ab angelis minoratus est*, ut Apostolus dicit Hebr. 2, 9. Et secundum hoc conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in 3 libro orth. Fid. (cap. 26, in fin.), *quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum.* Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre, sicut verum a figurali.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 8, alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus, tamquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum: et ideo quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex; sed haec omnia concurrunt in Christo tamquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isa. 33, 22: *Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos.*

ARTICULUS II.

Utrum Christus simul fuerit sacerdos et hostia.
(*Inf., quaest.* 84, *art.* 7, *ad* 4; *et opusc.* 69, *cap.* 18.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ipse Christus non fuerit simul sacerdos et hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

2. Praeterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Judaeorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio gentilium, quo daemones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur; quod maxime reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundum illud psal. 105, 38: *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.* Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

3. Praeterea, omnis hostia ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata et Deo conjuncta. Ergo non convenienter potest dici quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 2: *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum, pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*

Concl. Cum per Christum fuerint hominum *peccato* deleta, ac gratia donata, ac gloriae perfectio hominibus collata, Christus inquantum homo, non modo sacerdos fuit, sed etiam sacrificium et hostia perfecta, pro *peccato* videlicet, *pacifica* et *holocaustum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 10, de Civit. Dei, cap. 5, *omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum est.* Invisibile autem sacrificium est per quod homo Deo spiritum suum offert, secundum illud psal. 50, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus;* et ideo omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria: uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur: et ideo Apostolus dicit ad Hebr. 5, 1, quod ad sacerdotem pertinet *ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Secundo, ut homo in statu gratiae conservetur, semper Deo inhaerens: in quo ejus pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. 3. Tertio ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur; quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur Levit. 1. Haec autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom. 4, 25: *Traditus est propter delicta nostra.* Secundo gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Hebr. 5, 9: *Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.* Tertio, per ipsum perfectionem gloriae adepti sumus; Hebr. 10, 19: *Habemus fiduciam per sanguinem ejus in introitum sanctorum* (1), scilicet in gloriam caelestem. Et ideo ipse Christus inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacifica, et holocaustum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isa. 53, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit;* et ideo dicitur seipsum obtulisse.

Ad secundum dicendum, quod hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari.

uno modo ad voluntatem occidentium; et sic non habet rationem hostiae; non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et hujus peccati similitudinem gerebant impia Gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni; et ex hac parte habet rationem hostiae, in quo non convenit cum sacrificiis Gentilium.

Ad tertium dicendum, quod sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita: acquisivit enim actualem hostiae sanctificationem tunc ex antiqua charitate et gratia unionis sanctificante eamdem absolute.

ARTICULUS III.

Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundum illud Isa. 43, 25 *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Sed Christus non est sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

2. Praeterea, Apostolus dicit Heb. 10, 1, quod hostiae veteris Testamenti *non poterant perfectos facere, alioquin cessassent offerri, eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter, semel mundati; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit.* Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cum dicitur: *Dimitte nobis debita nostra,* Matth. 6, 12. Offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia, unde et ibidem dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Praeterea, in veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicujus de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levit. 4. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Jerem. 11, 19: *Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam.* Ergo videtur quod ejus sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. 9. 14: *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi.* Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

Concl. Cum virtute Christi collata fuerit nobis justificationis gratia, et Christus pro nobis plene satisfecerit, ejus sacerdotium plenam vim peccati expiandi habuisse certum est.

Respondeo dicendum, quod ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpae et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur in Deum; reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quae est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, inquantum ipse *languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit,* Isa. 53, 4. Unde patet quod Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non fuerit sacerdos, secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in synodo Ephesina, part. 3, cap. 1, can. 10, legitur: *Si quis Pontificem et Apostolum nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo Verbum quando factum est caro et secundum nos homo, sed tamquam alterum praeter eum seorsum hominem ex muliere; anathema sit.* Et ideo, inquantum ejus humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit (in 4 de Trinit., cap. 14. in fin.): *Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio; cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat; unum in se faceret, pro quibus offerebat; unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat.*

Ad secundum dicendum, quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata; sed commemorantur quantum ad illos qui vel ejus sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui post participationem hujus sacrificii ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia, offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio. Unde Augustinus dicit (in 10 de Civitate Dei cap. 20, in med.): *Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio; cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Origenes dicit sup. illud Joan. 1: *Ecce Agnus Dei,* licet diversa animalia in veteri lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane vespere, erat agnus, ut habetur Num. 28. Unde significabatur quod oblatio agni veri, idest, Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Joan. 1, 29, dicitur: *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi.*

ARTICULUS IV.

Utrum effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad ipsum. — (4, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundum illud 2 Machab. 1, 23: *Orationem faciebant sacerdotes dum consummaretur sacrificium.* Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundum quod supra dictum est, quaest. praec., art. 3, et sicut expresse dicitur Hebr. 5, 7, quod *in*

diebus carnis suae preces supplicationesque ad Deum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis obtulit. Ergo sacerdotium Christi effectum habuit non solum in aliis, sed etiam in seipso.

2. Praeterea, Christus sacrificium obtulit seipsum in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi, ut supra habitum est, quaest. 19, art. 3 et 4. Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

3. Praeterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro seipso sacrificium offerebat: dicitur enim Levit. 16, quod *Pontifex ingreditur sanctuarium, ut roget pro se, et pro domo sua, et pro universo coetu filiorum Israel.* Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in seipso effectum habuit.

Sed contra est quod in Ephesina synodo (generali III, part. 3, cap. 1, can. 10) legitur: *Si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum (non enim indiguit sacrificio qui peccatum nescivit), anathema sit.* Sed in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

Concl. Cum Christus per seipsum ad Deum accesserit, non decuit ipsum proprii sacerdotii effectum in se suscipere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Illic autem indiget medio ad Deum, qui per seipsum accedere ad Deum non potest; et talis sacerdotio subjicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit; dicit enim Apostolus ad Hebr. 7, 25: *Accedens per semetipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro nobis.* Et ideo Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo; sicut sol illuminat, sed non illuminatur; et ignis calefacit sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur, secundum illud 2 ad Corinth. 2, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria. Cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Jacobi ult., 16: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Et sic posset dici quod oratio qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii ejus. Sed haec responsio videtur excludi per hoc quod Apostolus, Hebr. 5, 7, cum dixisset: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*, subdit: *Qui in diebus carnis suae preces*, etc., ut supra, in arg. 1. Et ita videtur quod oratio qua Christus oravit, ad ejus sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non inquantum sacerdotes, sed inquantum peccatores, ut infra dicetur, art. seq., arg. 1. Christus autem simpliciter loquendo peccatum non habuit. Habuit tamen similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom. 8. Et ideo non simpliciter dicendum est quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit: *Qui possit illum salvum facere a morte.*

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii cujuscumque sacerdotis duo possunt considerari; scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione qua secundum charitatem humiliter passionem sustinuit.

Ad tertium dicendum, quod figura non potest adaequare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod Apostolus dicit, Hebr. 7, 28: *Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes; sermo autem jurisjurandi, qui post legem est, filium in aeternum perfectum.*

ARTICULUS V.

Utrum sacerdotium Christi permaneat in aeternum. — (*Art. seq., corp., et quaest.* 63, *art.* 5, *corp.; et* 1-2, *qu.* 106, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 22, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in aeternum. Quia, ut dictum est art. praec., illi soli effectu sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati quae per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in aeternum, quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isaiae 60, 21: *Populus tuus omnes justi;* peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi frustra remaneret in aeternum.

2. Praeterea, sacerdotium Christi praecipue manifestum est in ejus passione et morte, quando *per proprium sanguinem introivit in sancta*, ut dicitur Hebr. 9, 12. Sed passio et mors Christi non erit in aeternum, secundum illud Rom. 6, 9; *Christus resurgens a mortuis jam non moritur.* Ergo sacerdotium Christi non erit in aeternum.

3. Praeterea, Christus est sacerdos non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

Sed contra est quod dicitur in psal. 109, 4: *Tu es sacerdos in aeternum.*

Concl. Christi sacerdotium, non quoad sacrificii oblationem, sed quoad sacrificii consummationem, quae in bonis aeternis consistit, aeternum fuit.

Respondeo dicendum, quod in officio sacerdotis duo possunt considerari: primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quae quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per ejus mortem adipiscimur. Unde dicitur Hebr. 9, 12, quod

Christus est *assistens Pontifex futurorum bonorum*, ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse in aeternum. Et haec quidem consummatio sacrificii Christi prefigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. 16, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in sancta sanctorum, id est, in ipsum caelum intravit, et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi; sed expiati jam indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet. Unde dicitur Apocal. 21, 23, quod *claritas Dei illuminat illam*, scilicet, civitatem sanctorum, *et lucerna ejus est agnus.*

Ad secundum dicendum, quod licet passio et mors Christi de caetero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiae semel oblatae permanet in aeternum; quia ut dicitur ad Hebr. 10, 14: *Una oblatione consummavit in aeternum santificatos.*

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

Unitas autem hujus oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit. 16. Sed deficiebat figura a veritate in hoc quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem, et ideo annuatim illae hostiae reiterabantur.

ARTICULUS VI.

Utrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech. — (*Inf.*, *quaest.* 61, *art.* 3. *ad* 3; *et* 4, *dist.* 8, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii, tamquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale non sequitur ordinem alterius, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

2. Praeterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt (implic. 2-2, quaest. 2, art. 7). Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

3. Praeterea, Heb. 7, 2, dicitur quod est *Rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia; neque initium dierum, neque finem vitae habens:* quae quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech, tamquam cujusdam alterius, sed secundum ordinem suiipsius.

Sed contra est quod dicitur in psal. 109, 4: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.*

Concl. Christi sacerdotium dicitur secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 4 huj. quaest., arg. 3, legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adaequans veritatem, sed multum ab ea deficiens: tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata; tum etiam quia non erat aeternum, sicut sacerdotium Christi: ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cujus lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, quasi principalioris sacerdotis, sed quasi praefigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum.

Ad secundum dicendum, quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari; scilicet ipsa oblatio Christi, et participatio ejus. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem hujus sacrificii et ejus effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum, *significantia*, ut Augustinus dicit, tract. 26 in Joan., a med. (vid. etiam cap. *Quia passus*, de Consecrat., dist. 2), *ecclesiasticam unionem, quam constituit participatio sacrificii Christi.* Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

Ad tertium dicendum, quod Melchisedech dictus est *sine patre, et sine matre, et sine genealogia*, et quod *non habet initium dierum, neque finem;* non quia ista non habuerit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum, ut Apostolus ibidem dicit, assimilatus est Filio Dei qui in terris est sine patre, et in caelis sine matre et sine genealogia, secundum illud Is. 53, 8: *Generationem ejus qui enarrabit?* et secundum divinitatem neque principium, neque finem dierum habet.

QUAESTIO XXIII.

DE ADOPTIONE CHRISTI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat: et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deo conveniat adoptare filios; 2.° utrum hoc conveniat soli Deo Patri; 3.° utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei; 4.° utrum Christus possit dici filius adoptivus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deo conveniat filios adoptare. — (3, *dist.* 10, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1; *et* 4, *cont.*, *cap.* 17, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod juristae dicunt. Sed nulla persona est extranea a Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.

2. Praeterea, adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in prima parte habitum est, qu. 33, art. 3. Ergo non convenit Deo filios adoptare.

3. Praeterea, ad hoc aliquis adoptatur ut in hereditate adoptantis succedat. Sed in hereditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse nunquam decedit. Ergo Deo non convenit adoptare.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 5: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum.* Sed praedestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

Concl. Cum Deo ex sua infinita bonitate conveniat homines ad divinae beatitudinis hereditatem admittere, ipsi etiam convenire, homines in filios adoptare, necesse est.

Respondeo dicendum, quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium, inquantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suae hereditatis. Deus autem est infinitae bonitatis: ex qua contingit quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit; et praecipue rationales creaturas, quae inquantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae: quae quidem consistit in fruitione Dei per quam etiam ipse Deus beatus est, et per seipsum dives, inquantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hereditas alicujus, ex quo ipse est dives. Et ideo inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana; quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiae munus ad hereditatem caelestem percipiendam: homo autem non facit idoneum eum quem adoptat; sed potius eum jam idoneum eligit adoptando.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in sua natura consideratus non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quae recipit; est tamen extraneus quantum ad bona gratiae et gloriae; et secundum hoc adoptatur.

Ad secundum dicendum, quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam; non autem Dei cui convenit operari ad communicandam suae perfectionis abundantiam. Et ideo sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem; ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis hominibus, secundum illud Rom. 8, 29, *Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Ad tertium dicendum, quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia ; et ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti; hereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis. Quamvis posset dici quod Deus decedit, secundum quod est in nobis per fidem (1), ut incipiat in nobis esse per speciem, sicut Glossa ordinar. dicit (Rom. 8, super illud: *Si filii, et heredes*).

ARTICULUS II.

Utrum adoptare conveniat toti Trinitati.
(3, dist. 10, quaest. 2, art. 1, quaest. 2 et 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare; quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.

2. Praeterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom. 8, 29: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris: unde et Dominus dicit Joan. 20, 17: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum.* Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.

3. Praeterea, Galat. 4, 4, dicitur: *Misit Deus Filium suum..., ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater.* Ergo ejus est adoptare cujus est Filium et Spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personae Patris. Ergo adoptare convenit soli personae Patris.

Sed contra, ejus est adoptare nos in filios quem nos patrem possumus nominare; unde dicitur Rom. 8, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba Pater.* Sed cum Deo dicimus *Pater noster*, hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut et caetera nomina quae dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in prima parte habitum est, quaest. 33, art. 3, et quaest. 39, art. 7. Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

Concl. Cum propter naturae unitatem, quemcumque in creaturis effectum facere, toti Trinitati sit commune, perspicuum est homines in Dei filios adoptare, toti Trinitati convenire.

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter filium Dei adoptivum et naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus, non factus; filius autem adoptivus est factus, secundum illud Joan. 1, 12, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus propter spiritualem generationem, quae est gratuita, non naturalis. Unde dicitur Jacobi, 1, 18: *Voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturae: quia ubi est una natura, oportet quod sit una virtus et una operatio. Unde Dominus dicit, Joan., 5, 19: *Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit.* Et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes personae humanae non sunt unius naturae secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem tantum et unum effectum, sicut accidit in divinis; et ideo quantum ad hoc non potuit attendi similitudo utrobique.

Ad secundum dicendum, quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eumdem Patrem habentes cum ipso; qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster: unde signanter Dominus, Joan. 20, seorsum dixit: *Patrem meum*, et seorsum dixit: *Patrem vestrum;* est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium ipsi; est autem Pater noster, voluntarie aliquid faciendo; quod est commune ipsi, et Filio, et Spiritui sancto; et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ad 2, filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae; sicut omnia quae in

(1) Ita cum codd. Alcan. et Camer. editi passim. Al., *et incipiet.*

tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto, ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris.

ARTICULUS III.

Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturae. — (3, *dist.* 10, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1, *et* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 17, *fin. et* 21 *fin.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturae. Non enim dicitur Deus pater creaturae rationalis nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturae etiam irrationalis, secundum illud Job 38, 28: *Quis est pluviae pater, et stillas roris quis genuit?* Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturae.

2. Praeterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scriptura proprie videtur attribui angelis, secundum illud Job 1, 6: *Quadam autem die cum assisterent filii Dei coram Domino.* Ergo non est proprium creaturae rationalis adoptari.

3. Praeterea, quod est proprium alicui naturae, convenit omnibus habentibus naturam illam; sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturae. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturae.

Sed contra est quod filii adoptati sunt heredes Dei, ut patet Rom. 8. Sed talis hereditas convenit soli rationali creaturae. Ergo proprium est creaturae rationalis adoptari.

Concl. Soli rationali creaturae convenit in filios Dei adoptari, at non omni, sed solum charitatem habenti.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ad 3, filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari: uno quidem modo secundum rationem formae, non autem secundum intellectualitatem ipsius: sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae; non autem secundum intellectualitatem (1), quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius; sicut scientia quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem; quod quidem fit per gratiam et charitatem. Unde Dominus orat, Joan. 17, 22: *Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hereditas aeterna. Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturae rationali; non tamen omni, sed solum habenti charitatem, quae *est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, ut dicitur Rom. 5. Et ideo Rom. 8, Spiritus sanctus dicitur *Spiritus adoptionis filiorum.*

(1) Al., *intelligibilitatem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur pater creaturae rationalis non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum propriam participationem et similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod Angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primo conveniat (1), sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

Ad tertium dicendum, quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cujus natura rationalis est capax: et ideo non oportet quod omni rationali creaturae conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus. — (*Inf.*, *quaest.* 32, *art.* 3, *et quaest.* 43, *art.* 1, *corp.; et* 3. *dist.* 10, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3; *et* 4 *contra*, *cap.* 4; *et Ver. quaest.* 29, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius, (lib. 2 de Trinit., a med.), de Christo loquens: *Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur.* Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de Praedestin. sanct., cap. 15, ante med.), quod *ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus.* Sed alii homines sunt Christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem; et ita videtur esse filius adoptivus.

3. Praeterea, Christus, secundum quod homo est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (in lib. de Incarnat., cap. 8, in fin.) *Adoptivum filium non dicimus filium esse natura; sed eum dicimus natura esse filium qui verus est filius.* Christus autem est verus et naturalis Dei Filius, secundum illud 1 Joan. ult. 20: *Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo.* Ergo Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus.

Concl. Cum Filiatio non naturae sed personae sit, quae in Christo unica est et increata, secundum quam filius Dei naturalis dicitur, eum filium adoptivum esse, dicere nequaquam licet.

Respondeo dicendum, quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae. Unde et in prima parte dictum est, qu. 33, art. 2 et 3, quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam: Dictum est autem supra, art. praec., quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos qui ponunt

(1) Ita Mss. et edit. communiter. Nicolai, *proprie conveniat.*

in Christo duas personas vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio. Et ideo cum dicitur quod carnis humilitas adoptatur, impropria est locutio; et accipitur ibi adoptatio pro unione humanae naturae ad personam Filii.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium; quia scilicet sicut sine meritis quilibet homo habet ut sit Christianus, ita iste homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum: quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum; sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.*

Ad tertium dicendum, quod esse creaturam, et etiam servitus, vel subjectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam; quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

QUAESTIO XXIV.

DE PRAEDESTINATIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de praedestinatione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christus sit praedestinatus; 2°. utrum sit praedestinatus secundum quod homo; 3.° utrum ejus praedestinatio sit exemplar nostrae praedestinationis; 4.° utrum sit causa praedestinationis nostrae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christo conveniat praedestinatum esse. — *(1, dist. 40, qu. 2, corp., fin., et ad 5; et 3, dist. 7, quaest. 3, art. 2, quaest. 2 et 3; et 4 cont., cap. 9; et Rom. 1, lect. 3.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat praedestinatum esse. Terminus enim praedestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. 1, 5, *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum.* Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est quaest. praec., art. 4. Ergo Christo non convenit praedestinatum esse.

2. Praeterea, in Christo duo est considerare; scilicet naturam humanam et personam. Sed non potest dici quod Christus sit praedestinatus ratione humanae naturae, quia haec est falsa: *Humana natura est Filius Dei:* similiter etiam neque ratione personae, quia illa persona non habet ex gratia quod sit Filius Dei, sed ex natura; praedestinatio autem est eorum quae sunt ex gratia, ut in prima parte dictum est, quaest. 23, art. 1 et 5. Ergo Christus non est praedestinatus Filius Dei.

3. Praeterea, sicut illud quod est factum, non semper fuit, ita et illud quod est praedestinatum; eo quod praedestinatio antecessionem quamdam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus et Filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus Filius Dei. Ergo pari ratione non debet dici quod Christus sit praedestinatus Filius Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 1 4, de Christo loquens: *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute.*

Concl. Licet unio naturarum in persona Christi facta est in tempore, tamen quia ab aeterno praeordinata fuit, Christum praedestinatum esse, fatendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, quaest. 23, art. 1 et 5, praedestinatio proprie accepta est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus, et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur quod divinae menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione; et ratione hujus Christus dicitur esse praedestinatus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de praedestinatione qua nos praedestinamur, ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo prae aliis est Dei Filius naturalis, ita quodam singulari modo est praedestinatus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in Glossa ord. sup. illud. *Qui praedestinatus est Filius* (et est Augustini, lib. de Praedest. Sanct. cap. 15, a med.), Rom. 1, quidam dixerunt praedestinationem intelligendam esse de natura, non de persona; quia scilicet humanae naturae facta est haec gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate personae. Sed secundum hoc locutio Apostoli est impropria, propter duo: primo quidem ratione communi; non enim dicimus naturam alicujus praedestinari, sed ipsum suppositum: quia praedestinari est dirigi in salutem; quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo, ratione speciali, quia esse Filium Dei non convenit humanae naturae. Est enim haec falsa: *Humana natura est Filius Dei,* nisi forte quis velit sic exponere extorta expositione: *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute,* idest, praedestinatum est ut humana natura uniretur Filio Dei in persona. Relinquitur ergo quod praedestinatio attribuatur personae Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde cum dixisset Apostolus, *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem,* subjunxit: *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute,* ut daret intelligere quod secundum hoc quod est *factus ex semine David secundum carnem,* est praedestinatus *Filius Dei in virtute:* quamvis enim sit naturale illi personae secundum se consideratae quod sit Filius Dei in virtute; non tamen est ei naturale secundum humanam naturam, secundum quam hoc ei convenit per gratiam unionis.

Ad tertium dicendum, quod Origenes super epistolam ad Rom., cap. 1, dicit hanc esse litteram Apostoli, *Qui destinatus* (1) *est Filius Dei in virtute,* ita quod non designetur aliqua antecessio: et sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem quae designatur in hoc participio *praedestinatus,* referunt non ad id quod est esse Filium Dei, sed ad ejus manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri quando innotescunt; ut sit sensus, quod

(1) Ita cum Origene editi passim. Al., cum cod. Alcan., *praedestinatus.*

Christus praedestinatus est manifestari Filius Dei. Sed sic non proprie praedestinatio accipitur: nam aliquis dicitur proprie praedestinari, secundum quod dirigitur in finem beatitudinis: beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est, quod illa antecessio quam importat hoc participium *praedestinatus*, non refertur ad personam secundum seipsam, sed ratione humanae naturae: quia scilicet persona illa etsi ab aeterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper quod subsistens in natura humana fuerit Filius Dei. Unde Augustinus dicit lib. de Praedest. sanct. (cap. 15, a med.): *Praedestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei.*

Et est considerandum quod licet hoc participium *praedestinatus* importet antecessionem, sicut et hoc participium *factus*, aliter tamen et aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem secundum quod in se est; praedestinari autem pertinet ad aliquem, secundum quod est in apprehensione alicujus praeordinantis. Id autem quod subest alicui formae et naturae secundum rem, potest apprehendi, vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personae Christi quod incoeperit esse Filius Dei, convenit autem ei secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquando incoepit esse quod in natura humana existens esset Filius Dei; ideo magis haec est vera: *Christus est praedestinatus Filius Dei*, quam ista: *Christus est factus Filius Dei.*

ARTICULUS II.

Utrum haec sit falsa: Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei. — (3, *dist.* 10, *quaest.* 1, *art.* 1, *qu.* 2; *et* 4, *cont.*, *cap.* 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa: *Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei.* Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus, quod est praedestinatus esse; eo quod praedestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quod sit Filius Dei, secundum quod homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Praeterea, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei, sequeretur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

3. Praeterea, hoc ab aeterno praedestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis haec est vera: *Filius Dei factus est homo*, quam ista: *Homo factus est Filius Dei*, ut supra habitum est, quaest. 16, art. 6 et 7. Ergo magis haec est vera: *Christus secundum quod est Filius Dei praedestinatus est esse homo*, quam e converso: *Christus, secundum quod est homo, est praedestinatus esse Filius Dei.*

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. de Praedest. sanct., cap. 15, circ. med.): *Ipsum Dominum gloriae, inquantum homo factus est Dei Filius, praedestinatum esse dicimus.*

Concl. Cum humana natura non semper verbo Dei fuerit unita, et ei hoc per gratiam collatum fuerit: fuit Filius Dei, secundum illam praedestinatus.

Respondeo dicendum, quod in praedestinatione duo possunt considerari: unum quidem ex parte ipsius praedestinationis aeternae, et secundum hoc importat antecessionem quamdam respectu ejus quod sub praedestinatione cadit; alio modo potest considerari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur praedestinatio Christo ratione solius humanae naturae. Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione humanae naturae praedestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit (in libro de Praedest. sanct., loc. cit.): *Praedestinata est ista humanae naturae tanta et tam excelsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet.* Hoc autem dicimus convenire alicui, secundum quod homo, quod ei convenit ratione humanae naturae. Et ideo dicendum, quod *Christus secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei,* haec determinatio *secundum quod homo*, potest referri ad actum significatum per participium, dupliciter; uno modo ex parte ejus quod materialiter cadit sub praedestinatione, et hoc modo est falsa; est enim sensus, quod praedestinatum sit ut Christus secundum quod homo, sit Filius Dei: et in hoc sensu procedit objectio: alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scilicet praedestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanae naturae, ut dictum est in corp. Et secundum hoc dicitur praedestinatus secundum quod homo.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest convenire alicui homini ratione humanae naturae dupliciter: uno modo sic quod humana natura sit causa illius; sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanae naturae, ex cujus principiis causatur: et hoc modo praedestinari non convenit nec Christo nec alteri homini ratione humanae naturae. Et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo dicitur convenire aliquid alicui ratione humanae naturae, cujus humana natura est susceptiva: et sic dicimus Christum esse praedestinatum ratione humanae naturae: quia praedestinatio refertur ad exaltationem humanae naturae in ipso, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus, dicit (in lib. de Praedest. sanct., loc. sup. cit.) *ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius Dei et hominis simul, et filius hominis propter susceptum hominem, et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum veraciter et proprie diceretur.* Et ideo quia illa susceptio sub praedestinatione cadit, tamquam gratuita, utrumque potest dici; scilicet quod et Filius Dei praedestinatus sit esse homo, et Filius hominis praedestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei ut esset homo, sed potius humanae naturae ut Filio Dei uniretur; magis proprie potest dici quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei, quam quod Christus secundum quod Filius Dei, sit praedestinatus esse homo.

ARTICULUS III.

Utrum praedestinatio Christi sit nostrae praedestinationis exemplar. — (3, *dist.* 10, *quaest.* 3, *art.* 3; *et Rom.* 1, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod praedestinatio Christi non sit exemplar nostrae praedestinationis. Exemplar enim praeexistit exemplato. Nihil autem praeexistit aeterno. Cum igitur praedestinatio nostra sit aeterna, videtur quod praedestinatio Christi non sit exemplar nostrae praedestinationis.

2. Praeterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostrae praedestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom. 8, 29: *Quos praescivit, hos praedestinavit.* Ergo praedestinatio Christi non est exemplar nostrae praedestinationis.

3. Praeterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse praedestinatio Christi quam praedestinatio nostra: quia nos praedestinamur in filios adoptionis; Christus autem *est praedestinatus Filius Dei in virtute*, ut dicitur Rom. 1, 4. Ergo ejus praedestinatio non est exemplar nostrae praedestinationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. Praedest. sanct., cap. 15): *Est praeclarissimum lumen praedestinationis, et gratiae ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* Dicitur autem lumen praedestinationis et gratiae, inquantum per ejus praedestinationem et gratiam manifestatur nostra praedestinatio; quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo praedestinatio Christi est exemplar nostrae praedestinationis.

Concl. Christi praedestinatio secundum actum praedestinantis non fuit nostrae praedestinationis exemplar, sed quoad terminum praedestinationis.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio dupliciter potest considerari; uno modo secundum ipsum actum praedestinantis, et sic praedestinatio Christi non potest dici exemplar nostrae praedestinationis: uno enim modo et eodem actu aeterno praedestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest praedestinatio considerari secundum illud ad quod aliquis praedestinatur; quod est praedestinationis terminus et effectus; et secundum hoc praedestinatio Christi est exemplar nostrae praedestinationis. Et hoc dupliciter: Primo quidem quantum ad bonum ad quod praedestinamur: ipse enim est praedestinatus ad hoc quod esset Dei Filius naturalis: nos autem praedestinamur ad filiationem adoptionis quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom. 8, 29: *Quos praescivit, hos praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Alio modo quantum ad modum consequendi istud bonum quod est per gratiam: quod quidem in Christo est manifestissimum, quia natura humana in Christo nullis suis praecedentibus meritis est unita Filio Dei: et de plenitudine gratiae ejus nos omnes accepimus, ut dicitur Joan. 1, 16.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte illius actus praedestinantis.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur; sed sufficit quod exemplatum aliqualiter imitetur suum exemplar.

ARTICULUS IV.

Utrum praedestinatio Christi sit causa nostrae praedestinationis. — (3, *dist.* 10, *quaest.* 3, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praedestinatio Christi non sit causa nostrae praedestinationis. Æternum enim non habet causam. Sed praedestinatio nostra est aeterna. Ergo praedestinatio Christi, non est causa nostrae praedestinationis.

2. Praeterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed praedestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet; dicitur enim Ephes. 1, 2: *Praedestinati secundum propositum ejus qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suae.* Ergo praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed remota praedestinatione Christi, non removetur nostra praedestinatio: quia etiamsi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostrae salutis, ut Augustinus dicit in lib. 13 de Trinit., (cap. 10, a princ.). Praedestinatio ergo Christi non est causa nostrae praedestinationis.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 5; *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum.*

Concl. Non fuit nostrae praedestinationis causa, Christi praedestinatio quoad actum praedestinantis, sed secundum praedestinationis terminum.

Respondeo dicendum, quod si consideretur praedestinatio secundum ipsum praedestinationis actum, praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis, cum uno et eodem actu Deus praedestinaverit ipsum et nos. Si autem consideretur praedestinatio secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis. Sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quem est complendum in tempore.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quod rationes illae procedunt de praedestinatione secundum praedestinationis actum.

Ad tertium dicendum, quod si Christus non fuisset incarnandus, Deus praeordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia praeordinavit Incarnationem Christi, simul cum hoc praeordinavit ut esset nostrae salutis causa.

QUAESTIO XXV.

DE ADORATIONE CHRISTI.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad Christum in comparatione ad nos: et primo, de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus; secundo, de hoc quod est mediator noster ad Deum.

Circa primum quaeruntur sex. 1.° Utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi, et ejus humanitas; 2.° utrum caro Christi sit adoranda adoratione latriae; 3.° utrum adoratio latriae sit exhibenda imagini Christi; 4.° utrum sit exhibenda cruci Christi; 5.° utrum sit exhibenda matri ejus; 6.° de adoratione reliquiarum sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas. — (*Inf.*, *quaest.* 56, *art.* 3, *corp.*, *fin.*, *et ad* 1; *et* 3, *dist.* 9, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *et dist.* 39, *art.* 1, *ad* 4; *et Ver. quaest.* 29, *art.* 4, *ad* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et ejus divinitas. Divinitas enim Christi (1) est adoranda adoratione quae est communis Patri et Filio: unde dicitur Joan. 5, 23: *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Sed humanitas Christi non est communis ei et Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et ejus divinitas.

2. Praeterea, honor est proprie praemium virtutis, ut Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 3, circ. med.). Meretur autem virtus suum praemium per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinae et humanae naturae, ut supra habitum est, quaest. 19, art. 1, videtur quod alio honore sit veneranda humanitas Christi, et alio ejus divinitas.

3. Praeterea, anima Christi, si non esset Verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiae et gratiae quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita Verbo. Ergo natura humana in Christo est quadam propria adoratione veneranda, praeter venerationem quae exhibetur divinitati ipsius.

Sed contra est quod in capitulis quintae synodi (scilicet Constant. 2, gener. 5, collat. 8, can. 9), sic legitur: *Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiae traditum est, talis anathema sit.*

Concl. Propter personae, cui honor proprie exhibetur in Christo unitatem, una est Christi adoratio, et duarum in eo naturarum attributa sunt plures unius adorationis causae.

Respondeo dicendum, quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare: scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur; et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione quod hujusmodi partes secundum se honorentur; sed quia in istis partibus honoratur totum: per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est, 2-2, quaest. 103, art. 1. Et ideo si in uno homine sunt plures causae honoris, puta praelatio, scientia et virtus; erit quidem illius hominis unius honor ex parte ejus qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris: homo enim est qui honoratur et propter scientiam et propter virtutem.

Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinae et humanae naturae, et etiam una hypostasis et unum suppositum; est quidem ejus una adoratio, et unus honor ex parte ejus qui adoratur; sed ex parte causae qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes; ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personae, seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobatur: dicitur enim in capitulis Cyrilli (habetur in ejus epist. ad Nestor., in conc. Ephes. gener. III, part. 1, cap. 26): *Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, et non potius una adoratione honorificat Emmanuelem, secundum quod Verbum caro factum est, anathema sit.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris; in mysterio autem Incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum, quod operatio non est quae honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duae operationes, non ostenditur quod sint duae adorationes, sed quod sint duae adorationis causae.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi, si non esset unita Dei Verbo, esset id quod est principalissimum in homine illo: et ideo ei praecipue deberetur honor, quia homo est id quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personae digniori, illi personae praecipue debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animae Christi, sed augetur, ut etiam supra dictum est, quaest. 2, art. 2, ad 2.

ARTICULUS II.

Utrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriae. — (3, *dist.* 9, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *et quaest.* 4, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriae: quia super Ps. 98: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, dicit Glossa (ord. vetus Ms.): *Caro a Verbo Dei assumpta sine impietate adoratur a nobis, quia nemo carnem ejus spiritualiter manducat, nisi prius adoret; non illa dico adoratione quae latria est, quae soli Creatori debetur.* Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriae.

2. Praeterea, cultus latriae nulli creaturae debetur: ex hoc enim reprobantur Gentiles, quod *coluerunt et servierunt creaturae*, ut dicitur Rom. 1, 25. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriae.

3. Praeterea, adoratio latriae debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud Deuteron. 1, 13: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.* Sed Christus, secundum quod est homo, est minor Patre. Ergo humanitas ejus non est adoratione latriae adoranda.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 4 lib. orth. Fid., cap. 3): *Adoratur autem caro Christi incarnato Verbo Deo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim Verbum Dei.* Et super illud Psal. 98: *Adorate scabellum*

(1) Ita post Theologos editi omnes. Mss. et editi veteres, *est adoranda quia est communis.* Garcia,] *est adoranda eadem adoratione, quia est;* Mada lena Mss. retinendum censet, tantum mutato, *quia* in *qua*, idest, *quatenus.*

pedum ejus, dicit Glossa (ord. August.): *Qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cujus scabellum est, cujus honore scabellum adorat.* Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriae. Ergo et corpus ejus sive ejus humanitas.

Concl. Humanitas Christi latria adoranda est, si adoratio intelligatur ut sit ejus tamquam rei adoratae: si vero intelligatur adoratio, quae fit ratione humanitatis Christi, omni gratiarum munere perfectae, non latria, sed dulia adoranda est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti; tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi: uno modo ut sit ejus sicut rei adoratae; et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum Dei incarnatum; sicut adorare vestem regis nihil est aliud qnam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum: et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae: ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriae propter suam divinitatem, et adoratione duliae propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens: quia ipsi Deo Patri debetur honor latriae propter Deitatem, et honor duliae propter dominium quo gubernat creaturam. Unde super illud Psal. 7: *Domine, Deus meus, in te speravi* dicit Glossa interl.: *Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quasi seorsum adoretur caro Christi ab ejus divinitate; hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., *si dividas subtilibus intelligentiis, quod videtur ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura,* scilicet adoratione latriae; et tunc sic intellectae, ut separatae a Dei Verbo, deberetur ei adoratio duliae, non cujuscumque, puta quae communiter exhibetur aliis creaturis, sed cujusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium: quia adoratio latriae non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius, sed ratione Divinitatis, cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

ARTICULUS III.

Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriae. — (2-2, *quaest.* 81, *art.* 3, *ad* 3, *et quaest.* 49, *art.* 1, *ad* 2, *et inf.*, *art.* 4, *corp.*, *et art.* 5, *ad* 2; *et* 3, *dist.* 9, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriae. Dicitur enim Exod. 20, 4: *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem.* Sed nulla adoratio est facienda contra Dei praeceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

2. Praeterea, operibus gentilium non debemus communicare, ut Apostolus dicit Ephes. 5. Sed Gentiles de hoc praecipue inculpantur quod *commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis,* ut dicitur Rom. 1, 23. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

3. Praeterea, Christo debetur adoratio latriae ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis ejus, quae est animae rationali impressa, non debetur adoratio latriae. Ergo multo minus imagini corporali, quae repraesentat humanitatem ipsius.

4. Praeterea, nihil videtur esse in cultu divino faciendum, nisi quod est a Deo institutum: unde et Apostolus 1 ad Corinth. 11, 23, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiae, dicit: *Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis.* Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

Sed contra est quod Damascenus (lib. 4 orth. Fid., cap. 17, circ. princ.), inducit Basilium dicentem: *Imaginis honor ad prototypum pervenit,* idest, exemplar. Sed ipsum exemplar (scilicet Christus) est adorandum adoratione latriae. Ergo et ejus imago.

Concl. Cum Christus latriae adoratione sit adorandus, imago quoque ejus eadem adoratione adoranda est, ex B. Thomae sententia.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 2, circ. med.), duplex est motus animae in imaginem: unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quaedam est; alio modo in imaginem, inquantum est imago alterius; et inter hos duos motus est haec differentia, quia primus motus quo quis movetur in imaginem, ut est res quaedam, est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus qui est in imaginem, inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem.

Sic ergo dicendum est, quod imagini Christi, inquantum est res quaedam (puta lignum sculptum vel pictum), nulla reverentia exhibetur: quia reverentia nonnisi rationali naturae debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago: et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, et ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriae, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriae adoranda.

Ad primum ergo dicendum, quod non prohibetur illo praecepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum. Unde subdit: *Non adorabis ea neque coles.* Et quia, sicut dictum est in corp. art., idem est motus in imaginem, et in rem, eo modo prohibetur adoratio imaginis quo prohibetur adoratio rei cujus imago est. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas Gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, idest, daemonum. Et ideo praemittitur: *Non habebis deos alienos coram me.* Ipsi autem vero Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni: quia, ut Damascenus dicit loc. sup. cit., *insipientiae summae est et impietatis figurare quod est divinum.* Sed quia in novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus prohibet operibus infructuosis Gentilium communicare; communicare autem utilibus eorum operibus Apo-

stolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo: primo quidem quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis esse aliquod numen, propter responsa quae daemones in eis dabant, et alios hujusmodi effectus mirabiles; secundo, propter res quarum erant imagines: statuebant enim hujusmodi imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriae venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriae imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cujus imago est, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod creaturae rationali debetur reverentia propter seipsam: et ideo si creaturae rationali, in qua est imago Dei, exhiberetur adoratio latriae, posset esse erroris occasio: ut scilicet motus adorantis sisteret in homine, inquantum est res quaedam, et non referretur in Deum, cujus est imago: quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia sensibili.

Ad quartum dicendum, quod Apostoli, familiari instinctu Spiritus sancti, quaedam Ecclesiis tradiderunt servanda, quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium: unde ipse Apostolus dicit 2 ad Thess. 2, 15: *State, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem,* scilicet ore prolatum, *sive per epistolam,* scilicet scripto transmissam: et inter hujusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde et B. Lucas dicitur depinxisse Christi imaginem, quae Romae habetur.

ARTICULUS IV.

Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriae. — (2-2, quaest. 103, art. 4, ad 3; et 3, dist. 9, quaest. 1, art. 2, quaest. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriae. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo fuit suspensus, sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundum illud Sapientiae 2, 20: *Morte turpissima condemnemus eum.* Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Praeterea, humanitas Christi adoratione latriae adoratur, inquantum est unita Filio Dei in persona: quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriae.

3. Praeterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis ejus et mortis, ita etiam et multa alia, puta clavi, corona et lancea; quibus tamen non exhibemus latriae cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoratione latriae adoranda.

Sed contra est quod illi exhibemus latriae cultum, in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem salutis: cantat enim Ecclesia in hymno Passionis:

> O crux, ave, spes unica!
> Hoc passionis tempore,
> Auge piis justitiam,
> Reisque dona veniam.

Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriae.

Concl. Crux, in qua Christus crucifixus est, tum propter repraesentationem, tum etiam propter membrorum Christi contactum, latria adoranda est: crucis vero effigies in alia quavis materia, priori tantum ratione latria adoranda est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., honor seu reverentia non debetur nisi rationali naturae; creaturae autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione rationalis naturae. Et hoc dupliciter. Uno modo inquantum repraesentat rationalem naturam; alio modo inquantum ei quocumque modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem; secundo modo ejus vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem.

Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda. Uno scilicet modo inquantum repraesentat nobis figuram Christi extensi in ea: alio modo ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod ejus sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriae. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriae, ut supra dictum est, art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod in cruce Christi quantum ad intentionem, vel opinionem infidelium consideratur opprobrium Christi; sed quantum ad effectum nostrae salutis consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Coloss. 2, 14: *Ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et spolians principatus et potestates traduxit confidenter palam triumphans illos in semetipso.* Et ideo dicit Apostolus 1 ad Corinth. 1, 18: *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.*

Ad secundum dicendum, quod crux Christi, licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repraesentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quae sunt Christi: unde Damascenus dicit in 4 lib. orth Fid. (cap. 12, circa med.): *Pretiosum lignum ut sanctificatum tactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum: clavos, indumenta, lanceam, et sacra ejus tabernacula, quae sunt praesepe, spelunca et hujusmodi.* Ista tamen non repraesentant imaginem Christi, sicut crux, quae dicitur signum filii hominis, quod apparebit in caelo, ut dicitur Matth. 24. Ideoque mulieribus dixit angelus, Marci 16, 6: *Jesum quaeritis Nazarenum crucifixum;* non dixit *lanceatum,* sed *crucifixum.* Et inde est quod crucem Christi veneramur in quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque hujusmodi.

ARTICULUS V.

Utrum mater Christi sit adoranda adoratione latriae. — (2-2, quaest. 103, art 4, ad 2; et 3, dist. 9, quaest. 1, art. 2, quaest. 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod

Mater Dei sit adoranda adoratione latriae. Videtur enim idem honor esse exhibendus matri regis et regi; unde dicitur 3 Reg. 2, 19, quod *positus est thronus matri regis, quae sedit ad dexteram ejus:* et Augustinus (alius auctor) dicit in serm. de Assumptione (cap. 6, circa med.): *Thronum Dei et thalamum Domini domum, atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse ubi est ipse.* Sed Christus adoratur adoratione latriae. Ergo et mater ejus.

2. Praeterea, Damascenus dicit (4 lib. orth. Fid., cap. 17, ad fin.), quod honor matris refertur ad filium. Sed filius adoratur adoratione latriae. Ergo et mater.

3. Praeterea, conjunctior est Christo mater ejus quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriae. Ergo et mater Christi est adoratione latriae adoranda.

Sed contra est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriae.

Concl. Beata Virgo, cum sit creatura rationalis, non latria, sed inquantum mater Dei est, hyperdulia, adoranda est.

Respondeo dicendum, quod quia latria soli Deo debetur, nulli creaturae debetur latria, prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturae insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli purae creaturae rationali debetur cultus latriae. Cum igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriae, sed solum veneratio duliae; eminentius tamen quam caeteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei: et ideo dicitur quod debetur ei non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

Ad primum ergo dicendum, quod matri regis non debetur aequalis honor honori qui debetur regi; debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cujusdam excellentiae. Et hoc significant auctoritates inductae.

Ad secundum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium adoranda: non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar: quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quaedam, nullo modo est veneranda.

Ad tertium dicendum, quod crux non est capax venerationis prout in se consideratur, ut dictum est art. praec.: sed B. Virgo secundum seipsam est venerationis capax, et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI.

Utrum reliquiae sanctorum sint adorandae.
(2-2, *quaest.* 96, *art.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sanctorum reliquiae nullo modo sint adorandae. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem Gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiae adorandae.

2. Praeterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum reliquiae sunt insensibilia corpora. Ergo stultum est eas venerari.

3. Praeterea, corpus mortuum non est ejusdem speciei cum corpore vivo, et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicujus sancti corpus ejus non sit adorandum.

Sed contra est quod dicitur in libro de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 73: *Sanctorum corpora, et praecipue beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissime honoranda credimus;* et postea subditur: *Si quis contra hanc sententiam venerit* (1), *non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantianus creditur.*

Concl. Cum sanctos Dei veneremur, eorum quoque corpora, et reliquias venerari nos oportet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in libro 1 de Civ. Dei, cap. 13, a princ.), *si paterna vestis et annulus, ac si quid hujusmodi tanto chorius est posteris quanto erga parentes est major affectus; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque conjunctius quum quaelibet indumenta, gestamus: haec enim ad ipsam naturam hominis pertinent.* Ex quo patet quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea quae de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solum corpus aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione habere debemus, tamquam membra Christi, Dei filios, et amicos, et nostros intercessores. Et ideo corum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus; et praecipue eorum corpora, quae fuerunt templa et organa Spiritus sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat, in earum praesentia miracula faciendo.

Ad primum ergo dicendum, quod haec fuit ratio Vigilantii, cujus verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scribit (cap. 2, parum a princ.), dicentis: *Prope ritum Gentilium videmus sub praetextu religionis introductum: pulvisculum nescio quod, in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant.* Contra quem Hieronymus dicit in epistola 53 ad Riparium: *Nos non dico martyrum reliquias, sed nec solem, nec lunam, nec angelos adoramus,* scilicet adoratione latriae: *honoramus autem reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus: honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum.* Sic ergo honorando reliquias sanctorum, non incidimus in errorem Gentilium, qui cultum latriae mortuis hominibus exhibebant.

Ad secundum dicendum, quod corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quae fuit ei unita, quae nunc fruitur Deo; et propter Deum, cujus fuerunt ministri.

Ad tertium dicendum, quod corpus mortuum alicujus sancti non est idem numero quod primo fuit, dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima; est tamen idem identitate materiae, quae est iterum suae formae unienda.

QUAESTIO XXVI.

DE EO QUOD CHRISTI MEDIATOR DEI ET HOMINUM DICITUR.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de hoc quod dicitur Christus Dei et hominum mediator; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum esse mediatorem Dei et hominum, sit proprium Christo; 2.° utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

(1) Ita cum Mss. theologorum recentiores edit. Edit. veteres cum cod. Alcan., *velit esse.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo. — (3, *dist.* 19, *art.* 5, *qu.* 3; *et opusc.* 3, *cap.* 22, *et opusc.* 60, *cap.* 18; *et Gal.* 3, *lect.* 7, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo. Sicut enim sacerdos, ita et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundum illud Deuter. 5, 5: *Ego illo tempore sequester fui, et medius inter Deum et vos.* Sed esse prophetam et sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem.

2. Praeterea, illud quod convenit angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit angelis bonis, ut Dionysius dicit, (4 cap. de divin. Nom., parum a princ. lect. 1); convenit etiam angelis malis, idest, daemonibus; habent enim quaedam communia cum Deo, scilicet immortalitatem; quaedam cum hominibus, scilicet quod sunt animo passivi, et per consequens miseri, ut patet per Augustinum (in 9 de Civit. Dei, cap. 8, 13, et 15). Ergo esse mediatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

3. Praeterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator, pro altero. Sed *Spiritus sanctus*, sicut dicitur Rom. 8, 26, *interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus.* Ergo Spiritus sanctus est mediator inter Deum et homines. Non ergo est proprium Christo.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 2, 5: *Unus est mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.*

Concl. Soli Christo convenit esse mediatorem simpliciter et perfective: nihil tamen prohibet multos alios esse secundum quid mediatores, scilicet dispositive nel ministerialiter.

Respondeo dicendum, quod ad mediatoris officium proprie pertinet conjungere et unire eos inter quos est mediator: nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundum illud 2 ad Corinth. 5, 19: *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cum Apostolus dixisset: *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, subjunxit: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines: prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter,

Ad primum ergo dicendum, quod prophetae et sacerdotes veteris Testamenti dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter. inquantum scilicet praenuntiabant et praefigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem. Sacerdotes vero novi Testamenti possunt dici mediatores Dei et hominum, inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum, quod angeli boni, ut Augustinus dicit (in 9 de Civ. Dei, cap. 13, a med.), non recte possunt dici mediatores inter Deum et homines: *Cum enim utrumque habeant commune cum Deo, et beatitudinem, et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus; quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoque conjuncti, quam inter utrosque medii constituti?* Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia secundum gradum naturae sunt infra Deum, et supra homines constituti, et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfective, sed ministerialiter et dispositive. Unde Matth. 4, 2, dicitur quod *accesserant angeli et ministrabant ei*, scilicet Christo. Daemones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam: ad hoc enim se interponit medium daemon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducat ad miseriam immortalem: unde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem: et ideo ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales (quod in se resurgendo monstravit), et ex miseris beatos efficeret; unde nunquam ipse discessit. Et ideo ipse est bonus mediator qui reconciliat inimicos.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus, cum sit per omnia Deo aequalis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus, qui licet secundum divinitatem aequalis sit Patri, tamen secundum humanitatem minor est Patre, ut supra dictum est, quaest. 20, art. 1. Unde super illud ad Galat. 3: *Mediator unius non est*, dicit Glossa: *Christus est mediator, non Pater, nec Spiritus sanctus.* Dicitur autem Spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit mediator Dei et hominum. — (3, *dist.* 19, *art.* 5, *quaest.* 2; *et* 4, *dist.* 43, *art.* 2, *quaest.* 1, *et dist.* 48, *quaest.* 1, *art.* 2; *et Verit. quaest.* 29, *art.* 5, *ad* 5; *et* 1 *Timoth.* 2, *lect.* 1, *fin.*; *et* 2 *Timoth.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit mediator Dei et hominum, secundum quod homo. Dicit enim Augustinus (in lib. contra Felicianum, cap. 10, ante med.): *Una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia; ne mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum dicatur, aut hominis filius.* Sed non est Dei et hominis filius secundum quod homo; sed simul secundum quod Deus et homo. Ergo neque dicendum est quod sit mediator Dei et hominum solum secundum quod homo.

2. Praeterea, sicut Christus inquantum est Deus convenit cum Patre et Spiritu sancto; ita inquantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod inquantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu sancto, non potest dici mediator, inquantum est Deus: quia super illud 1 ad Timoth. 2: *Mediator Dei et hominum*, etc., dicit Glossa (ordin. Aug., lib. 10 Confess., cap. 43, ante med.): *Inquantum est Verbum, non medius est; quia ae-*

qualis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus. Ergo nec etiam inquantum est homo potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

3. Praeterea, Christus dicitur mediator, inquantum reconciliavit nos Deo; quod quidem fecit auferendo peccatum quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo, non inquantum est homo, sed inquantum est Deus. Ergo Christus, inquantum est homo, non est mediator, sed inquantum est Deus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 9 de Civit. Dei (cap. 15, ad fin.): *Non ob hoc mediator est Christus, quia Verbum: maxime quippe immortale, et maxime beatum Verbum: longe est a mortalibus miseriis; sed mediator est secundum quod homo.*

Concl. Cum Christus, secundum quod Deus, nullo modo a Deo ipso distet, nec quippiam non suum alteri deferat, nullo pacto convenit Christo esse mediatorem, inquantum Deus est, sed inquantum homo.

Respondeo dicendum, quod in mediatore duo possumus considerare: primo quidem rationem medii, secundo, officium conjungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum. Conjungit autem mediator per hoc quod ea quae unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo, secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a Patre et Spiritu sancto in natura et potestate dominii. Nec etiam Pater et Spiritus sanctus aliquid habent quod non sit Filii; ut sic possit id quod est Patris vel Spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei, inquantum est homo: quia secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiae, et gloriae. Inquantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, praecepta et dona Dei hominibus exhibendo, et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando.

Et ideo verissime dicitur mediator, secundum quod homo.

Ad primum ergo dicendum, quod si subtrahatur divina natura a Christo, subtrahetur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quae convenit ei, inquantum est unigenitus a Patre, ut dicitur Joan. 1. Ex qua quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus, et propinquius ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum, quod Christus secundum quod Deus, est per omnia aequalis Patri; sed etiam in humana natura excedit alios homines; et ideo secundum quod homo, potest esse mediator; non autem secundum quod Deus.

Ad tertium dicendum, quod licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo, secundum quod est Deus; tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei, secundum quod est homo. Et secundum hoc dicitur Dei et hominum mediator.

QUAESTIO XXVII.

DE BEATAE VIRGINIS MARIAE SANCTIFICATIONE.

(*In sex articulos divisa.*)

Post praedicta, in quibus de unione Dei et hominis, et de his quae unionem consequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quae Filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita gessit vel passus est. Quae quidem consideratio quadripartita erit: nam primo considerabimus de his quae pertinent ad ingressum ejus in mundum; secundo de his quae pertinent ad progressum vitae ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt: primo quidem de conceptione Christi; secundo de ejus nativitate; tertio de ejus circumcisione; quarto de ejus baptismo.

Circa conceptionem autem ejus oportet primo aliqua considerare quantum ad matrem concipientem; secundo, quantum ad modum conceptionis, tertio quantum ad perfectionem prolis conceptae.

Ex parte autem matris occurrunt quinque consideranda: primo quidem de sanctificatione ejus; secundo de virginitate ejus; tertio de desponsatione ejusdem; quarto, de annuntiatione ipsius; quinto de praeparatione ipsius ad concipiendum.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero; 2.° utrum fuerit sanctificata ante animationem; 3.° utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit ei totaliter sublatus fomes peccati; 4.° utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret; 5.° utrum per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum; 6.° utrum sic sanctificari fuerit proprium illi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3; *et quolib.* 6, *quaest.* 5, *art.* 1, *corp.; et op.* 3, *cap.* 231; *et Psal.* 45, *col.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 15, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod est animale, deinde quod est spirituale.* Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundum illud Joan. 1, 13, *Ex Deo nati sunt;* nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata Virgo fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

2. Praeterea Augustinus dicit (in epist. ad Dardanum, 287, al. 57, inter med. et fin.); *Sanctificatio qua efficimur templum Dei, nonnisi renatorum est.* Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo beata Virgo non fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

3. Praeterea, quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus a peccato originali et actuali. Si ergo beata Virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quod tunc fuerit emundata ab originali peccato. Sed solum originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni caelestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quod januam regni caelestis introisset: quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi: *Habemus enim fiduciam in introitum sanctorum per sanguinem ejus,* ut dicitur Hebr. 10, 19. Videtur ergo quod B. Virgo non fuerit sanctificata antequam ex utero nasceretur.

4. Praeterea, peccatum originale contrahitur ex origine, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quamdiu aliquis est in actu peccandi, non potest a peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata Virgo a peccato originali mundari potuit, dum esset adhuc in ipso actu originis in materno utero existens.

Sed contra est quod Ecclesia celebrat nativitatem B. Virginis; non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo B. Virgo in ipsa sua nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.

Concl. Rationabiliter creditur, beatam Virginem Mariam, quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, majora omnibus gratiae privilegia accepisse, atque fuisse in utero sanctificatam, sicut sanctificati in utero multi leguntur.

Respondeo dicendum, quod de sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de ejus nativitate mentionem facit. Sicut tamen Augustinus (alius auctor), in serm. de Assumptione ipsius Virginis, cap. 2, 4, et 5, rationabiliter argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in caelum (quod tamen Scriptura non tradit), ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quae genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis*, prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit. Unde, ut legitur Luc. 1, 28: *Angelus ei dixit: Ave, gratia plena.* Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur: sicut Jeremiae cui dictum est, Jerem. 1, 5: *Antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et sicut Joanni Baptistae, de quo dictum est, Luc. 1, 15: *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Unde rationabiliter creditur quod B. Virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in B. Virgine prius fuit id quod est animale, et post id quod est spirituale; quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur secundum legem communem, secundum quam per sacramenta non regenerantur aliqui, nisi prius nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit, antequam nascantur ex utero.

Ad tertium dicendum, quod B. Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem; non tamen fuit liberata a reatu, quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in paradisum, nisi per Christi hostiam (1); sicut et de sanctis Patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

Ad quartum dicendum, quod peccatum originale trahitur ex origine, inquantum per eam communicatur humana natura, quam proprie respicit peccatum originale; quod quidem fit quando proles concepta animatur: unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari: postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam; sed ad aliqualem perfectionem ejus quod jam accepit.

ARTICULUS II (2).

Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem. — (3, dist. 3, quaest. 1, art. 1; et quol. 6, qu. 5, art. 1, corp.; et op. 2, c.231.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem, quia ut dictum est art. praec., plus gratiae est collatum Virgini matri Dei quam alicui sanctorum. Sed quibusdam videtur esse concessum quod sanctificarentur ante animationem: quia, ut dicitur Jerem. 1, 5: *Priusquam te formarem in utero, novi te;* non autem infunditur anima ante corporis formationem similiter etiam de Joanne Baptista dicit Ambrosius: super Luc. (cap. 1, sup. illud: *Et spiritu sancto replebitur*), quod *nondum inerat ei spiritus vitae, et jam inerat ei spiritus gratiae.* Ergo multo magis B. Virgo ante animationem sanctificari potuit.

2. Praeterea, conveniens fuit, sicut Anselmus dicit in lib. de Conceptu virginali (cap. 18, parum a princ.), *ut illa Virgo ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi:* unde et Cant. 4, 7 dicitur: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Sed major puritas fuisset B. Virginis, si nunquam anima ejus fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei praestitum fuit ut antequam animaretur caro ejus santificaretur.

3. Praeterea, sicut dictum est art. praec., arg. *Sed cont.*, non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum Conceptionis B. Virginis. Ergo videtur quod in ipsa sua Conceptione fuerit sancta; et ita quod ante animationem fuerit sanctificata.

4. Praeterea, Apostolus dicit Rom. 2. 16: *Si radix sancta, et rami.* Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo B. Virgo sanctificari etiam in suis parentibus ante animationem.

Sed contra est quod ea quae fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundum illud 1 ad Cor. 10, 12: *Omnia in figura contingebant illis.* Sed per sanctificationem tabernaculi de qua dicitur in psal. 45, 5: *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus*, videtur significari sanctificatio matris Dei, quae tabernaculum Dei dicitur, secundum illud ps. 18, 6: *In sole posuit tabernaculum suum:* de tabernaculo autem dicitur Exod. ult., 31: *Postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud.* Ergo etiam beata Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt, scilicet et corpus et anima.

(1) Ita cum Mss. Tarrac., Alcan., Paris., etc., editi passim. Al., *ostium.*

(2) Hic articulus adducebatur tamquam piae sententiae de Immaculato Virginis Conceptu adversarius. Sed res est extra omnem dubitationis aleam posita, Angelicum praeceptorem pluribus aliis in locis operum suorum apertissime favere sententiae propugnanti Immaculatam Virginis Conceptionem. Sic, ut unum proferam inter ceteros, lib. 1. Sent. dist. 44, qu. 1. Sent. dist. 3. haec habet: *talis fuit puritas Beatae Virginis, quae a peccato originali, et actuali immunis fuit.* Si ergo Virgo Sanctissima fuit immunis a peccato originali, sequitur illud nunquam contraxisse; nam si contraxisset etiam per unum instans, dici non posset eam fuisse immunem. Quo igitur pacto verba quae hic leguntur sunt cum prioribus concilianda? Numquid S. Thomas sibi invicem pugnantia tradidit, vel primam sententiam retractavit? Nihil minus.

Sed viam ad hanc difficultatem enodandam strenue aperuit Eminentissimus vir *Aloysius Lambruschini*, quem anno elapso nobis fatalis invidit mors. Porro hic excellentis doctrinae theologus in sua Polemica Dissertatione de Immaculato Virginis Conceptu quam Romae in lucem edidit anno 1842, animadvertit ex collatione veterum S. Thomae editionum cum recentioribus, palam fieri plerasque istarum mutilas, et interpolatas esse, praesertim in locis ubi sermo est de Conceptione B. M. V. Cujus quidem rei testes citat omni exceptione majores, quos inter Joannem Nicolai in prologo editionis operum S. Doctoris ab ipso vulgatae Parisiis, anno 1663., qui se dicit textum S. Thomae non a typographicis tantum corruptelis expurgasse, sed maxime ab affectatis, ac industria, et studio relictis, quae legitimum sensum, vel historicam sinceritatem, veracitatemque perverterent.

Si itaque in operibus S. Thomae plura sunt loca, nec suspecta, quae sententiae de Immaculato Virginis Conceptu favent, si plura eidem adversantia, inveniantur dissona ab antiquo et genuino S. Doctoris textu, ideoque mutilata atque corrupta, optimae Critices regulae postulant standum esse primis, non secundis, et ab illis, non ab his arguendam esse veram Aquinatis mentem.

Hoc adeo verum est, ut scripserit Joannes Viterbiensis (ut refert Rainaldus in tract. de Pietate Lugduni edito) quod beati Thomae, ac veri ordinis Praedicatorum propria opinio est B. Virginem ne pro instanti quidem subjacuisse irae Dei. Sed de hoc tam jucundo Christianis cordibus argumento, dabimus ad calcem Summae Dissertationem, prout polliciti sumus.

Deinde, ut animadvertit laudatus Eminentissimus vir Card. Lambruschini in cit. Dissertat. haec verba: *nec ante animationem, nec in animatione, sed post animationem sanctificatam et a peccato originali mundatam fuisse* Beatissimam Virginem, quae in hoc articulo leguntur in hodiernis editionibus, non leguntur in codice Hispalensi, non leguntur in codice qui Massiliae asservatur in Conventu FF. Praedicatorum, nec in aliis pluribus: hinc Dominicanus Bromiardus (in Summa Praedicantium, verbo *Maria* art. 2. n. 10 non dubitavit asserere *quod S. Thomas* (3. part. qu. 27. art. 2) *ponit ejus* (Mariae) *sanctificationis excellentiam, quantum ad temporis prioritatem in hoc, quod sanctificata fuit in sua animatione, idest, in conjunctione animae cum corpore in utero matris suae*: quod significat Mariam fuisse immaculatam in suo conceptu passivo, idest, animam ejus, gratia sanctificante praeventam, fuisse a peccato originali immunem.

At vero dum ista scribimus, incredibili perfundimur laetitia, cum ex litteris Roma acceptis certiores facti sumus hoc ipso anno 1854 die 8. hujus mensis in aevum memoranda, quae fuit Dominica II. Adventus, Sanctissimum D. N. Pium IX. in Petri Cathedra feliciter sedentem hora XI. inter Missarum solemnia, universa plaudente Ecclesia proclamasse, tot votis exoptatam Dogmaticam definitionem de Immaculato Deiparae Conceptu. Hac occasione cusum est aureum numisma auctoritate S. Pontificis, quo donati sunt omnes Cardinales et Episcopi, qui plurimi festum diem Sanctae Genitricis Dei celebraturi, in Almam Urbem convenerunt. A parte priore imaginem B. Virginis; a parte posteriore hanc inscriptionem exhibet: MARIAE SINE LABE CONCEPTAE PIVS IX. P. M. EX AVRI AVSTRALIAE PRIMITIIS SIBI OBLATIS CVDI JVSSIT SEXTO IDVS DEC. MDCCCLIV.

Concl. Cum beata Virgo redemptione et salute, quae per Christum est, indiguerit; nonnisi post animationem sanctificata fuit.

Respondeo dicendum, quod sanctificatio beatae Virginis non potest intelligi ante ejus animationem duplici ratione: primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur non est nisi emundatio a peccato originali, sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit (in 12 cap. de divinis Nominibus parum a princ.). Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam; cujus subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata Virgo sanctificata non fuit. Secundo, quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et sic quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum, de quo dicitur Matth. 1, 21: *Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur 1 ad Timoth. 4.

Unde relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post ejus animationem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dicit, ante formationem in utero se Jeremiam novisse, notitia scilicet praedestinationis; sed sanctificasse dicit eum non ante formationem, sed antequam exiret de ventre. Quod autem Ambrosius dicit, quod Joanni Baptistae nondum inerat spiritus vitae, cum jam haberet spiritum gratiae, non est intelligendum secundum quod spiritus vitae dicitur anima vivificans, sed secundum quod spiritus vitae dicitur per exterius respiratus. Vel potest dici quod nondum inerat ei spiritus vitae, idest, anima, quantum ad manifestas et completas operationes ipsius.

Ad secundum dicendum, quod si nunquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tamquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc. 1, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur. Et hoc signatur Job 3, 9, ubi de nocte originalis peccati dicitur: *Expectet lucem* (idest Christum), *et non videat:* quia *nihil inquinatum incurrit in illam,* ut dicitur Sap. 7, 25; *nec ortum surgentis aurorae,* idest, B. Virginis, quae in suo ortu a peccato originali fuit immunis.

Ad tertium dicendum, quod licet Romana Ecclesia Conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda (1). Nec tamen per hoc quod festum Conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua Conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam Conceptionis in die Conceptionis ipsius.

Ad quartum dicendum, quod duplex est sanctificatio: una quidem totius naturae, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpae et poenae liberatur; et haec erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis, quae non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo etsi parentes beatae Virginis fuerint mundati a peccato originali, nihilominus beata Virgo peccatum originale contraxit, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris et feminae. Dicit enim Augustinus in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentia (cap. 12, circ. princ.), *omnem quae de concubitu nascitur, carnem esse peccati.*

(1) Haec verba: *non est totaliter reprobanda,* sunt adeo clara, ut nesciam quo pacto nonnullis visus sit s. Thomas in hoc articulo obsistere Immaculatae Deiparae Conceptioni.

Etsi autem dicat hic in aliquibus Ecclesiis festum Conceptionis fuisse celebratum, ipse tamen suam sententiam declaravit lib. 1. Sent. dist. 44 qu. 1. art. 3. ad 3. docens, Virginem Mariam immunem fuisse a peccato originali, ea ratione qua immunis fuit a peccato actuali: atqui a peccato actuali ideo fuit immunis, quia illud nunquam admisit; ergo a pari immunis fuit a peccato originali, quia illud nunquam incurrit.

Haec animadvertimus eo consilio, ut pateat quam immerito s. Thomas sententiae olim dumtaxat piae de immaculata B. M. V. Conceptione, veluti adversarius ab aliquibus traductus fuerit. Etsi autem haec quam jactant, fuisset genuina ac propria ejus sententia, nihil inde concludi posset contra hanc doctrinam, quae modo dogmatica est, ac de fide tenenda; et si nostris temporibus viveret Angelicus, eam libentissime amplecteretur, qui tanta devotione ferebatur in Virginem Sanctissimam, quique suam doctrinam semper judicio et acutoritati Ecclesiae summa humilitatis, ac obedientiae laude subjecit.

ARTICULUS III.

Utrum per sanctificationem fuerit beatae Virgini fomes totaliter sublatus. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 2; *et ibid., in expositione pr. part. text.; et opusc.* 2, *cap.* 231.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis Sicut enim poena originalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium rebellione ad rationem, ita etiam poena originalis peccati est mors, et caeterae poenalitates corporales. Sed B. Virgo fuit subjecta hujusmodi poenalitatibus. Ergo etiam fomes ab ea totaliter remotus non fuit.

2. Praeterea, 2 Cor. 12, 9, dicitur: *Virtus in infirmitate perficitur:* et loquitur ibi de infirmitate fomitis, secundum quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem virtutis fuit B. Virgini subtrahendum. Ergo non fuit B. Virgini totaliter subtrahendus fomes.

3. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid. cap. 2), quod *in B. Virginem supervenit Spiritus sanctus, purgans eam ante conceptionem Filii Dei:* quod non potest intelligi, nisi de purgatione a fomite: nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia, cap. 36, ante med.). Ergo per sanctificationem in utero non fuit libere mundata a fomite.

Sed contra est quod dicitur Cant. 4, 7: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beata Virgine fomes non fuit.

Concl. Remansit fomes in beata Virgine post sanctificationem secundum essentiam, ligatus tamen quoad exercitium, sive operationem, usque ad Filii Dei conceptionem, in qua fuit totaliter sublatus.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt quod in ipsa sanctificatione B. Virginis, quae fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero dicunt quod remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum: sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad ma-

lum. Alii vero dixerunt quod sublatus fuit fomes inquantum pertinet ad corruptionem personae prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum:; remansit tamen inquantum pertinet ad corruptionem naturae; prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt quod in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus; in ipsa autem conceptione Filii Dei fuit totaliter sublatus.

Ad horum autem intellectum oportet considerare quod fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus; habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, inquantum repugnat rationi; quod quidem fit, in quantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum vel difficultatem faciat in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in B. Virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita simul. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes, inquantum pertinet ad corruptionem naturae, non autem in quantum pertinet ad corruptionem personae. Nam secundum Augustinum (in lib. 1 de de Nupt. et concupisc., cap. 24), libido est quae peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quae non totaliter subditur rationi. Et ideo si totaliter fomes subtraheretur, inquantum pertinet ad corruptionem personae, non posset remanere, inquantum pertinet ad corruptionem naturae. Restat ergo ut dicamus quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel si remanserit, quod fuerit ligatus. Posset enim intelligi quod totaliter fuerit sublatus fomes hoc modo quod praestitum fuerit B. Virgini ex abundantia gratiae descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis: sicut dictum est quaest. 15, art. 2, fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse, et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem justitiam; ita quod quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis justitiae. Et quamvis haec positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cujus virtute nullus a prima damnatione liberatur. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi Incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post Incarnationem ejus, in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens videtur dicere, quod ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris ejus vel cujuscumque alterius fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis sive membrorum.

Et ideo videtur melius dicendum, quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus: non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis; quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi; sed per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto. Et hoc figuratur Ezech. 43, 2, ubi dicitur: *Ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem*, idest, per beatam Virginem; *et terra*, idest, caro ipsius, *splendebat a majestate ejus*, scilicet Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod mors et hujusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit hujusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in B. Virgine, ut Filio conformaretur de cujus plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus; non autem liberata fuit a morte, et aliis hujusmodi poenalitatibus.

Ad secundum dicendum, quod infirmitas carnis ad fomitem pertinens, est quidem in sanctis viris perfectae virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in B. Virgine ponere perfectam virtutem ex abundantia gratiae; nec oportet in ea ponere omnem occasionem perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit: unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem; quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem ejus magis in unum colligens, et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, *in quibus nulla impuritas invenitur*, ut Dionysius dicit (6 cap. eccl. Hierarch., versus fin.). Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus sanctus, mediante conceptione Christi quae fuit opus Spiritus sancti. Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite.

ARTICULUS IV.

Utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 1, *et dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *corp.; et* 4, *dist.* 6, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 2, *corp.; et opusc.* 3, *cap.* 224, *et opusc.* 7, *cap.* 6, *princ., et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per santificationem in utero non fuerit B. Virgo praeservata ab omni peccato actuali. Quia, ut dictum est, art. praec., post primam sanctificationem fomes peccati remansit in Virgine. Motus autem fomitis, etiamsi rationem praeveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. Ergo in B. Virgine fuit aliquod peccatum veniale.

2. Praeterea, super illud Luc. 2: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, dicit Aug. (alius auctor in lib. QQ. veteris et novi Testamenti, quaest. 73, circ. med.), quod *B. Virgo in morte Domini stupore quodam dubitavit.* Sed dubitare de fide peccatum est. Ergo non fuit praeservata immunis ab omni peccato.

3. Praeterea Chrysostomus, super Matth. 12 (hom. 45, parum a princ.), exponens illud: *Ecce mater tua et fratres tui foris stant, quaerentes te*, dicit: *Manifestum est quod solum ex vana gloria hoc*

faciebant. Et Joan. 2, super illud, *Vinum non habent,* dicit idem Chrysostomus (hom. 20 in Joan. circ. m ed.), quod *volebat jam eum hominum gratiam conciliare et se ipsam* (1) *clariorem facere per Filium; et fortassis quid humanum patiebatur quemadmodum et fratres ejus dicentes: Manifesta teipsum mundo.* Et post pauca subdit: *Nondum enim, quam oportebat, de eo opinionem habebat:* quod totum constat esse peccatum. Ergo B. Virgo non fuit praeservata immunis ab omni peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia, cap. 36, ante med.): *De sancta Virgine Maria propter honorem Christi nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem: inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum quod concipere ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum.*

Concl. Cum eximio et singulari quodammodo, Dei Filius in Beata Virgine habitaverit, simpliciter fatendum est, eam nec mortale, nec veniale peccatum unquam commisisse: hoc enim in Filii ignominiam quodammodo vergeret.

Respondeo dicendum, quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud 2 ad Corinth. 3, 6: *Idoneos nos fecit ministros novi Testamenti.* Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod angelus ad eam dicit Lucae 1, 30: *Invenisti gratiam apud Deum: ecce concipies,* etc. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando: tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Proverb. 17, 6: *Gloria filiorum patres eorum;* unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset; tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem 2 ad Corinth. 6, 15: *Quae conventio Christi ad Belial?* tum etiam quia singulari modo Dei Filius qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima sed etiam in utero. Dicitur autem Sap. 1, 4: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et ideo simpliciter fatendum est quod beata Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale; ut sic in ea impleatur quod dicitur Cant. 4, 7: *Tota pulcra es, amica mea et macula non est in te.*

Ad primum ergo dicendum, quod in B. Virgine post sanctificationem in utero remansit quidem fomes peccati, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem praeveniret: et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat: alioquin virtute illius gratiae hoc ei fuisset praestitum ut nullus motus posset esse in sensualitate ejus, nisi ratione praeventus; et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta, art. praec. Unde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quae non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Simeonis Origenes (hom. 17 in Luc., a med.), et quidam alii doctores exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem in hunc loc., *per gladium dicit significari prudentiam Mariae, non ignaram mysterii caelestis. Vivum est enim verbum Dei, et validum, et acutius omni gladio acutissimo.* Quidam vero per gladium dubitationem intelligunt; quae tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis et discussionis. Dicit enim Basilius in epist. ad Optimum (317, in fin.), quod *B. Virgo assistens cruci, et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinae conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat,* ex una scilicet parte videns eum pati abjecta, et ex alia parte considerans ejus mirifica.

Ad tertium dicendum, quod in verbis illis Chrysostomus excessit; possunt tamen exponi, ut intelligatur in ea Dominum cohibuisse non inordinatum inanis gloriae motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset aestimari.

ARTICULUS V.

Utrum beata Virgo per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3, *corp.*, *et dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *corp.; et opusc.* 60, *cap.* 3, *col.* 2; *et Joan.* 6, *col.* 3; *et Rom.* 8, *lect.* 5, *col.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiae plenitudinem, sive perfectionem. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre plenum gratiae et veritatis.* Sed ea quae sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata Virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

2. Praeterea, ei quod est plenum est perfectum non restat aliquid addendum, quia *perfectum est cui nihil deest,* ut dicitur in 3 Physic. (text. 63 et 64). Sed beata Virgo postmodum additionem gratiae suscepit, et quando Christum concepit (dictum est enim Luc. 1, 35: *Spiritus sanctus superveniet in te*), et iterum quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quod non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum.

3. Praeterea, Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in 1 de Caelo, text. 32, et lib. 2, text. 59. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquam exercuerit: non enim legitur aut docuisse, quod est actus sapientiae; aut miracula fecisse, quod est actus gratiae gratis datae. Non igitur habuit plenitudinem gratiarum.

Sed contra est quod angelus ad eam dixit Luc. 1, 28: *Ave gratia plena.* Quod exponens Hieronymus in serm. de Assumptione (seu epist. ad Paul. et Eustoch., inter op. reject., inter princ. et med.) dicit: *Bene gratia plena, quia caeteris per partes praestatur, Mariae vero se tota simul infudit gratiae plenitudo.*

Concl. Majorem beata virgo Maria gratiae prae caeteris plenitudinem a Christo obtinere debuit, quae mater illius esse meruit, qui est omnis gratiae origo ac principium.

Respondeo dicendum, quod quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit (4 cap. cael. Hierarch., ante med.), quod angeli qui sunt Deo propinquiores, magis par-

(1) Ita cum Theologis Nicolai, Cod. Alcan.: *Volebat illius imponere gratiam, et semetipsam clariorem facere,* etc. Edit. Romana aliaeque veteres: *Volebat illis imponere gratiam, et seipsam,* etc. Edit. Patav. *Volebat ut jam hominum gratiam conciliaret,* etc.

ticipant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum Divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et Joan. 1, 17, dicitur: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae caeteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere.

Ad primum ergo dicendum, quod unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus in quantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae: ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formae, quae est potior: nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis; sicut ignis perfectissime habet proprias qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in Beata Virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi: et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in beata Virgine ex praesentia Filii Dei in ejus utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria.

Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet quidem uno modo per liberationem a malo: nam primo in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali; secundo, in conceptione Filii Dei fuit totaliter a fomite mundata; tertio vero in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo per ordinem ad bonum: nam primo in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

Ad tertium dicendum, quod non est dubitandum quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiae, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiae: non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Sapientiae enim usum habuit in contemplando, secundum illud Luc. 2, 19: *Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo;* non habuit autem usum sapientiae quantum ad docendum, quia hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud 1 ad Timoth. 2, 12: *Docere autem mulieri non permitto.* Miraculorum autem usus ei non competebat, dum viveret, quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis. Et ideo soli Christo, et ejus discipulis, qui erant bajuli doctrinae Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Joanne Baptista dicitur, Joan. 10, quod *signum fecit nullum*, ut scilicet omnes Christo intenderent. Usum autem prophetiae habuit, ut patet in Cantico quod fecit: *Magnificat anima mea Dominum*, etc., Luc. 1, 47.

ARTICULUS VI.

Utrum sic sanctificari fuerit proprium beatae Virgini. — (3, *dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *ad 4*; *et quol.* 6, *quaest.* 5, *art.* 1, *corp., fin.*; *et opusc.* 2, *cap.* 224; *et Psal.* 45, *col.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sanctificari in utero post Christum proprium fuerit B. Virgini. Dictum est enim art. 3 et 4 huj. quaest., quod propter hoc B. Virgo fuit sanctificata in utero ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium ei. Ergo sola ipsa fuit sanctificata in utero.

2. Praeterea, aliqui videntur propinquius accessisse ad Christum quam Jeremias et Joannes Baptista, qui dicuntur sanctificati in utero. Nam Christus specialiter dicitur filius David et Abraham propter promissionem eis specialiter factam de Christo. Isaias etiam expressissime de eo prophetavit: Apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt: nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo neque etiam Jeremiae et Joanni Baptistae convenit sanctificari in utero.

3. Praeterea, Job de se dicit, Job 31, 18: *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum:* nec tamen propter hoc dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo neque etiam Joannem Baptistam et Jeremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

Sed contra est quod dicitur de Jeremia, Jerem. 1, 5: *Antequam exires de ventre, sanctificavi te;* et de Joan. Baptista dicitur Luc. 1, 15: *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.*

Concl. Non soli beatae Virgini, ut in utero sanctificaretur, divinae gratiae munere concessum est, sed etiam aliis, scilicet Jeremiae, et Joanni Baptistae, quorum sanctificatio, sanctificationis per Christi passionem et Baptismum futurae figura fuit.

Respondeo dicendum, quod Augustinus in epist. ad Dardanum (287, al. 57, a med.) dubie videtur loqui de horum sanctificatione in utero. *Potuit enim exultatio Joannis in utero, ut ipse dicit, esse significatio rei tantae, scilicet quod mulier esset mater Dei, a majoribus cognoscendae, non a parvulo cognitae. Unde in evangelio non dicitur: Credidit infans in utero, sed, Exultavit. Videmus autem exultationem non solum parvulorum, sed etiam pecorum esse. Sed haec inusitata extitit, quia in utero. Et ideo sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante. Quamquam etiam si usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis et voluntatis, ut intra viscera materna jam posset cognoscere, credere, consentire (ad quod in aliis parvulis aetas expectatur ut possint), et hoc in miraculis habendum puto divinae potentiae.*

Sed quia expresse in Evangelio, Lucae 1, 15, dicitur, quod *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*, et de Jeremia expresse dicitur: *Antequam exires de vulva, sanctificavi te*, asserendum videtur eos sanctificatos in utero; quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerint, de quo

Augustinus, loc. cit., quaestionem movet: sicut etiam pueri, qui sanctificantur per baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero de quibus Scriptura mentionem non facit: quia hujusmodi privilegia gratiae, quae dantur aliquibus praeter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundum illud 1 ad Corinth. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem;* quae nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiae innotesceret. Et quamvis judiciorum Dei non possit ratio assignari, quare scilicet huic et non alii hoc munus gratiae conferat; conveniens tamen videtur fuisse utrumque dictorum sanctificari in utero ad praefigurandam sanctificationem per Christum faciendam: primo quidem per ejus passionem, secundum illud Heb. ult., 12: *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est;* quam quidem passionem Jeremias et verbis et mysteriis apertissime praenuntiavit, et suis passionibus expressissime praefiguravit: secundo, per baptismum, secundum illud 1 ad Corinth. 6, 11: *Sed abluti estis; sed sanctificati estis*: ad quod baptismum Joannes suo baptismo homines praeparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo, quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista et Jeremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est quod B. Virgini praestitum est ut de caetero non peccaret nec mortaliter nec venialiter: aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse ut de caetero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad alia potuerunt sancti esse Christo conjunctiores quam Jeremias et Joannes Baptista; qui tamen fuerunt ei conjunctissimi quantum ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod miseratio de qua ibi Job loquitur, non significat virtutem infusam, sed quandam inclinationem naturalem ad actum hujus virtutis.

QUAESTIO XXVIII.

DE VIRGINITATE B. MARIAE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de virginitate matris Dei; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum fuerit virgo in concipiendo; 2.° utrum fuerit virgo in partu; 3.° utrum permanserit virgo post partum; 4.° utrum votum virginitatis emiserit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum B. Maria fuerit virgo in concipiendo. — (4, *cont. cap.* 45; *et opusc.* 2, *cap.* 225, *et opusc.* 60, *cap.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum. Nulla enim proles quae habet patrem et matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solum dicitur habere matrem, sed etiam patrem: dicitur enim Luc. 2, 23: *Erant pater ejus et mater mirantes super his quae dicebantur de illo;* et infra, 48, eadem mater dicit: *Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te.* Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

2. Praeterea, Matth. 1 probatur quod Christus fuerit filius Abrahae et David, per hoc quod Joseph ex David descendit: quae quidem probatio nulla esset, si Joseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quod mater Christi eum ex semine Joseph conceperit: et ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

3. Praeterea, Galat. 4, 4, dicitur: *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Mulier autem consueto modo loquendi dicitur quae est a viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

4. Praeterea, eorum quae sunt ejusdem speciei est idem modus generationis, quia generatio recipit speciem a termino, sicut et caeteri motus. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus, secundum illud Philip. 2, 7: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Cum ergo alii homines generentur ex commixtione maris et feminae, videtur quod etiam Christus simili modo fuerit generatus: et ita non videtur fuisse conceptus de virgine matre.

5. Praeterea, quaelibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formae humanae videtur esse semen maris et feminae. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris et feminae, non vere fuit corpus humanum: quod est inconveniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

Sed contra est quod dicitur Isaiae 7, 14: *Ecce virgo concipiet.*

Concl. Non modo patris mittentis dignitati, verum etiam ipsius Filii missi proprietati et Incarnationis fini, conveniebat ut Christus sine corruptione matris conciperetur.

Respondeo dicendum, quod simpliciter confitendum est matrem Christi virginem concepisse. Contrarium enim pertinet ad haeresim Ebionitarum et Cerinthi, qui Christum purum hominum arbitrabantur et de utroque sexu eum natum putaverunt. Quod enim Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter quatuor: primo propter mittentis Patris dignitatem conservandam. Cum enim Christus sit verus et naturalis Dei Filius, non fuit conveniens quod alium patrem haberet quam Deum, ne dignitas Dei Patris transferretur ad alium. Secundo, hoc fuit conveniens proprietati ipsius Filii qui mittitur, qui quidem est Verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur: quinimo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur. Quia ergo caro sic fuit a Verbo Dei assumpta, ut esset caro Verbi Dei, conveniens fuit quod etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertio hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud Joan. 1, 29: *Ecce agnus Dei,* scilicet innocens *qui tollit peccatum mundi.* Non poterat autem esse quod in natura jam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentia (cap. 12, in princ.): *Solum nuptialis concubitus ibi non fuit,* scilicet in matrimonio Mariae et Joseph, *quia in carne peccati fieri non poterat sine illa carnis pudenda concupiscentia, quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus*

erat sine peccato. Quarto, propter ipsum finem Incarnationis Christi, quae ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei *non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo,* idest ipsa Dei virtute: cujus rei exemplar apparere debuit in ipsa Conceptione Christi. Unde Augustinus dicit in libro de sancta Virginitate (cap. 6, ante med.): *Oportebat caput nostrum insigni miraculo secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit super Lucam, lib. 1, cap. 7, *pater Salvatoris appellatur Joseph, non quod vere juxta Photinianos pater fuerit ei, sed quod ad famam Mariae conservandam pater sit ab omnibus aestimatus.* Unde et Lucae 3, 23, dicitur: *Ut putabatur, filius Joseph.* Vel, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evangelistarum, cap. 1, *eo modo pater Christi dicitur Joseph quo et Vir Mariae intelligitur sine commixtione carnis ipsa copulatione conjugii, multo videlicet conjunctius quam si esset aliunde adoptatus. Neque enim propterea non erat appellandus Joseph pater Christi, quia non eum genuerat concumbendo: quandoquidem pater esset etiam ei quem non ex sua conjuge procreatum aliunde adoptasset.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. 1, sup. illud: *Christi generatio sic erat*), *cum Joseph non sit pater Domini Salvatoris, ordo generationis ejus usque ad Joseph deducitur*: primo quidem, quia *non est consuetudinis Scripturarum ut mulierum in generationibus ordo texatur. Deinde, quia ex una tribu fuit Joseph et Maria: unde et ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam.* Et, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupisc. (cap. 11, ad fin.), *fuit generationum series usque ad Joseph perducenda, ne in illo conjugio virili sexui utique potiori fieret injuria, cum veritati nihil periret, quia ex semine David et Joseph erat et Maria.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Glossa (ord. August. lib. 23 cont. Faust., cap. 7) dicit ibidem, *mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebraeorum: usus enim Hebraeae locutionis mulieres dicit non virginitate corruptas, sed feminas.*

Ad quartum dicendum, quod ratio illa habet locum in his quae procedunt in *esse* per viam naturae, eo quod natura sicut est determinata ad unum effectum, ita etiam est determinata ad unum modum producendi illum; sed virtus supernaturalis divina, cum sit infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum. Et ideo sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de de limo terrae formaretur, ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine.

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum, in lib. 1 de Gener. animal., (cap. 2, 19 et 20, vers. fin.), semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens; sola autem femina materiam subministrat conceptui. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fetus concepti in animalibus, manifestum est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quae est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde sicut transmutavit limum terrae in corpus Adae, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiamsi non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

ARTICULUS II.

Utrum mater Dei fuerit virgo in partu.
(Opusc. 2, cap. 223.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mater Christi non fuerit virgo in partu. Dicit enim Ambrosius super Luc., cap. 1, sup. illud: Omne masculinum: *Qui vulvam sanctificavit alienam, ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matri suae vulvam, ut immaculatus exiret.* Sed aperitio vulvae virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit virgo in partu.

2. Praeterea, nihil in mysterio Christi esse debuit per quod corpus ejus phantasticum appareret. Sed hoc non videtur vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire, eo quod duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire. Et ita non decuit quod esset virgo in partu.

3. Praeterea, sicut Gregorius dicit in homil. octavarum Paschae (26, in Evang., a princ.), per hoc quod januis clausis ad discipulos post resurrectionem intravit Dominus *ostendit corpus suum esse ejusdem naturae et alterius gloriae*; et sic per clausa transire videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in sua conceptione non fuit gloriosum, sed passibile *habens similitudinem carnis peccati*, ut Apostolus dicit ad Rom. 8. Non ergo exivit per virginis uterum clausum.

Sed contra est quod in quodam sermone Ephesini concilii (qui est Theodori Ancyr., in princ., et habetur in conc., part. 3, cap. 19) dicitur: *Natura post partum nescit ulterius virginem; gratia vero et parientem ostendit, et matrem fecit, et virginitati non nocuit. Fuit ergo mater Christi Virgo in partu.*

Concl. Cum Christus ut nostrum corruptionem tolleret, in mundum venerit, eum matris virginitatem nascendo corrumpere, minime decuit.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio asserendum est, matrem Christi etiam in partu virginem fuisse: nam Propheta non solum dicit: *Ecce virgo concipiet*; sed etiam addit: *Et pariet filium*, Isaiae 7, 14. Et hoc quidem conveniens fuit propter tria. Primo quidem, quia hoc competebat proprietati ejus qui nascebatur, qui est Verbum Dei. Nam Verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde ut ostenderetur quod illud esset corpus ipsius Verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam Ephesini concilii, loc. cit., legitur: *Quae parit carnem puram, a virginitate cessat. Sed quia natum est in carne Verbum Dei, custodit virginitatem, seipsum per hoc ostendens Verbum. Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem: neque Deus Verbum substantiale partum eligens, peremit virginitatem.* Secundo

hoc est conveniens quantum ad effectum Incarnationis Christi. Nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleret: unde non fuit conveniens ut virginitatem matris nascendo corrumperet. Unde Augustinus (vel alius auctor) dicit in quodam serm. de Nativ. Domini: *Fas non erat ut per ejus adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta.* Tertio fuit conveniens ne matris honorum nascendo diminueret qui parentes praeceperat honorandos.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius dicit hoc, exponens illud quod Evangelista, Luc. 2, de lege induxit: *Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur. Quod quidem,* ut Beda dicit, cap. 8 in Luc., *consuetae nativitatis more loquitur, non quod Dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificaverat, egressus devirginasse credendus sit.* Unde illa adapertio non significat reserationem communem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis ex utero matris.

Ad secundum dicendum, quod ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare, quod etiam simul ejus Divinitas declararetur: et ideo permiscuit mira humilibus. Unde, ut corpus ejus verum ostenderetur, nascitur ex femina; sed ut ostenderetur ejus Divinitas, nascitur ex virgine. *Talis* enim *partus decet Deum*, ut Ambrosius dicit in hymno Nativitatis.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse; sicut quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quae supra determinata sunt (quaest. 14). Hujusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriae animae ad corpus, ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis (in supplem. qu. 95). Dictum est autem supra (quaest. 14, art. 1, ad 2) quod Christus ante passionem permittebat carni suae agere et pati quae propria; nec fiebat talis redundantia gloriae ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est quod omnia ista facta sunt miraculose per virtutem divinam. Unde Augustinus dicit super Joann. (tract. 121, inter med. et fin.): *Noli corporis, ubi Divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Et Dionysius dicit in quadam epist. (3 ad Cajum, circ. med.) quod *Christus super hominem operabatur ea quae sunt hominis: et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem.*

ARTICULUS III.

Utrum mater Dei permanserit virgo post partum.
(Opusc. 2, cap. 225.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum. Dicitur enim Matth. 1, 18: *Antequam convenirent* Joseph et Maria, *inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Non autem Evangelista diceret, *antequam convenirent,* nisi de conventuris; quia nemo dicit de non pransuro, antequam pranderet. Ergo videtur quod beata Virgo quandoque convenerit carnali copula cum Joseph; et ita non permanserit virgo post partum.

2. Praeterea, ibidem subditur ex verbis angeli loquentis ad Joseph: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam.* Conjugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quod quandoque carnalis copula intervenerit inter Mariam et Joseph; et ita videtur quod non permanserit virgo post partum.

3. Praeterea, ibidem post pauca subditur: *Et accepit conjugem suam, et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum.* Hoc autem adverbium *donec* consuevit determinatum tempus significare, quo impleto fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat: verbum autem *cognoscendi* ibi ad coitum refertur, sicut et Genes. 4, 1, dicitur quod *Adam cognovit uxorem suam.* Ergo videtur quod post partum Beata Virgo fuerit carnaliter a Joseph cognita. Ergo videtur quod non permanserit virgo post partum.

4. Praeterea, primogenitus non potest dici nisi qui habeat fratres subsequentes; unde et Rom. 8, 29, dicitur: *Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sed Evangelista nominat Christum primogenitum matris ejus. Ergo habuit alios filios post Christum; et ita videtur quod mater Christi non manserit virgo post partum.

5. Praeterea, Joan. 2, 12, dicitur: *Post haec descendit Capharnaum ipse,* scilicet Christus, *et mater ejus, et fratres ejus.* Sed fratres dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur quod Beata Virgo habuerit alios filios post Christum.

6. Praeterea, Matth. 27, 55, dicitur: *Erant ibi,* scilicet juxta crucem Christi, *mulieres multae ea longe quae secutae erant Jesum a Galilaea, ministrantes ei: inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Jacobi, et Joseph mater, et mater filiorum Zebedaei.* Videtur autem haec Maria, quae hic dicitur Jacobi et Joseph mater, esse etiam mater Christi; dicitur enim Joan. 19, 25, quod *stabat juxta crucem Jesu* Maria *mater ejus.* Ergo videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 44, 2: *Porta haec clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam*; quod exponens Augustinus (alius auctor) in quodam sermone dicit: *Quid est* PORTA *in domo Domini* CLAUSA *nisi quod Maria semper erit intacta? Et quid est: Homo non transibit per eam, nisi quod Joseph non cognoscet eam? Et quid est «Dominus solus intrat et egreditur per eam, nisi quod Spiritus sanctus impraegnabit eam et angelorum Dominus nascetur per eam?» Et quid est: «Clausa erit in aeternum» nisi quod Maria virgo est ante partum, et virgo in partu, et virgo post partum?*

CONCL. Ne vel Christi perfectioni, vel matris sanctitati derogemus, aut Spiritui sancto injuriam inferamus, ipsique Joseph praesumptionem maximam imputemus, Dei matrem ut virginem concepisse et peperisse, ita etiam post partum semper virginem permansisse fatendum est.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere praesumpsit matrem Christi post partum a Joseph esse carnaliter cognitam et alios filios genuisse. Hoc enim primo derogat Christi perfectioni: qui sicut secundum divinam naturam unigenitus est Patris, tamquam perfectus per omnia filius ejus; ita decuit

ut esset unigenitus matris, tamquam perfectissimum germen ejus. Secundo, hic error injuriam facit Spiritui sancto, cujus sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit. Unde non decebat quod de caetero violaretur per commixtionem virilem. Tertio, derogat dignitati et sanctitati matris Dei, quae ingratissima videretur, si tanto Filio contenta non esset, et si virginitatem, quae in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitum. Quarto etiam ipsi Joseph esset ad maximam praesumptionem imputandum, si eam quam revelante angelo de Spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentaret. Et ideo simpliciter est asserendum, quod mater Dei sicut virgo concepit, et virgo peperit, ita etiam et virgo post partum in sempiternum permansit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit in lib. cont. Helvidium (cap. 1, ad fin.), *intelligendum est quod haec praepositio* ante, *licet saepe consequentia indicet, tamen nonnunquam ea tantum quae prius cogitabantur, ostendit. Nec necesse est ut cogitata fiant; cum ideo aliquid intervenerit ne ea quae cogitata sunt, fierent: sicut si aliquis dicat: Antequam in portu pranderem, navigavi, non intelligitur quod in portu prandeat postquam navigaverit, sed quia cogitabatur in portu pransurus.* Et similiter Evangelista dicit: *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto,* non quia postea convenerint, sed quia dum viderentur conventuri, praevenit conceptio per Spiritum sanctum; ex quo factum est ut ulterius non convenirent.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentia (cap. 11, a princ.), *conjux Joseph vocabatur mater Dei ex prima desponsationis fide, quam per concubitum non cognoverat, nec fuerat cogniturus.* Ut enim Ambrosius dicit super Lucam (cap. 1, super illud: *Et nomen Virginis Maria*), *non virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur.*

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt hoc non esse intelligendum de cognitione coitus, sed de cognitione notitiae. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor, hom. 1 in opusc. imperf., ad fin.), quod *non cognovit eam Joseph, antequam pareret, cujus fuerit dignitatis; sed postquam peperit, tunc cognovit eam; quia per ipsius prolem spatiosior* (1) *et dignior facta fuerat quam totus mundus: quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto cubiculo uteri sui sola suscepit.* Quidam vero hoc referunt ad notitiam visus. Si enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, ut non possent intendere in eum filii Israel, sic Maria claritate virtutis Altissimi obumbrata cognosci non poterat a Joseph, donec pareret; post partum autem a Joseph agnita invenitur specie faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem, lib. advers. Helvid. (cap. 3, parum a princ.), concedit esse intelligendum de cognitione coitus; sed dicit quod *usque* vel *donec* in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Gal. 3, 19: *Propter transgressiones lex posita est, donec veniret semen cui promiserat.* Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud Psal. 122, 2: *Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum donec misereatur nostri;* ex quo non est intelligendum quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. Et secundum hunc modum loquendi significantur ea de quibus posset dubitari, si scripta non fuissent; caetera vero nostrae intelligentiae derelinquuntur. Et secundum hoc Evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

(1) Ita cum quibusdam Mss. veteres editi. Cod, Alc, *speciatior*. Ed. Pat. cum Nicolai, *speciosior*.

Ad quartum dicendum, quod mos divinarum Scripturarum est ut primogenitum vocent non solum eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit: alioquin si non est primogenitus, nisi quem sequuntur fratres, tamdiu secundum legem primogenita non debentur, quamdiu et alia fuerint procreata (1): quod patet esse falsum, cum intra unum mensem (2) primogenita redimi mandarentur secundum legem.

Ad quintum dicendum, quod *quidam*, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. 12, sup. illud: Ecce mater ejus), *fratres Domini de alia uxore Joseph filios suspicantur. Nos autem fratres Domini non filios Joseph, sed consobrinos Salvatoris Mariae materterae Domini liberos intelligimus.* Quatuor enim modis in Scripturis fratres dicuntur, scilicet natura, gente, cognatione, et affectu. Unde fratres Domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati, sed secundum cognationem, quasi consanguinei ejus existentes. Joseph autem, sicut Hieronymus dicit contra Helvidium (cap. 9, in fin.) *magis credendus est virgo permansisse, quia aliam uxorem habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit.*

Ad sextum dicendum, quod Maria, quae dicitur Jacobi et Joseph mater, non intelligitur esse mater Domini, quae in Evangelio non consuevit nominari nisi cum cognominatione hujus dignitatis, quod sit mater Jesu. Haec autem Maria intelligitur esse uxor Alphaei, cujus filius est Jacobus minor, qui dictus est frater Domini.

(1) Ita Mss. et veteres edit. passim. Al.: *Tamdiu sacerdotibus secundum legem primogenita non debentur* (item *deberentur*), *quamdiu alia non fuerint procreata;* quae lectio a Garcia inducta, a posterioribus passim est adoptata.

(2) Ita Mss. et edit. communiter. Cod. Tarrac., *intra annum et mensem.* Camer., *infra annum* (lege *unum*) *mensem*. Al., *infra annum et mensem.* Nicolai *post mensem*. Vide num. 18, 16.

(3) Ita post Nicolai recentiores editi correxere: veteres, *Apostolus dicit*, etc. Cod. Alcan., Camer., Paris, *Glossa Hieronym.*, ut habetur in Decretis, dist. 27, cap. *Voventibus*, apud quem tamen non reperiri ibi appendix notat.

ARTICULUS IV.

Utrum mater Dei virginitatem voverit.
(4, *dist.* 30, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *et Matth.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mater Dei virginitatem non voverit. Dicitur enim Deuter. 7, 14: *Non erit apud te sterilis utriusque sexus.* Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra praeceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum, antequam Christus nasceretur. Ergo non potuit licite B. Virgo vovere virginitatem pro tempore illo.

2. Praeterea, Apostolus, 1 ad Cor. 7, 25, dicit: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Sed perfectio consilii a Christo debuit inchoari, qui est finis legis, ut Apostolus dicit Rom. 10. Non ergo conveniens fuit quod B. Virgo votum virginitatis emitteret.

3. Praeterea, Glossa Augustini (3) dicit 1 ad

Tim. 5, sup. illud: *Habentes damnationem*, etc., et habetur in lib. de Bono viduit. cap. 9, quod *voventibus castitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est.* Sed mater Christi nullum peccatum damnabile commisit, ut supra habitum est, quaest. 27, art. 4. Cum ergo desponsata fuerit, ut habetur Luc. 1, videtur quod ipsa virginitatis votum non emiserit.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. de sancta Virginitate, cap. 4, circa princ.): *Annuntianti angelo Maria respondit: « Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? » quod profecto non diceret, nisi prius se virginem Deo vovisset.*

Concl. Ante desponsationem, mater Dei non simpliciter virginitatem vovit, sed post decuit, ut virginitatem suam Deo perpetuo per votum consecraret.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 88, art. 6, perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrentur. Virginitas autem in matre Dei praecipue debuit pollere, ut ex supra dictis rationibus patet, art. 1, huj. quaest. Et ideo conveniens fuit ut virginitas ejus ex voto esset Deo consecrata. Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quam viros, quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur, antequam ex illo populo Christus nasceretur; mater Dei non creditur, antequam desponsaretur Joseph, absolute virginitatem vovisse; sed licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum vero, accepto sponso secundum quod mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia videbatur esse lege prohibitum non dare operam ad relinquendum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret; postquam autem ei innotuit hoc esse Deo acceptum, absolute vovit, antequam ab angelo annuntiaretur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut gratiae plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua ejus inchoatio praecessit in matre; ita etiam observatio consiliorum, quae per gratiam Dei fit, perfecte quidem incoepit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre ejus.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Apostoli est intelligendum de illis quae absolute castitatem vovent, quod quidem mater Dei non fecit, antequam Joseph desponsaretur; sed post desponsationem ex communi voluntate simul cum sponso suo votum virginitatis emisit.

QUAESTIO XXIX.

DE MATRIS DEI DESPONSATIONE.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum Christus debuerit de desponsata nasci; 2.° utrum fuerit verum matrimonium inter Mariam matrem Domini et Joseph.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus nasci debuerit de virgine desponsata. — (4, dist. 30, quaest. 2, art. 1, quaest. 2 et 3, et Matth. 1, col. 23.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit de virgine desponsata nasci. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed mater Domini nunquam voluit carnali copula uti, quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

2. Praeterea, quod Christus ex virgine nasceretur miraculum fuit: unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (137, al. 3, ante med.): *Ipsa Dei virtus per inviolata matris virginea viscera membra infantis eduxit, quae postea per clausa ostia membra juvenilia introduxit. Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare.* Sed miracula fiunt ad confimationem fidei, unde debent esse manifesta. Cum igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quod Christus de desponsata nasceretur.

3. Praeterea, Ignatius martyr, ut Hieronymus dicit super Matth. (cap. 1, sup. illud, *Cum esset desponsata*), hanc causam assignavit desponsationis matris Dei, *ut partus ejus diabolo celaretur; dum eum putat non de Virgine, sed de uxore generatum.* Quae quidem causa nulla esse videtur, tum quia diabolus ea quae corporaliter fiunt, perspicacitate sui sensus cognoscit; tum etiam quia postmodum per multa evidentia signa daemones aliqualiter Christum cognoverunt; unde dicitur Marci 1, 24, quod *homo in spiritu immundo exclamavit dicens: Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos? Scio quod sis sanctus Dei.* Non ergo videtur conveniens fuisse quod mater Dei esset desponsata.

4. Praeterea, aliam rationem assignat Hieronymus, loc. cit.: *Ne lapidaretur mater Dei a Judaeis, sicut adultera.* Haec autem ratio nulla esse videtur: si enim non esset desponsata, non posset de adulterio condemnari. Et ita non videtur rationabile fuisse quod Christus de desponsata virgine nasceretur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 18: *Cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph;* et Luc. 1, 26: *Missus est Gabriel angelus ad Mariam virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph.*

Concl. Decuit Christum ex virgine desponsata nasci, tum ut partus diabolo celaretur, tum ut a supplicio atque infamia mater esset immunis, tum denique ut figura esset ecclesiae, quae cum virgo sit, uni tamen viro Christo est desponsata.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum quadruplici ratione. Primo quidem ne ab infidelibus tamquam illegitime natus abjiceretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc. (cap. 1, sup. illud: *In mense sexto*): *Quid Judaeis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti?* Secundo, ut consueto modo ejus genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius, super Luc. (cap. 3, sup. illud: *Et ipse Jesus erat*, etc.): *Qui in saeculum venit, saeculi debuit more describi. Viri autem persona quaeritur, qui in senatu et reliquis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instituit Scripturarum, quae semper viri originem quaerit.* Tertio ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret. Et ideo Ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam, *ut partus ejus diabolo celaretur.* Quarto, ut a Joseph nutriretur: unde et pater ejus dictus

est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens ex parte Virginis. Primo quidem, quia per hoc redditur immunis a poena, *ne scilicet lapidaretur a Judaeis tamquam adultera*, ut Hieronymus dicit, loc. sup. cit. Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius super Luc. (cap. 1, sup. illud: *In mense sexto*), quod *desponsata est, ne temeratae virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelae videretur insigne praeferre.* Tertio, ut ei a Joseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit loc. cit. Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Joseph comprobatum est Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit super Luc., loc. cit.: *Locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere* (1) *injuriam, et vindicare opprobrium, si non agnosceret sacramentum.* Secundo, quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia redduntur suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit super Luc., ibid.: *Fides Mariae verbis magis adsciscitur, et mendacii causa removetur. Videretur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta praegnans. Causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum conjugii praemium et gratia nuptiarum partus sit feminarum*: quae quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostrae. Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus, quae propter suam incautelam non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit, ibid.: *Non decuit virginibus sinistra opinione viventibus velamen excusationis relinqui quod infamata mater quoque Domini videretur.* Quarto, quia per hoc significatur universa Ecclesia, quae *cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo*, ut Augustinus dicit, in lib. de sancta Virginitate, cap. 12. Potest etiam et quinta ratio esse, quod mater Domini fuit desponsata et virgo, quia in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur contra haereticos alteri horum detrahentes.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo mater Dei ex familiari instinctu Spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio quod nunquam ad carnalem copulam perveniret; hoc tamen divino commisit arbitrio, unde in nullo detrimentum passa est virginitas.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit super Lucam, loc. cit. in princ. corp., *maluit Dominus aliquos de sui ortu quam de matris pudore dubitare. Sciebat enim teneram esse virginis verecundiam, et lubricam famam pudoris, nec putavit ortus sui fidem matris injuriis adstruendam.* Sciendum tamen, quod miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris: et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset: quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 3 de Trinit. (implic. cap. 7, et 8), diabolus multa potest virtute suae naturae, a quibus tamen prohibetur virtute divina. Et hoc modo potest dici quod virtute naturae suae diabolus cognoscere poterat matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem; prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini. Quod autem postmodum eum aliqualiter cognovit diabolus esse Filium Dei, non obstat: quia jam tempus erat ut Christus suam virtutem contra diabolum ostenderet et persecutionem ab eo concitatam pateretur. Sed in infantia oportebat impediri malitiam diaboli, ne eum acrius persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed in omnibus aliis infantibus se similem exhibere. Unde Leo Papa (in serm. de Epiph. 4, cap. 3, ad fin.), dicit quod *Magi viderunt et adoraverunt puerum Jesum quantitate parvulum, alienae opis indigum, fandi impotem, et in nullo ab humanae infantiae generalitate dissimilem.* Ambrosius tamen super Lucam, loc. cit. in princ. corp., videtur hoc magis referre ad membra diaboli. Praemissa enim hac ratione, scilicet de fallendo principem mundi, subdit: *Sed tamen magis fefellit principes saeculi: daemonium enim malitia facile etiam occulta deprehendit; at vero qui saecularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt.*

Ad quartum dicendum, quod judicio adulterarum lapidabatur secundum legem non solum illa quae jam erat desponsata vel nupta, sed etiam illa quae in domo patris custodiebatur ut virgo quandoque nuptura. Unde dicitur Deuteron. 22, 20: *Si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent eam viri civitatis illius, et morietur, quia fecit nefas in Israel, ut fornicaretur in domo patris sui.*

Vel potest dici, secundum quosdam, quod B. Virgo erat de stirpe Aaron, unde erat cognata Elisabeth, ut dicitur Luc. 1. Virgo autem de genere sacerdotali propter stuprum occidebatur. Legitur enim Levit. 21, 9: *Sacerdotis filia, si deprehensa fuerit in stupro, et violaverit nomen patris sui, flammis exuretur.* Quidam referunt verbum Hieronymi ad lapidationem infamiae.

ARTICULUS II.

Utrum inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium. — (4, *dist.* 30, *qu.* 2, *art.* 2; *et opusc.* 60, *cap.* 2, *col.* 3; *et Matth.* 1, *col.* 10, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inter Mariam et Joseph non fuerit verum matrimonium. Dicit enim Hieronymus contra Helvidium (cap. 2, ante med.), quod Joseph Mariae custos fuit potius quam maritus ejus. Sed si fuisset verum matrimonium, vere Joseph maritus ejus fuisset. Ergo videtur quod non fuerit verum matrimonium inter Mariam et Joseph.

2. Praeterea, super illud Matth. 1: *Jacob genuit Joseph virum Mariae*, dicit Hieronymus: *cum virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum: sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsi viri, et sponsae uxores vocantur.* Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum matrimonium inter B. Virginem et Joseph.

3. Praeterea, Matth. 1, 19, dicitur: *Joseph vir ejus cum esset justus, et nollet eam traducere*, scilicet *in domum suam ad cohabitationem assiduam, voluit eam occulte dimittere, idest, tempus nuptiarum mutare*, ut Remigius exponit (habetur in Cat. aur. D. Thom.). Ergo videtur quod nondum nuptiis celebratis, nondum esset verum matrimonium; praesertim cum post matrimonium contractum non liceat alicui sponsam dimittere.

(1) Ita optime Nicolai et posteriores edit. Al., *delere*.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evangelistarum (cap. 1, ante med.): *Non erat fas ut Joseph ob hoc a conjugio Mariae separandum Evangelista putaret, quod non ex ejus concubitu, sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo magnifice insinuatur fidelibus conjugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique conjugium, non permixto corporis sexu,* etc.

Concl. Inter Christi matrem et Joseph, fuit verum et legitimum matrimonium, non quidem quod consenserint in copulam carnalem simpliciter seu concubitum, sed quantum ad consensum mutuae fidelitatis et educandae prolis debitum.

Respondeo dicendum, quod matrimonium sive conjugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda: prima quidem rei perfectio consistit in ipsa forma, ex qua speciem sortitur: secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili conjunctione animorum, per quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda: ad quorum primum pervenitur per concubitum (1) conjugalem; ad secundum per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam.

Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium Virginis matris Dei et Joseph, quia uterque consensit in copulam conjugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde et angelus vocat Mariam conjugem Joseph, dicens ad Joseph, Matth. 1, 20: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam:* quod exponens Augustinus in lib. 1 de Nuptiis et concupisc. (cap. 2, a princ.) dicit: *Conjux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat nec fuerat cogniturus.* Quantum vero ad secundam perfectionem, quae est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit super Luc. (cap. 1, sup. illud: *In mense sexto): Non te moveat quod frequenter Mariam Scriptura vocat conjugem: non enim virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratione declaratur.*

Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Nupt. et Concupisc. (cap. 2, in fin.): *Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi; proles, fides et sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium; solus ibi nuptialis concubitus non fuit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ibi maritum ab actu matrimonii consummati.

Ad secundum dicendum, quod nuptias Hieronymus vocat nuptialem concubitum.

Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. 1, in Op. imperf. sub fin.), *beata Virgo sic fuit desponsata Joseph, quod etiam esset domi habita. Nam sicut in ea quae in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis, sic in ea quae extra domum concipit, est suspecta conceptio.* Et ita non esset sufficienter provisum famae B. Virginis per hoc quod fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habita. Unde quod dicitur: *Et nollet eam traducere,* melius intelligitur, idest, nollet eam diffamare in publicum, quam quod intelligatur de traductione in domum. Unde et Evangelista subdit quod *voluit occulte dimittere eam.* Quamvis tamen esset domi habita propter primam desponsationis fidem, nondum tamen intervenerat solemnis celebratio nuptiarum; propter quod etiam nondum carnaliter convenerant. Unde, sicut Chrysostomus dicit (hom. 4 in Matth. aliquant. a princ.), *non dicit Evangelista; Antequam duceretur in domum sponsi, etenim intus jam erat. Consuetudo enim fuit veteribus ut sponsae in sponsorum domibus haberentur.* Et ideo etiam Angelus dicit Joseph: *Ne timeas accipere Mariam conjugem tuam,* idest, *non timeas nuptias ejus solemniter celebrare.* Licet alii dicant, quod nondum erat in domum inducta, sed solum desponsata. Primum tamen magis consonat Evangelio.

(1) Ita Mss. et antiqui editi libri, queis concinunt edit. Patav. Garcia, Theologi. Nicolai, *per consensum.*

QUAESTIO XXX.

DE B. MARIAE VIRGINIS ANNUNTIATIONE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de annuntiatione B. Virginis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat; 2.° per quem erat ei hoc annuntiandum; 3.° per quem modum ei annuntiari debebat; 4.° de ordine annuntiationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum necessarium fuerit annuntiari B. Virgini quod in ea erat generandum. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 1, *et dist.* 30, *art.* 3).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium B. Virgini annuntiari quod in ea fiendum erat. Annuntiatio enim ad hoc solum necessaria esse videbatur ut Virginis consensus haberetur. Sed consensus ejus non videtur necessarius fuisse, quia conceptus Virginis praenuntiatus fuit prophetia praedestinationis, *quae sine nostro completur arbitrio,* ut dicit quaedam Glossa Matth. 1 (ord. sup. illud: *Ut adimpleretur quod dictum est,* etc.). Non ergo necessarium fuit quod talis annuntiatio fieret.

2. Praeterea, B. Virgo Incarnationis fidem habebat, sine qua nullus esse poterat in statu salutis: quia, ut dicitur Rom. 3, 22: *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes.* Sed de eo quod aliquis per certitudinem credit, non indiget ulterius instrui. Ergo B. Virgini non fuit necessarium ut ei incarnatio Filii Dei annuntiaretur.

3. Praeterea, sicut B. Virgo corporaliter Christum concepit, ita et quaelibet sancta anima concipit ipsum spiritualiter; unde Apostolus dicit Gal. 4, 9: *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis.* Sed illis qui spiritualiter debent Christum concipere, talis conceptio non annuntiatur. Ergo nec B. Virgini fuit annuntiandum quod esset in utero conceptura Filium Dei.

Sed contra est quod habetur Luc. 1, 31: quod An-

gelus dixit ei: *Ecce concipies in utero, et paries filium.*

Concl. Ut beatae Virginis mens prius de Christo instrueretur, quam cum carne conciperet, decuit ipsi annuntiari, quod esset Christum conceptura.

Respondeo dicendum, quod congruum fuit B. Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem ut servaretur congruus ordo conjunctionis Filii Dei ad Virginem: ut scilicet prius mens ejus de ipso instrueretur quam carne cum conciperet. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginitate, cap. 3: *Beatior est Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi;* et postea subdit: *Materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset.* Secundo, ut posset esse certior testis hujus sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit dicens: *Ecce ancilla Domini.* Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia praedestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

Ad secundum dicendum, quod B. Virgo expressam fidem habebat Incarnationis futurae: sed cum esset humilis, non tam alta de se sapiebat: et ideo super hoc erat instruenda.

Ad tertium dicendum, quod spiritualem conceptionem Christi, quae est per fidem, praecedit annuntiatio, quae est per fidei praedicationem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. 10, 17. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere; sed scit veram fidem esse quam accepit.

ARTICULUS II.

Utrum annuntiatio B. Virgini fieri debuerit per angelum. — *(3, dist. 3, quaest. 3, art. 2, quaest. 1 et 2).*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgini non debuerit annuntiatio fieri per angelum. Supremis enim angelis fit revelatio immediate a Deo, ut Dionysius dicit (7 cap. caelest. Hierarch. parum a med.). Sed mater Dei est super omnes angelos exaltata. Ergo videtur quod immediate a Deo debuerit illi annuntiari Incarnationis mysterium, et non per angelum.

2. Praeterea, si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundum quem divina hominibus per angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur: unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 14, 34: *Mulieres in ecclesiis taceant: si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent.* Ergo videtur quod B. Virgini debuerit annuntiari mysterium Incarnationis per aliquem virum, praesertim quia Joseph vir ejus super hoc fuit ab angelo instructus, ut legitur Matth. 1.

3. Praeterea, nullus potest congrue annuntiari quod ignorat. Sed etiam supremi angeli non plene cognoverunt Incarnationis mysterium: unde dicit Dionysius (7 caelest. Hierarch. a med.), ex eorum persona esse intelligendam quaestionem quae ponitur Isa. 63, 1: *Quis est iste qui venit de Edom?* Ergo videtur quod per nullum angelum potuit convenienter annuntiatio Incarnationis fieri.

4. Praeterea, majora sunt per majores nuntios annuntianda. Sed mysterium Incarnationis est maximum inter omnia quae per angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quod si per aliquem angelum debuit annuntiari, ille debuerit esse de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, cum sit de ordine archangelorum, qui est penultimus: unde Ecclesia cantat: *Gabrielem archangelum scimus divinitus te esse affatum.* Non ergo hujusmodi annuntiatio per Gabrielem archangelum convenienter facta est.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1, 26: *Missus est Gabriel angelus a Deo*, etc.

Concl. Cum divina ordinatio postulet, ut mediantibus angelis ad homines divina perveniant, conveniens fuit, ut mysterium divinae Incarnationis matri Dei per angelum annuntiaretur.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit matri Dei annuntiari per angelum divinae Incarnationis mysterium, propter tria. Primo quidem, ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundum quam mediantibus angelis divina ad homines perveniunt: unde Dionysius dicit (4 cap. caelest. Hierarch. a med.), quod *divinum Jesu benignitatis mysterium angeli primo edocti sunt; postea per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic ergo divinissimus Gabriel Zachariam quidem docuit, prophetam Joannem ex ipso nasciturum; Mariam autem, quomodo in ipsa fieret thearchicum* (1) *ineffabilis Dei formationis mysterium.* Secundo, hoc fuit conveniens reparationi humanae, quae futura erat per Christum; unde Beda dicit in homil. (in festo Annunt., in princ., et est inter hiemales de SS.): *Aptum humanae restaurationis principium ut angelus a Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam divino, quia prima perditionis humanae fuit causa, cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiae decipiendam.* Tertio, quia hoc congruebat virginitati matris Dei; unde Hieronymus (alius auctor) dicit in serm. Assumptionis (inter princ. et med.): *Bene angelus ad Virginem mittitur: quia semper est angelis cognata virginitas. Profecto, in carne praeter carnem vivere, non terrena vita est, sed caelestis.*

Ad primum ergo dicendum, quod mater Dei superior erat angelis quantum ad dignitatem, ad quam divinitus eligebatur; sed quantum ad statum praesentis vitae, inferior erat angelis, quia et ipse Christus ratione passibilis vitae *modico ab angelis minoratus est*, ut dicitur Hebr. 2, 9. Sed tamen quia Christus simul fuit viator et comprehensor, quantum ad cognitionem divinorum non indigebat ab angelis instrui. Sed mater Dei nondum erat in statu comprehensorum: et ideo de divino conceptu per angelos instruenda erat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in serm. de Assumptione, cap. 4: *B. Virgo Maria vera aestimatione a quibusdam generalibus excipitur: quia nec conceptus multiplicavit, nec sub viri, idest, mariti, potestate fuit, quae integerrimis visceribus de Spiritu sancto Christum suscepit.* Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio Incarnationis, sed mediante angelo. Propter quod etiam ipsa est prius instructa quam Joseph: nam ipsa instructa est ante conceptum, Joseph autem post ejus conceptum.

(1) Idest *divino-principale.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta in corp. art., angeli incarnationis mysterium cognoverunt ; sed tamen interrogabant, perfectius scire cupientes a Christo hujus mysterii rationes, quae sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde Maximus martyr dicit: *Quod angeli noverint futuram incarnationem ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis Domini conceptio atque modus, qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, nec non et in virginea cellula.*

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt Gabrielem fuisse de supremo ordine angelorum: propter quod Gregorius dicit (hom. 24 in Evang., circ. med.): *Summum angelum venire dignum fuerat qui summum omnium nuntiabat.* Sed ex hoc non habetur quod fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu angelorum: fuit enim de ordine archangelorum, unde et Ecclesia eum archangelum nominat: et Gregorius ipse dicit (in homil. de centum Ovibus, loc. cit.), quod *archangeli dicuntur qui summa annuntiant.* Satis est ergo credibile quod sit summus in ordine archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit ibid., hoc nomen officio ejus congruit. *Gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandus erat qui virtutum Dominus et potens in praelio ad debellandas potestates aereas veniebat.*

ARTICULUS III.

Utrum angelus annuntians debuerit B. Virgini visione corporali apparere. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus annuntians non debuerit Virgini apparere visione corporali. *Dignior enim est intellectualis visio quam corporalis*, ut Augustinus dicit (12 super Genes. ad litt., c. 24, circ. med.), et praecipue ipsi angelo est magis conveniens; nam visione intellectuali videtur angelus in sua substantia; visione autem corporali videtur in assumpta figura corporea. Sed sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium; ita etiam videtur quod decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quod angelus annuntians apparuerit Virgini visione intellectuali.

2. Praeterea, visio imaginaria videtur etiam esse nobilior quam visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia, quam sensus. Sed angelus apparuit Joseph in somnis secundum imaginariam visionem, ut patet Matth. 1 et 2. Ergo videtur quod etiam apparere debuerit B. Virgini imaginaria visione et non corporali.

3. Praeterea, corporalis visio spiritualis substantiae videntes stupefacit: unde et de ipsa Virgine cantatur: *Expavescit Virgo de lumine.* Sed melius fuisset quod a tali turbatione mens ejus esset praeservata. Non ergo fuit conveniens quod hujusmodi annuntiatio fieret per visionem corporalem.

Sed contra est quod Augustinus (vel alius auctor) in quodam sermone, 25 in App., inducit B. Virginem sic dicentem: *Venit ad me Gabriel archangelus facie rutilans, veste coruscans, ingressu mirabilis.* Sed haec non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporea visione angelus annuntians B. Virgini apparuit.

Concl. Angelus invisibilis Dei incarnationem annuntians, in corporali quoque visione apparere debuit.

Respondeo dicendum, quod angelus annuntians apparuit matri Dei corporea visione: et hoc conveniens fuit: primo quidem quantum ad id quod annuntiabatur. Venerat enim angelus annuntiare incarnationem invisibilis Dei, per quam visibilis fieret: unde etiam conveniens fuit ut ad hujus rei declarationem invisibilis creaturae formam assumeret, in qua visibiliter appareret; cum etiam omnes apparitiones veteris Testamenti ad hanc apparitionem praeordinentur, qua Filius Dei in carne apparuit. Secundo, fuit congruum dignitati matris Dei, quae non solum in mente, sed in corporeo ventre erat Dei Filium receptura: et ideo non solum mens ejus, sed etiam sensus corporei erant visione angelica refovendi. Tertio, congruit certitudini ejus quod annuntiabatur. Ea enim quae sunt oculis subjecta certius apprehendimus quam ea quae imaginamur. Unde Chrysostomus dicit (super Matth. hom. 4, ante med.), quod *angelus non in somnis, imo visibiliter Virgini astitit: nam quia magnam valde revelationem accipiebat ab angelo, egebat ante tantae rei eventum visione solemni* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod intellectualis visio est potior quam visio imaginaria vel corporalis, si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit (lib. 12 sup. Genes. ad litt., cap. 9, circa med.), quod excellentior est prophetia quae habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quam illa quae habet alteram tantum. B. autem Virgo non solum percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior, si ipsum angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris quod angelum per essentiam videret.

Ad secundum dicendum, quod imaginatio est quidem altior potentia quam sensus exterior; quia tamen principium humanae cognitionis est sensus, ideo in eo consistit maxima certitudo; quia semper oportet quod principia cognitionis sint certiora. Et ideo Joseph, cui Angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit sicut B. Virgo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit super Luc., (cap. 1, sup. illud: « *Apparuit illi angelus,* ») *perturbamur et a nostro alienamur affectu quando perstringimur alicujus superioris potestatis occursu.* Et hoc contingit non solum in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria. Unde Genes. 15, 12, dicitur quod *cum sol occubuisset, sopor irruit super Abraham, et horror magnus et tenebrosus invasit eum.* Talis tamen perturbatio hominis non tantum homini nocet, ut propter eam debeat angelica apparitio praetermitti. Primo quidem, quia ex hoc ipso quod homo supra seipsum elevatur, quod ad ejus pertinet dignitatem, pars ejus inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio praedicta: sicut etiam calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundo, quia, sicut Origenes dicit super Luc. (hom. 4, in princ.), *Angelus apparens sciens humanam naturam, primum perturbationi medetur: unde tam Zachariae quam Mariae post turbationem dixit:* « *Ne timeas* » Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, in Vitis Patrum, lib. 1, cap. 18, non difficilis est beatorum

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., cum cod. Alcan., *nam quia magnam valde revelationem ab angelo accipiebat, egebat tantae rei eventus visione solemni.*

spirituum malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animae praesentis majestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit, hostis est qui videtur. Ipsa etiam turbatio Virginis conveniens fuit verecundiae virginali: quia, ut Ambrosius dicit super Lucam, (cap. 1, sup. illud: « *Et ingressus angelus,* ») *trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri.* Quidam tamen dicunt, quod cum B. Virgo assueta esset visionibus angelorum, non turbata fuit in visione angeli, sed in admiratione eorum quae ei ab angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et Evangelista non dicit quod turbata fuerit in visione angeli, sed in *sermone ejus.*

ARTICULUS IV.

Utrum annuntiatio convenienti fuerit ordine perfecta.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod annuntiatio ejus non fuerit convenienti ordine perfecta. Dignitas enim matris Dei dependet ex prole concepta. Sed causa prius debet manifestari quam effectus. Ergo primo debuit angelus Virgini annuntiare conceptum prolis quam ejus dignitatem exponere, eam salutando.

2. Praeterea, probatio aut praetermitti (1) debet in his quae dubia non sunt, aut praemitti in his quae dubia esse possunt. Sed angelus primo videtur annuntiasse id de quo Virgo dubitaret, et dubitando quaereret, dicens: *Quomodo fiet istud?* et postea probationem adjunxit tum ex exemplo Elisabeth, tum ex Dei omnipotentia. Ergo inconvenienti ordine annuntiatio per angelum est effecta.

3. Praeterea, majus non potest probari sufficienter per minus. Sed majus fuit virginem parere quam vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio angeli probantis conceptum virginis ex conceptu senis.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Angelus autem missus est a Deo ad hoc quod Virgini annuntiaret, ut dicitur Luc. 1. Ergo ordinatissime fuit annuntiatio per Angelum completa.

Concl. Convenienti ordine angelus in annuntiatione primo B. Virginem attentam reddidit, postea vero de mysterio instruxit: ac postremo eam ad consentiendum induxit.

Respondeo dicendum, quod annuntiatio congruo ordine per angelum est perfecta. Tria enim angelus intendebat circa virginem. Primo quidem reddere mentem ejus attentam ad tantae rei considerationem; quod quidem fecit, eam salutando quadam nova et insolita salutatione. Unde Origenes dicit super Lucam (hom. 6, a med.), quod *si scivisset, ad alium quempiam similem esse factum sermonem, utpote quae habebat legis scientiam, nunquam eam quasi peregrina talis salutatio terruisset.* In qua quidem salutatione praemisit idoneitatem ejus ad conceptum in hoc quod dixit: *Gratia plena*; expressit conceptum in hoc quod dixit: *Dominus tecum*; et praenuntiavit honorem consequentem, cum dixit: *Benedicta tu in mulieribus.* Secundo autem intendebat eam instruere de mysterio incarnationis quod in ea erat implendum; quod quidem fecit praenuntiando conceptum et partum, dicens: *Ecce concipies in utero*, etc., et ostendendo dignitatem prolis conceptae cum dixit: *Hic erit magnus*, etc., et etiam demonstrando modum conceptionis, cum dixit: *Spiritus sanctus superveniet in te.* Tertio, intendebat animum ejus inducere ad consensum: quod quidem fecit exemplo Elisabeth, et ratione ex divina omnipotentia sumpta.

Ad primum ergo dicendum, quod animo humili nihil est mirabilius quam auditus suae excellentiae, admiratio autem maxime attentionem animi facit; et ideo angelus volens mentem Virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab ejus laude incoepit.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius expresse dicit super Lucam (cap. 1, super illud, *Quomodo fiet istud?*: quod B. Virgo de verbis angeli non dubitavit. Dicit enim: *Quanto temperantior est Mariae responsio quam verba sacerdotis! Haec ait:* « *Quomodo fiet istud?* » *Ille respondit,* « *Unde hoc sciam?* » *Negat ille se credere qui negat se scire; ista se facere profitetur, nec dubita esse faciendum quod quomodo fieri possit inquirit* Augustinus tamen (vel alius auctor) videtur dicere quod dubitaverit: dicit enim (in lib. Quaestionum veteris et novi Testamenti, quaest. 51 circa princ.): *Ambigenti Mariae de conceptu possibilitatem angelus praedicat.* Sed talis dubitatio magis est admirationis quam incredulitatis: et ideo probationem Angelus inducit non ad auferendam infidelitatem, sed magis ad removendam ejus admirationem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in Hexameron (implic. lib. 5, cap. 19, et super illud Luc. 1: *Exurgens Maria;* et cap. 8, sup. illud, *Adhuc eo loquente*): *Ob hoc multae steriles pepererunt* (1), *ut partus credatur Virginis.* Et ideo conceptus Elisabeth sterilis inducitur, non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum. Et ideo ad confirmationem hujus exempli subditur argumentum efficax ex omnipotentia divina.

(1) Ita cum melioris notae Mss. editi passim, aliquo tantum admixto typographico errore, utrobique, *praetermitti*, vel *praemitti*, exhibentes. Garcia propter hunc errorem lectionem depravatam putans haec tantum ex Tarrac. cod. admittit: *Probatio ante* (pro *autem*, quod erat in nonnullis codd. loco *aut.*) *praemitti debet in his quae dubia esse possunt.*

QUAESTIO XXXI.

DE CONCEPTIONE SALVATORIS QUOAD MATERIAM, DE QUA CORPUS EJUS CONCEPTUM EST.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ipsa conceptione Salvatoris; primo quantum ad materiam de qua ejus corpus conceptum est; secundo quantum ad conceptionis auctorem; tertio, quantum ad modum et ordinem conceptionis.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam; 2.° utrum fuerit sumpta de David; 3.° de genealogia Christi, quae in Evangeliis ponitur; 4.° utrum decuerit Christum nasci de femina; 5.° utrum fuerit de purissimis sanguinibus Virginis corpus ejus formatum; 6.° utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum; 7.° utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia; 8.° utrum fuerit decimata in lumbis Abrahae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Ita post Garciam editi fere omnes libri. Al. cum Cod. Alcan. aliisque, *praevenerunt.*

caro Christi non fuerit sumpta ex Adam. Dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 15, 47: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis.* Primus autem homo est Adam, secundus est Christus. Ergo Christus non est ex Adam, sed habet ab eo distinctam originem.

2. Praeterea, conceptio Christi debuit esse maxime miraculosa. Sed majus est miraculum formare corpus hominis ex limo terrae, quam ex materia humana, quae de Adam trahitur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ab Adam carnem sumpsisse. Ergo videtur quod corpus Christi non debuerit formari de massa humani generis derivata ab Adam, sed de aliqua alia materia.

3. Praeterea, *Peccatum in hunc mundum intravit per unum hominem*, scilicet per Adam; quia omnes ab eo originaliter existentes peccaverunt, ut patet Roman. 5. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset, quando peccavit. Ergo peccatum originale contraxisset, quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materia sumpta ab Adam.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 2, 16: *Nusquam angelos apprehendit*, scilicet Filius Dei, *sed semen Abrahae apprehendit.* Semen autem Abrahae sumptum est ex Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materia ex Adam sumpta.

Concl. Cum Christus naturam assumpserit humanam, ut eam a corruptione purgaret, fuit conveniens, ut carnem ex materia sumeret ab Adam derivata.

Respondeo dicendum, quod Christus humanam naturam assumpsit, ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat natura humana nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam, qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundus homo, idest, Christus, dicitur esse de caelo, non quidem quantum ad materiam corporis, sed vel quantum ad virtutem formativam corporis ejus, vel etiam quantum ad ipsam ejus divinitatem. Secundum autem materiam, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpus Adae.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 29, art. 1, ad 2, mysterium Incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio incarnationis non requiritur quid sit majus miraculum, sicut in miraculis quae fiunt ad confimationem fidei; sed quid sit divinae sapientiae convenientius et magis expediens humanae saluti, quod requiritur in omnibus quae fidei sunt.

Vel potest dici quod in mysterio Incarnationis non solum attenditur miraculum ex materia conceptus, sed magis ex modo conceptionis et partus; quia scilicet Virgo concepit et peperit Deum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, in corp. art., et qu. 4, art. 6, corpus Christi fuit in Adam secundum corpulentam substantiam: quia scilicet ipsa materia corporis Christi derivata est ab Adam; non autem fuit ibi secundum seminalem rationem, quia non est conceptum ex virili semine; et ideo non contraxit originale peccatum, sicut caeteri qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

ARTICULUS II.

Utrum caro Christi fuerit sumpta de David.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sumpserit carnem de semine David. Matthaeus enim genealogiam Christi texens, eam ad Joseph perducit. Joseph autem non fuit pater Christi, ut supra dictum est, qu. 28, art. 1, ad 2, et qu. 29, art. 2. Non ergo videtur quod Christus de genere David descenderit.

2. Praeterea, Aaron fuit de tribu Levi, ut patet Exodi 6. Maria autem mater Christi cognata dicitur Elisabeth, quae est filia Aaron, ut patet Luc. 1. Cum ergo David fuerit de tribu Juda, ut patet Matth. 1, videtur quod Christus de semine David non descenderit.

3. Praeterea, Jerem. 22, 30, dicitur de Jechonia: *Scribe virum istum sterilem: nec enim erit de semine ejus vir qui sedeat super solium David.* Sed de Christo dicitur Isa. 9, 7: *Super solium David sedebit.* Ergo Christus non fuit de semine Jechoniae, et per consequens nec de genere David: quia Matthaeus a David per Jechoniam seriem generationum perducit.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 3: *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

Concl. Christus secundum carnem, Filius fuit Abrahae et David, cum in salutem venerit et circumcisioni, et electioni Gentilium.

Respondeo dicendum, quod Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahae scilicet et David, ut patet Matth. 1. Cujus est multiplex ratio. Prima quidem, quia ad hos specialiter de Christo promissio facta est. Dictum est enim Abrahae, Genes. 22, 18: *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae;* quod Apostolus de Christo exponit dicens, Gal. 3, 16: *Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno. Et semini tuo, qui est Christus.* Ad David autem dictum est Ps. 131, 2: *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Unde et populi Judaeorum, ut regem honorifice suscipientes, dicebant Matth. 21, 9: *Hosanna filio David.* Secunda ratio est quod Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos. Abraham autem sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod Dominus dixit ad eum, Gen. 15, 9: *Sume tibi vaccam triennem*, etc. Fuit etiam Propheta, secundum illud quod dicitur Genes. 20, 7: *Propheta est et orabit pro te.* David autem rex fuit et propheta. Tertia ratio est, quia in Abraham primo incoepit circumcisio; in David autem maxime manifestata est Dei electio, secundum illud quod dicitur 1 Reg. 13, 14: *Quaesivit Dominus sibi virum juxta cor suum.* Et ideo utriusque filius Christus specialissime dicitur, ut ostendatur esse in salutem et circumcisioni, et electioni Gentilium.

Ad primum ergo dicendum, quod haec objectio fuit Fausti Manichaei volentis probare Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Joseph, usque ad quem seriem generationis Matthaeus perducit. Contra quem Augustinus respondet, 23 lib. contra Faust. (cap. 8, ad fin., et cap. 9), quod *cum idem Evangelista dicat et virum Mariae esse*

Joseph, et Christum esse ex semine David; quid restat, nisi credere Mariam non fuisse extraneam a cognatione David, et eam Joseph conjugem non frustra appellatam propter animorum confoederationem, quamvis ei non fuerit carne commixtus; et quod potius propter dignitatem virilem ordo generationum usque ad Joseph perducitur? Et mox cap. 9: *Sic ergo nos credimus etiam Mariam fuisse de cognatione David, quia Scripturis credimus, quae utrumque dicunt, et Christum ex semine David secundum carnem, et ejus matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed virginem.* Ut enim dicit Hieronymus super Matth. (cap. 1, super illud: *Christi generatio sic erat), ex una tribu fuit Joseph et Maria; unde ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam; propter quod et simul censentur in Bethlehem, quasi simul de una stirpe generati.*

Ad secundum dicendum quod huic objectioni Gregorius Nazianzenus (implic. in carm. 38 de Genealog. Christi, et Augustinus lib. 1 de Consensu Evang., cap. 2, et lib. 2, cap. 3), respondet dicens, quod *hoc nutu superno contigit, ut regium genus sacerdotali stirpi jungeretur, ut Christus, qui rex est et sacerdos, ab utrisque nasceretur secundum carnem.* Unde et Aaron, qui fuit primus sacerdos secundum legem, duxit ex tribu Juda conjugem Elisabeth filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri ut pater Elisabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cujus B. Virgo Maria, quae fuit de stirpe David, esset Elisabeth cognata; vel potius e converso, quod pater B. Mariae de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron: vel sicut Augustinus dicit, 23 contra Faustum, cap. 9, si Joachim pater Mariae de stirpe Aaron fuit (ut Faustus haereticus per quasdam scripturas apocryphas asserebat), credendum est quod mater Joachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor ejus, ita ut per aliquem modum Mariam dicamus fuisse de stirpe David.

Ad tertium dicendum, quod per illam auctoritatem propheticam, sicut Ambrosius dicit super Lucam, (cap. 3, sup. illud: *Qui fuit Salathiel), non negatur ex semine Jechoniae posteros nasciturus; et ideo de semine ejus Christus est. Et quod regnavit Christus, non contra prophetiam est; ipse enim dixit: Regnum meum non est de hoc mundo.*

ARTICULUS III.

Utrum convenienter genealogia Christi ab Evangelistis texatur. — (Matth. 1, Luc. 1, 2, 3, et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod genealogia Christi inconvenienter ab Evangelistis texatur. Dicitur enim Isa. 53, 8 de Christo: *Generationem ejus quis enarrabit?* Ergo non fuit generatio Christi enarranda.

2. Praeterea, impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed Matthaeus dicit, cap. 1, 16, quod *Jacob genuit Joseph virum Mariae*; Lucas autem dicit, cap. 3, Joseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

3. Praeterea, videntur in quibusdam a se invicem diversificari. Matthaeus enim in principio libri incipiens ab Abraham descendendo usque ad Joseph quadraginta duas generationes enumerat. Lucas autem post baptismum Christi generationem Christi ponit, incipiens a Christo, et producens generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem, utroque extremo computato. Videtur igitur quod inconvenienter generationem Christi describant.

4. Praeterea, 4 Reg. 8 legitur quod Joram genuit Ochoziam; cui successit Joas filius ejus: huic autem successit filius ejus Amasias; postea regnavit filius ejus Azarias, qui appellatur Ozias, cui successit Joatham filius ejus. Matthaeus autem dicit quod *Joram genuit Oziam.* Ergo videtur inconvenienter generationem Christi describere, tres reges in medio praetermittens.

5. Praeterea, omnes qui in Christi generatione describuntur, patres habuerunt et matres; et plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthaeus autem in generatione Christi tres tantum enumerat matres, scilicet Thamar, Ruth et uxorem Uriae: fratres autem nominat Judae et Jechoniae; et iterum Phares et Zaram: quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur Evangelistae inconvenienter genealogiam Christi descripsisse.

Sed contra est auctoritas Scripturae.

Concl. Convenienti ordine Christi genealogia ab Evangelistis scripta est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur 2 ad Timoth. 3, 16: *Omnis Scriptura* sacra *est divinitus inspirata.* Quae autem divinitus fiunt, ordinatissime fiunt, secundum illud Rom. 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab Evangelistis scripta.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. *(* cap. 1, in princ.*)*. Isaias loquitur de generatione divinitatis Christi; Matthaeus autem enarrat generationem Christi secundum humanitatem, non quidem explicans modum Incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile, sed enumerans patres, ex quibus Christus secundum carnem processit.

Ad secundum dicendum, quod ad hanc objectionem, quam movit Julianus Apostata, diversimode ab aliquibus respondetur.

Quidam enim, ut Gregorius Nazianzenus (vide Aug., l. 2 QQ. Evang., qu. 5), dicunt eosdem esse quos uterque Evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus quasi (1) binomios. Sed hoc stare non potest, quia Matthaeus ponit unum filiorum David, scilicet Salomonem; Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan, quos secundum historiam libri Regum constat fratres fuisse. Unde alii dixerunt quod Matthaeus veram genealogiam Christi tradidit, Lucas autem putativam; unde incoepit: *Ut putabatur filius Joseph.* Erant enim aliqui ex Judaeis, qui propter peccata regum Juda credebant Christum ex David non per reges, sed per aliam ejus stirpem hominum privatorum esse nasciturum.

Alii vero dixerunt quod Matthaeus posuit patres carnales; Lucas vero posuit patres spirituales, scilicet justos viros, qui dicuntur patres propter similitudinem honestatis. In libro vero de Quaestionibus veteris et novi Testam. (part. 1, quaest. 56, et part. 2 in QQ. novi Testam., quaest. 6, inter opera Aug.), respondetur quod non est intelligendum quod Joseph a Luca dicatur esse filius Heli, sed quod Heli et Joseph fuerunt patres Christi,

(1) Ita Mss. editi omnes. Edit. Patav. *binonymos*.

diversimode a David descendentes. Unde de Christo dicitur quod putabatur Filius Joseph, et quod ipse etiam Christus fuit Heli filius, quasi diceret quod Christus ea ratione qua dicitur filius Joseph, potest dici filius Heli et omnium eorum qui ex stirpe David descenderunt, sicut Apostolus dicit Rom. 9, 5: *Ex quibus*, scilicet Judaeis, *Christus est secundum carnem.*

Augustinus vero in lib. 2 de Quaestionibus Evangel., quaest. 5, tripliciter solvit, dicens: *Tres causae occurrunt, quarum aliquam Evangelista secutus est. Aut enim unus Evangelista patrem Joseph a quo genitus est, nominavit; alter vero vel avum maternum, vel aliquem de cognatis majoribus posuit; aut unus erat Joseph huic naturalis pater, et alter eum adoptaverat; aut more Judaeorum cum sine filiis unus decessisset, ejus uxorem propinquus accipiens, filium quem genuit, propinquo mortuo deputavit;* quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse Augustinus dicit in 2 de Consensu Evangel., (cap. 3, a princ.).

Et haec ultima causa est verior, quam et Hieronymus (super Matth., cap. 1, sup. illud: *Jacob autem genuit Joseph*), ponit, et Eusebius Cesariensis in ecclesiastica Historia, lib. 1, cap. 7, ab Aphricano historiographo traditam asserit. Dicunt enim quod Mathan (1) et Melchi diversis temporibus de una eademque uxore Estha nomine singulos filios procreaverunt, quia Mathan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primum ceperat; et relicto filio uno Jacob nomine, defunctus est: post cujus obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere, Melchi qui per Nathan genus ducit, cum esset ex eadam tribu, sed non ex eodem genere, relicta Mathan aecepit uxorem, ex qua etiam ipse suscepit filium nomine Heli; et sic ex diverso patrum genere efficiuntur Jacob et Heli uterini fratres: quorum alter, idest, Jacob, fratris sui Heli sine liberis defuncti ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Joseph, natura quidem generis suum filium; secundum vero legis praeceptum Heli efficitur filius. Et ideo Matthaeus dicit: *Jacob genuit Joseph*; sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat (lib. 4 orth. Fid., cap. 15, ante med.), quod B. Virgo Maria Joseph attinebat secundum illam originem, qua pater ejus dicitur Heli, quia dicit eam ex Melchi descendisse, tamen credendum est quod etiam ex Salomone originem duxerit, secundum aliquem modum per illos patres quos enumerat Matthaeus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare ; praesertim cum Ambrosius dicat (sup. illud Lucae 3: *Qui fuit Salathiel)* Christum de semine Jechoniae descendisse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (in lib. 2 de Consensu Evang., cap. 4): *Matthaeus regiam in Christo instituerat insinuare personam, Lucas autem sacerdotalem: unde in generationibus Matthaei significatur nostrorum susceptio peccatorum a Domino Jesu Christo;* inquantum scilicet per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit; *in generationibus autem Lucae significatur nostrorum abolitio peccatorum, quae est per sacrificium Christi. Et ideo generationes Matthaeus descendens enumerat, Lucas autem ascendens. Inde etiam est quod Matthaeus ab ipso David per Salomonem descendit, in cujus matre ille peccavit; Lucas vero ad ipsum David per Nathan ascendit, per cujus nominis prophetam Deus peccatum illius expiavit. Et inde est etiam quod quia Matthaeus ad mortalitatem nostram Christum descendentem voluit significare, ipsas generationes ad Abraham usque ad Joseph, et usque ad ipsius Christi nativitatem descendendo commemoravit ab initio evangelii sui ; Lucas autem non ab initio sed a baptismo Christi generationes narrat, non descendendo, sed ascendendo, tamquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, ubi testimonium Joannes perhibuit dicens: Ecce qui tollit peccata mundi; ascendendo autem transit ad Abraham, et pervenit ad Deum, cui mundati et expiati reconciliamur. Merito etiam adoptionis originem ipse suscepit, quia per adoptionem efficimur filii Dei; per carnalem vero generationem Filius Dei filius hominis factus est. Satis autem demonstravit non se ideo dixisse Joseph filium Heli, quod de illo sit genitus, sed quod ab illo fuerit adoptatus, cum et ipsum Adam filium Dei dixerit, cum sit factus a Deo.* Numerus etiam quadragenarius ad tempus praesentis vitae pertinet, propter quatuor partes mundi , in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante. *Quadraginta* autem *quater habent decem; et ipsa decem, ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummatur.* Posset etiam denarius ad Decalogum referri, et quaternarius ad praesentem vitam, vel etiam ad quatuor Evangelia, secundum quae Christus regnat in nobis. Et ideo Matthaeus regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit , excepto ipso. Sed hoc intelligendum est, si sit idem Jechonias, qui ponitur in fine secundi quaternarii, et in principio tertii, ut Augustinus vult, loc. sup. cit., qui dicit factum esse ad significandum, quod *in Jechonia facta est quaedam deflexio ad extraneas gentes, quando in Babyloniam transmigratum est, quod etiam praefigurabat Christum a circumcisione ad praeputium migraturum.* Hieronymus autem dicit (sup. illud Matth. 1: *Et post transmigrationem*), duos fuisse Joachim, idest, Jechonias, patrem scilicet et filium; quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum quas Evangelista per tres quaterdenarios distinguit, quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus sanctae convenit Ecclesiae: hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem praesentis vitae, et septenario, qui significat quietem vitae futurae: sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaternarius, quia ex denario et quaternario constituitur per aggregationem, ad eamdem significationem pertinere potest, quae attributa est quadragenario, qui consurgit ex eisdem numeris secundum multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi significat universitatem peccatorum. Denarius enim tanquam justitiae numerus, in decem praeceptis legis ostenditur. Peccatum autem est legis transgressio, denarii vero numeri transgressio est undenarius. Septenarius autem significat universitatem, quia universum tempus septenario dierum numero volvitur. Septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quae per Christum tolluntur.

Ad quartum dicendum, quod sicut Hieronymus super Matth., dicit, cap 1, sup. illud; *Joram autem*

(1) Ita Mss. et edit. accuratiores. Al., *Nathan;* sic infra pro, *Estha*, al., *Esca*.

genuit, etc., *quia Joram rex generi se miscuerat impiissimae Jezabelis, ideirco usque ad tertiam generationem ejus memoria tollitur, ne in sanctae nativitatis ordine poneretur.* Et ita, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit (hom. 1 in Matth., in Oper. imperf., ante med.), *quanta benedictio facta est super Jehu, qui vindictam fecerat super domum Achab et Jezabel, tanta fuit maledictio super domum Joram propter filiam iniqui Achab et Jezabel, ut usque ad quartam generationem praecidantur filii ejus de numero regum, sicut scriptum est Exod.* 20: *Reddam peccatum parentum in filios usque ad tertiam et quartam generationem.* Et etiam attendendum quod et alii reges fuerunt peccatores, qui in genealogia Christi ponuntur; sed non fuit eorum continuata impietas. Nam, ut dicitur in lib. Quaestionum veteris et novi Testamenti (quaest. 81, a med.), *Salomon merito patris sui dimissus in regno est; Roboam merito Asa filii sui. Horum autem trium continuavit impietas.*

Ad quintum dicendum, quod sicut dicit Hieronymus super Matth. (cap. 1, super illud: *Judas genuit*, etc.), *in genealogia Salvatoris nulla sanctarum mulierum assumitur* (1), *sed eas quas Scriptura reprehendit; ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleret.* Unde ponitur Thamar, quae reprehenditur de socerino concubitu; et Raab, quae fuit meretrix; et Ruth, quae fuit alienigena; et Bersabee, uxor Uriae, quae fuit adultera, quae tamen proprio nomine non ponitur, sed ex nomine viri designatur; tum propter peccatum ipsius quae fuit adulterii et homicidii conscia; tum etiam ut nominato viro peccatum David ad memoriam revocetur. Et quia Lucas Christum designare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit. Fratres autem Judae commemorat, ut ostendat eos ad Dei populum pertinere; cum tamen Ismael, frater Isaac, et Esau, frater Jacob, a populo Dei fuerint separati, propter quod in generatione Christi non commemorantur; et etiam ut superbiam de nobilitate excludat. Multi enim fratrum Judae ex ancillis nati fuerunt; sed omnes simul erant Patriarchae et tribuum principes. Phares autem et Zaram simul nominantur, ut Ambrosius dicit super Lucam (cap. 3 super illud: *Qui fuit Phares*), quia *per eos* gemina *describitur vita populorum*: una *secundum legem, quae significatur per Zaram;* altera *secundum fidem*, quae significatur per Phares. Fratres autem Jechoniae ponit, quia omnes regnaverunt diversis temporibus, quod in aliis regibus non acciderat; vel quia eorum similis fuit et iniquitas et miseria.

ARTICULUS IV.

Utrum decuerit Christum nasci de femina. — (3, *dist.* 12, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 218.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod materia corporis Christi non debuerit esse assumpta de femina. Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus femineus. Sed maxime decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo videtur quod non debuerit de femina carnem assumere, sed magis de viro, sicut Eva de costa viri formata est.

2. Praeterea, quicumque ex femina concipitur utero feminae includitur. Sed Deo, qui caelum et terram implet, ut dicitur Jer. 23, non competit quod parvo feminae utero includatur. Ergo videtur quod non debuerit concipi de femina.

3. Praeterea, illi qui concipiuntur ex femina quamdam immunditiam patiuntur: unde dicitur Job 25, 4: *Numquid justificari potest homo comparatus Deo, aut apparere mundus natus de muliere?* Sed in Christo nulla immunditia esse debuit: ipse enim est Dei sapientia, de qua dicitur Sapientiae 7, 25: *Nihil inquinatum in illam incurrit.* Ergo videtur quod non debuerit carnem assumere de femina.

Sed contra est quod dicitur Galat. 4, 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.*

Concl. Quamquam Filius Dei humanam potuisset sumere carnem ex quacumque voluisset materia, decuit tamen ut de femina susciperet, ad nobilitandam hoc modo totam humanam naturam, et incarnationis veritatem firmius astruendam.

Respondeo dicendum, quod licet Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 11: *Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret, quod ille vir de femina natus est.* Secundo, quia per hoc veritas incarnationis adstruitur. Unde Ambrosius dicit in lib. de Incarnat. (cap. 5, circa med.): *Multa in Christo secundum naturam invenies et ultra naturam; secundum conditionem etenim naturae in utero*, feminei scilicet corporis, *fuit; sed supra conditionem virgo concepit, virgo generavit; ut crederes quia Deus erat, qui innovabat naturam, et homo erat, qui secundum naturam nascebatur ex homine.* Et Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (137, al. 3, parum ante med.): *Si omnipotens Deus hominem ubicumque formatum non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur? et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret.* Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanae. Nam primus homo productus est ex limo terrae sine viro et femina; Eva vero producta est ex viro sine femina. Alii vero nascuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro.

Ad primum ergo dicendum, quod quia sexus masculinus est nobilior quam femineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femineus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de femina. Unde Augustinus dicit in lib. de Agone christiano (cap. 11, circa med.): *Nolite vosipsos contemnere, viri: Filius*

(1) Ita cum Mss. et antiquis editis Nicolai. Theologi et edit.: *Dicendum, sicut dicit Hieronym., super Matth. . . . . In genealogia Salvatoris nullam sanctarum assumi, sed eas*, etc

Dei virum suscepit. Nolite vosipsas contemnere, feminae: Filius Dei natus est ex femina.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 23 lib. contra Faust. (cap. 10, ante med.), qui hac objectione utebatur: *Non plane inquit* (1), *catholica fides, quae Christum Dei Filium natum secundum carnem credit ex virgine, ullo modo eumdem Dei Filium sic in utero mulieris includit quasi extra non sit, quasi caeli et terrae administrationem deseruerit, quasi a Patre recesserit. Sed vos, Manichaei, corde illo quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis.* Ut enim dicit (in ep. ad Volusian., 137, aliq. a princ.), *hominum iste sensus est, nihil nisi corpora valentium cogitare, quorum nullum potest esse ubique totum, quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est. Longe alia est animae natura quam corporis; quanto magis Dei, qui creator est et animae et corporis, et novit ubique totus esse, et nullo contineri loco; novit venire, non recedendo ubi erat; novit abire, non deserendo quo venerat.*

Ad tertium dicendum, quod in conceptione viri ex femina non est aliquid immundum, inquantum est opus Dei: unde dicitur Act. 10, 15: *Quod Deus creavit, tu ne commune dixeris,* idest, immundum. Est ibi tamen aliqua immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine quis concipitur ex commixtione maris et feminae; quae tamen in Christo non fuit, ut supra ostensum est quaest. 29, art. 2.

Si tamen aliqua esset ibi immunditia, ex ea non inquinaretur Dei Verbum, quod nullo modo est mutabile vel alterabile. Unde Augustinus dicit in lib. de 5 Haeresibus (cap. 5, circa med.): *Dicit Deus creator hominis filius hominis: Quid est, quod te permovet in mea nativitate? non sum libidinis conceptus cupiditate; ego matrem, de qua nascerer, feci. Si solis radius cloacarum sordes siccare novit, eis inquinari non novit, quanto magis splendor lucis aeternae, quocumque radiaverit, mundare potest, et ipse pollui non potest?*

ARTICULUS V.

Utrum corpus Christi de purissimis sanguinibus Virginis formatum fuerit. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus Virginis. Dicitur enim in Collecta, quod Deus Verbum suum de Virgine carnem sumere voluit. Sed caro differt a sanguine Virginis. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine Virginis.

2. Praeterea, sicut mulier formata est miraculose de viro, sic corpus Christi miraculose formatum est de Virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne et ossibus ejus, secundum illud quod dicitur Genes. 2, 23: *Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea.* Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine Virginis, sed de carnibus et ossibus ejus.

3. Praeterea, corpus Christi fuit ejusdem speciei cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine et sanguine menstruo. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus Virginis.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, in med.), quod *Filius Dei construxit sibi ipsi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis carnem animatam anima rationali.*

Concl. Secundum naturalem generationis modum, conceptum fuit Christi corpus ex purissimis et castissimis Virginis sanguinibus, ad ampliorem digestionem per virtutem generativam beatae Virginis reductis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturae quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturae quod est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animalis femina materiam ministret, ex parte autem maris sit principium activum in generatione, sicut probat Philosophus (in lib. 1 de Generatione animalium, cap. 19, in fin.): femina autem quae ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina, sed ad naturalem modum generationis ejus pertinet quod materia de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiae quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis. Haec autem materia, secundum Philosophum (in lib. 1 de Generatione animalium, cap. 19), est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum B. Virgo fuerit ejusdem naturae cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem et ossa ejusdem naturae. Carnes autem et ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis; et ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel diminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut diminutionem integritati matris ejus inferre debuit, ut supra dictum est, quaest. 28, art. 1 et 2. Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus Virginis, sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicitur in lib. 1 de Gener. animalium, cap. 18 et 19. Et ideo dicitur carnem de Virgine sumpsisse, non quod materia corporis ejus fuerit actu caro; sed sanguis, qui est potentia caro.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est, quaest. 93, art. 3, ad 2, Adam quia institutus erat ut principium quoddam humanae naturae, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum inquantum erat naturae humanae principium; et de tali carne formata est mulier absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore Virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

Ad tertium dicendum, quod semen feminae non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit perduci ad perfectum seminis complementum propter

(1) An redundat *inquit*?

imperfectionem virtutis feminae. Et ideo tale semen non est materia, quae de necessitate requiratur ad conceptum, sicut Philosophus dicit (in lib. 1 de Generat. animalium, cap. 19, a med.). Et ideo in conceptione corporis Christi non fuit: praesertim quia, licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut et semen maris. In illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid., cap. 2, circa med., et lib. 4, cap. 15, a med.), quod corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem feminae per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam naturalem habet corruptionis; sicut et caeterae superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus; sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis, qui digestione quadam est praeparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, inquantum ex ipsa commixtione maris et feminae talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione Spiritus sancti talis sanguis in utero Virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis formatum.

ARTICULUS VI.

Utrum corpus Christi in antiquis patribus fuerit secundum aliquid signatum. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 4, *art.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus. Dicit enim Augustinus (10 super Genes., ad litt., cap. 19 et 20), quod caro Christi fuit in Adam et Abraham *secundum corpulentam substantiam*. Sed substantia corpulenta est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam et Abraham, et aliis patribus secundum aliquid signatum.

2. Praeterea, Rom. 1, 3, dicitur quod *Christus factus est ex semine David secundum carnem*. Sed semen David fuit aliqud signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundum aliquid signatum, et eadem ratione in aliis patribus.

3. Praeterea, Christus ad humanum genus affinitatem habet, in quantum ex humano genere carnem assumpsit. Sed si caro illa non fuit secundum aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res, unde materia carnis ejus assumpta est. Videtur ergo quod caro Christi fuerit in Adam et in aliis patribus secundum aliquid signatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit 10 super Genes. ad litt. (colligitur ex cap. 19 et 20) (1). Quocumque modo Christus fuit in Adam et Abraham et aliis patribus, alii homines etiam ibi fuerunt, sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam et Abraham secundum aliquam materiam signatam, sed solum secundum originem, ut in prima parte habitum est quaest. et art. ult. ad 4. Ergo neque Christus fuit in Adam et Abraham secundum aliquid signatum, et eadem ratione nec in aliis patribus.

(1) Aequivalenter quoad sensum, sed non expresse quoad verba.

Concl. Cum Christi corpus relationem ad Adam et caeteros patres habuerit, mediante matris suae corpore, non fuit in illis secundum aliquid signatum et determinatum, sed secundum originem, sicut et aliorum hominum corpora.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., materia corporis Christi non fuit caro et os B. Virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis ejus, sed sanguis, qui est in potentia caro. Quidquid autem fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis B. Virginis. Unde illud quod fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est quod corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adae vel alicujus alterius posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia determinate formabitur corpus Christi, sed fuit ibi secundum originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris ejus. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Chrisu quam corpus matris ejus, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in prima parte dictum est, quaest. et art. ult. ad 4.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Christus fuisse in Adam *secundum corpulentam substantiam*, non est intelligendum hoc modo quod corpus Christi in Adam fuerit quaedam corpulenta substantia; sed quia corpulenta substantia corporis Christi, idest, materia quam sumpsit ex Virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in materiali principio: quia scilicet per virtutem generativam Adae et aliorum ab Adam descendentium usque ad B. Virginem, factum est ut illa materia praepararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus Christi non fuerit in Adam et in aliis patribus secundum seminalem rationem; corpus tamen B. Virginis, quod ex semine maris est conceptum, fuit in Adam et in aliis patribus secundum rationem seminalem. Et ideo mediante B. Virgine Christus secundum carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

Ad tertium dicendum, quod Christus habet affinitatem ad humanum genus secundum similitudinem speciei; similitudo autem speciei attenditur non secundum materiam remotam, sed secundum materiam proximam et secundum principium activum, quod generat sibi simile in specie. Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quod corpus Christi formatum est ex sanguinibus Virginis, derivatis secundum originem ab Adam et aliis patribus. Nec refert ad hanc affinitatem, undecumque materia illorum sanguinum sumpta fuerit; sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in prima parte dictum est, qu. 118, art. 1.

ARTICULUS VII.

Utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 4, *art.* 1 .)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit Dicitur enim Sap. 7, quod in divinam sapientiam *nihil inquinatum incurrit.* Christus autem est Dei sapientia, ut dicitur 1 ad Corinth. 1. Ergo caro ejus nunquam peccato inquinata fuit.

2. Praeterea, Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 2, a med. et cap. 11, a princ.), quod Christus primitias nostrae naturae assumpsit. Sed in primo statu caro humana non erat peccato infecta. Ergo caro Christi non fuit infecta nec in Adam, nec in aliis patribus.

3. Praeterea, Augustinus dicit 10 super Genes. ad litt. (cap. 20, a med.), quod *natura humana semper habuit cum vulnere vulneris medicinam.* Sed id quod est infectum non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicina. Ergo semper in natura humana fuit aliquid non infectum, ex quo postmodum est corpus Christi formatum.

Sed contra est quod corpus Christi non refertur ad Adam et ad alios patres, nisi mediante corpore B. Virginis, de qua carnem assumpsit. Sed corpus B. Virginis totum fuit in originali peccato conceptum, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 3, ad 1, et quaest. 27, art. 2, et ita etiam secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi secundum quod fuit in patribus fuit peccato obnoxia.

Concl. Tametsi caro Patrum peccato obnoxia fuit, Christi tamen caro, et ad Christum Spiritus sancti opere, non virili semine deducenda, immunis a peccato extitit.

Respondeo dicendum, quod cum dicimus Christum vel carnem ejus fuisse in Adam et in aliis patribus, comparamus ipsum, vel carnem ejus ad Adam et ad alios patres. Manifestum autem est quod alia fuit conditio patrum, et alia Christi: nam patres fuerunt subjecti peccato: Christus autem fuit omnino a peccato immunis.

Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit: uno modo ut attribuamus Christo vel carni ejus conditionem quae fuit in patribus, puta si dicamus quod Christus in Adam peccavit, quia in eo aliquo modo fuit: quod est falsum; quia non eo modo in eo fuit, ut ad Christum peccatum Adae perveniret, quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiae legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est, art. praec., ad 1,et quaest. 15, art. 1. ad 2. Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis ejus; ut scilicet quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam, et in aliis patribus fuerit aliqua pars corporis ejus quae non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur, sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest. Primo, quia caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui a reliqua ejus carne, sicut purum ab impuro, sicut jam supra dictum est, loc. cit. Secundo, quia cum caro humana peccato inficiatur ex hoc quod est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicujus hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur.

Et deo dicendum est, quod tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia; nec fuit in eis aliquid a peccato immune, de quo postmodum corpus Christi formaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non assumpsit carnem humani generis subjectam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam: et ideo in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrit.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primitias nostrae naturae assumpsisse quantum ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum; non autem hoc intelligitur secundum continuitatem puritatis, ita scilicet quod illa caro primi (1) hominis conservaretur a peccato immunis usque ad formationem corporis Christi.

Ad tertium dicendum, quod in humana natura ante Christum erat vulnus, idest, infectio originalis peccati in actu; medicina autem vulneris non erat ibi actu, sed solum secundum virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

ARTICULUS VIII.

Utrum Christus in lumbis Abrahae fuerit decimatus. — (3, *dist* . 3, *quaest.* 4, *art.* 3, *quaestiunc.* 2; *et* 4, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3, *ad* 2, *et dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus fuerit in lumbis Abrahae decimatus. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 7, quod Levi pronepos Abrahae decimatus fuit in Abraham, quia eo decimas dante Melchisedech, adhuc Levi erat in lumbis ejus. Sed similiter Christus erat in lumbis Abrahae, quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus fuit decimatus in Abraham.

2. Praeterea, Christus est ex semine Abrahae secundum carnem, quam de matre accepit. Sed mater ejus fuit decimata in Abraham. Ergo pari ratione Christus.

3. Praeterea, *illud in Abraham decimabatur quod curatione indigebat*, ut Augustinus dicit 10 super Genes. ad litt. (cap. 20, a med.). Curatione autem indiget omnis caro peccato obnoxia. Cum igitur caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est art. praec., videtur quod caro Christi in Abraham fuerit decimata.

4. Praeterea, hoc non videtur aliquo modo derogare dignitati Christi: nihil enim prohibet patre alicujus pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium ejus pontificem majorem esse simplici sacerdote. Licet ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante Melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit major quam Melchisedech.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 super Genes. ad litt. (cap. 20, a med.), quod *Christus ibi*, scilicet in Abraham , *decimatus non est, cujus caro inde non fervorem vulneris, sed materiam medicaminis traxit.*

Concl. Cum decimas dans perfectionem alteri tribuat, et curatione indigere se protestetur, Christus ipso Melchisedech perfectior, et curatione non indigens, nullo modo in lumbis Abrahae decimatus fuit

(1) Ita cum Mss. Alcan aliisque editi passim. Al., *puri.*

Respondeo dicendum, quod secundum intentionem Apostoli oportet dicere quod Christus in lumbis Abrahae non fuerit decimatus. Probat enim Apostolus majus esse sacerdotium, quod est secundum ordinem Melchisedech, sacerdotio Levitico, per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech, adhuc Levi existente in lumbis ejus, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus esset, ejus sacerdotium non esset secundum ordinem Melchisedech, sed minus sacerdotio Melchisedech. Et ideo dicendum est quod Christus non est decimatus in lumbis Abrahae, sicut Levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet et decimam alii tribuit, quod est perfectionis signum, in quantum est quodammodo terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quod ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum, et perfectionem alii tribuere. Imperfectio autem humani generis est propter peccatum, quod indiget perfectione ejus qui a peccato curat. Curare autem a peccato, est solius Christi; ipse enim est *Agnus qui tollit peccatum mundi*, ut dicitur Joan. 1. Figuram autem ejus gerebat Melchisedech, ut Apostolus probat Hebr. 7. Per hoc ergo quod Abraham Melchisedech decimas dedit, praefiguravit se velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant, ea ratione ut peccatum originale contraherent, indigere curatione, quae est per Christum. Isaac autem, et Jacob, et Levi, et omnes alii sic fuerunt in Abraham, ut ex eo derivarentur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, per quam originale peccatum contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, idest praefigurati indigere curatione, quae est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham ut ab eo derivaretur non secundum rationem seminalem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abrahae decimatus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quia B. Virgo fuit in originali peccato concepta, fuit in Abraham sicut curatione indigens; et ideo fuit ibi decimata, velut inde descendens secundum seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est, art. praec.

Ad tertium dicendum, quod caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundum qualitatem quam habuit in ipsis patribus, qui fuerunt decimati, non autem secundum qualitatem quam habet, prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

Ad quartum dicendum, quod sacerdotium Leviticum secundum carnis originem derivabatur. Unde non minus fuit in Abraham quam in Levi. Unde per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech tamquam majori, ostenditur sacerdotium Melchisedech, inquantum gerit figuram Christi, esse majus sacerdotio Levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spiritualem. Et ideo potest esse quod pater det decimas alicui sacerdoti, tamquam minor majori; et tamen filius ejus, si sit pontifex, est major illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spiritualem, quam habet a Christo.

QUAESTIO XXXII.

DE CONCEPTIONE CHRISTI QUOAD ACTIVUM PRINCIPIUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi; 2.° utrum possit dici quod Christus sit conceptus de Spiritu sancto; 3.° utrum possit dici quod Spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem; 4.° utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione Christi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi. — (2, *dist.* 2, *qu.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 45 *et* 46, *et op.* 2, *cap.* 223; *et Joan.* 12, *lect.* 4, *col.* 2, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod efficere conceptionem Christi non debeat attribui Spiritui sancto Quia, ut Augustinus dicit in 1 de Trinit. (cap. 4, in fin., et cap. 5), *indivisa sunt opera Trinitatis, sicut et indivisa Trinitatis essentia.* Sed efficere conceptionem Christi, est quoddam opus divinum. Ergo videtur quod non magis sit attribuendum Spiritui sancto quam Patri, vel Filio.

2. Praeterea, Apostolus dicit Galat. 4, 4: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere:* quod exponens Augustinus in 4 de Trin., (cap. 20, circa med.), dicit: *Eo utique missum, quo factum ex muliere.* Sed missio Filii attribuitur praecipue Patri, ut in prima parte habitum est, qu. 43, art. 8. Ergo et conceptio, secundum quam factus est ex muliere, debet praecipue Patri attribui.

3. Praeterea, Proverb. 9, 1, dicitur: *Sapientia aedificavit sibi domum.* Est autem sapientia Dei ipse Christus, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam:* domus autem hujus sapientiae est corpus Christi, quod etiam dicitur templum ejus, secundum illud Joan. 2, 21: *Hoc autem dicebat de templo corporis sui.* Ergo videtur quod efficere conceptionem corporis Christi debet praecipue attribui Filio. Non ergo Spiritui sancto.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1, 35: *Spiritus sanctus superveniet in te*, etc.

Concl. Cum ex maximo Dei amore, Filii Dei incarnatio facta sit, recte Spiritui sancto, qui est amor Patris et Filii corporis formatio attribuitur, licet a tota Trinitate corpus Christi fuerit.

Respondeo dicendum, quod conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata. Attribuitur tamen hoc Spiritui sancto, triplici ratione. Primo quidem quia hoc congruit causae incarnationis, quae consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor Patris et Filii, ut in prima parte habitum est, qu. 37, art. 1. Hoc autem ex maximo Dei amore provenit ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali. Unde dicitur Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Secundo, quia hoc congruit causae incarnationis ex parte naturae assumptae. Per hoc enim datur intelligi quod humana natura assumpta est a Filio Dei in unitatem personae, non ex aliquibus

meritis, sed ex sola gratia, quae Spiritui sancto attribuitur, secundum illud 1 ad Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Unde Augustinus dicit in Enchirid., cap. 40: *Iste modus quo est natus Christus de Spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis, in ipso primo exordio naturae suae, quo esse coepit, Verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei.* Tertio, quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio, ut homo ille qui concipiebatur, esset sanctus et Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundum illud Galat. 4, 6: *Quoniam estis Filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, pater.* Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom. 1. Sicut ergo alii per Spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter, ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per Spiritum sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Unde Rom. 1, secundum unam Glossam (interlin.) quod praemittitur, scilicet, *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute*, manifestatur per id quod immediate sequitur: *Secundum Spiritum sanctificationis*, idest, per hoc quod est conceptus de Spiritu sancto. Et Angelus annuntians ex hoc quod praemiserat: *Spiritus sanctus superveniet in te*, concludit: *Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quod opus conceptionis commune quidem est toti Trinitati; secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis. Nam patri attribuitur auctoritas respectu personae Filii, qui per hujusmodi conceptionem sibi assumpsit humanam naturam; Filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed Spiritui sancto attribuitur formatio corporis, quod assumitur a Filio. Nam ipse Spiritus sanctus est Spiritus Filii, secundum illud Galat. 4, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui.* Sicut autem virtus animae, quae est in semine, per spiritum qui in semine includitur, format corpus in generatione aliorum hominum, ita virtus Dei, quae est ipse Filius, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 24, *Christum Dei virtutem*, per Spiritum sanctum corpus formavit quod assumpsit. Et hoc etiam verba angeli demonstrant dicentis: *Spiritus sanctus superveniet in te*, quasi ad praeparandum et formandum materiam corporis Christi; et *virtus Altissimi*, idest, Christus, *obrumbrabit tibi*, idest, corpus in te humanitatis accipiet incorporeum lumen Divinitatis. *Umbra enim a lumine formatur et corpore*, ut Gregorius dicit 18 Moral. (cap. 12, vers. fin.). Altissimus autem intelligitur Pater, cujus virtus est Dei Filius.

Ad secundum dicendum, quod missio refertur ad personam assumentem, quae a Patre mittitur; sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione Spiritus sancti formatur. Et ideo licet missio et conceptio sint idem subjecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur Patri, efficere autem conceptionem Spiritui sancto; sed carnem assumere attribuitur Filio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in lib. de Quaestionibus veteris et novi Testamenti, qu. 52, *quaestio ista gemina ratione potest intelligi. Primum enim domus Christi Ecclesia est, quam aedificavit sibi sanguine suo. Deinde potest et corpus ejus dici domus ipsius, sicut dicitur templum ejus. Factum autem Spiritus sancti; opus Filii Dei est, propter naturae et voluntatis unitatem.*

ARTICULUS II.

Utrum Christus debeat dici conceptus de Spiritu sancto. — (3, *dist.* 4, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 4; *et* 4, *cont.*, *cap.* 46; *et op.* 3, *cap.* 223.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debeat dici conceptus de Spiritu sancto. Quia, super illud Rom. 2: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, dicit Glossa Augustini (ord., lib. de Nat. boni, cap. 27): *Attendendum quod non ait, De ipso, sed, Ex ipso; ex ipso enim caeli sunt et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sed Spiritus sanctus non formavit corpus Christi de substantia sua.* Ergo Christus non debet dici conceptus de Spiritu sancto.

2. Praeterea, principium activum, de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed Spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi: dicit enim Hieronymus (Pelagius) in Expositione catholicae fidei: *Non, sicut quidam sceleratissime opinantur, Spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine; sed potentia ac virtute Creatoris dicimus esse operatum*, idest, formatum *corpus Christi.* Non ergo debet dici quod Christus sit conceptus da Spiritu sancto.

3. Praeterea, nihil unum de duobus formatur, nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de Virgine Maria. Si ergo Christus dicatur conceptus de Spiritu sancto, videtur quod facta sit commixtio quaedam Spiritus sancti et materiae, quam Virgo ministravit: quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de Spiritu sancto.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 18; *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.*

Concl. Filius Dei convenienter de Spiritu sancto conceptus in Scripturis dicitur, quia ejus opere corpus formatum est, et ei aequalis in substantia conceptus est.

Respondeo dicendum, quod conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione ipsius corporis. In Spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum Filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis; ad corpus autem ejus habet habitudinem causae efficientis. Haec autem praepositio de utramque habitudinem designat; sicut cum dicimus hominem aliquem esse de suo patre. Et ideo convenienter dicere possumus Christum esse conceptum *de* Spiritu sancto, hoc modo quod efficientia Spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas vero ad personam assumentem.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi quia non est consubstantiale Spiritui sancto, non proprie potest dici de Spiritu sancto conceptum, sed magis ex Spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit in lib. 2 de Spiritu sancto, (cap. 5, ad fin.): *Quod ex aliquo est, aut ex substantia aut ex potestate ejus est: ex substantia, sicut Filius, qui a Patre*

est; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quomodo et in utero habuit Maria ex Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quod super hoc videtur esse quaedam diversitas Hieronymi ad quosdam alios doctores, qui asserunt Spiritum sanctum in conceptione Christi fuisse pro semine. Dicit enim Chrysostomus (alius auct.) super Matth. (hom. 1 in Op. imperf., ad fin.): *Unigenito Dei in Virginem ingressuro, praecessit Spiritus sanctus, ut praecedente Spiritu sancto in sanctificationem, nascatur*, scilicet Christus secundum corpus, *Divinitate ingrediente pro semine.* Et Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 2, a princ.): *Obumbravit super ipsum Dei sapientia et virtus velut divinum semen.* Sed hoc de facili solvitur: quia secundum quod in semine intelligitur virtus activa, sic Chrysostomus et Damascenus comparant semini Spiritum sanctum, vel etiam Filium, qui est virtus Altissimi: secundum autem quod in semine intelligitur substantia corporalis, quae in conceptione transmutatur, negat Hieronymus Spiritum sanctum fuisse pro semine.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Enchirid., cap. 40, non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de Spiritu sancto et de Maria Virgine; nam de Maria Virgine materialiter, de Spiritu sancto vero effective. Et ideo non habuit hic locum commixtio.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus dici debeat pater Christi secundum carnem. — (3, dist. 4, qu. 1, art. 2, qu. 1, et qu. 2, ad 1 et 4, et in Expos. litt., ad 2; et 4 cont., cap. 47; et opusc. 3, cap. 223.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem. Quia secundum Philosophum in lib. 1 de Generatione animalium, cap. 2, pater dat principium activum in generatione, mater vero ministrat materiam. Sed B. Virgo dicitur mater Christi, propter materiam quam in conceptione ejus ministravit. Ergo videtur quod etiam Spiritus sanctus possit dici pater ejus, propter hoc quod fuit principium activum in conceptione ipsius.

2. Praeterea, sicut mentes aliorum sanctorum formantur per Spiritum sanctum, ita etiam corpus Christi est per Spiritum sanctum formatum. Sed alii sancti propter praedictam formationem dicuntur filii totius Trinitatis, et per consequens Spiritus sancti. Videtur ergo quod Christus debeat dici filius Spiritus sancti, inquantum corpus ejus est a Spiritu sancto formatum.

3. Praeterea, Deus dicitur pater noster secundum hoc quod nos fecit, secundum illud Deuter. 32, 6: *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit te et fecit, et creavit te?* Sed Spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est, art. 1 huj. qu. Ergo Spiritus sanctus debet dici pater Christi secundum corpus ab ipso formatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 40, *Natus est Christus de Spiritu sancto non sicut filius, et de Maria Virgine sicut filius.*

Concl. Cum quod secundum perfectam rationem de aliquo dicitur, secundum imperfectam rationem de eodem non ditatur, et Christus sit Filius Dei ratione generationis aeternae, secundum perfectam Filiationis rationem; consequens est eum nec ratione creationis, nec ratione justificationis Filium Spiritus sancti aut totius Trinitatis, dici debere.

Respondeo dicendum, quod nomina paternitatis et maternitatis, et filiationis generationem consequuntur; non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, et praecipue animalium. Non enim dicimus quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram, sed hoc solum dicimus in animalibus, quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accipit nomen, sed solum illud quod generatur in similitudinem generantis. Unde, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 39, non dicimus quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quod homo qui nascitur, sit filius seminis; quia nec capillus habet similitudinem hominis, nec homo qui nascitur ex semine, habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio tam in divinis quam in humanis; si autem sit similitudo imperfecta, erit etiam filiatio imperfecta; sicut in homine est quaedam similitudo Dei imperfecta, et inquantum creatus est ad imaginem Dei, et inquantum recreatus est secundum similitudinem gratiae: et ideo utroque modo potest homo dici filius Dei, et quia scilicet est creatus ad imaginem ejus, et quia est ei assimilatus per gratiam.

Est autem considerandum, quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam; sicut quia Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini.

Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis; unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus; non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est filius Patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus conceptus est de Maria Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei; et ideo dicitur filius ejus. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de Spiritu sancto sicut de activo principio; non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo: et ideo Christus non dicitur filius Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod homines qui spiritualiter formantur a Spiritu sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis: et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quae est secundum similitudinem gratiae, et quae est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. — (Inf., qu. 33, art. 4, ad 2; et 3, dist. 3, qu. 2, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid.,

(cap. 2, ante med.), *quod Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, simul autem et generativam.* Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut et quaelibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam: et sic aliquid active egit in conceptione Christi.

2. Praeterea, omnes virtutes animae vegetabilis sunt virtutes activae, sicut Commentator dicit in 2 de Anima, comment. 33 et seq. Sed potentia generativa tam in mare quam in femina pertinet ad animam vegetabilem. Ergo tam in mare quam in femina active operatur ad conceptionem prolis.

3. Praeterea, femina ad conceptionem prolis materiam ministrat, ex qua naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quod in ipsa materia, quam B. Virgo ministravit ad conceptum Christi, fuerit aliquod principium activum.

Sed contra est, quod principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit, 10 super Gen. ad litt., cap. 20 et 21, *corpus Christi in sola materia corporali per divinam conceptionis formationisque rationem de Virgine assumptum est, non autem secundum aliquam rationem seminalem humanam.* Ergo B. Virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

Concl. Quamquam beata Virgo ante Filii Dei conceptionem aliquid egerit, materiam praeparando; nihil tamen in illius conceptione egit, sed solam materiam ministravit, cum a Spiritu sancto acceperit, ut illius tantum mater esset.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt B. Virginem aliquid active operatam esse in conceptione Christi et naturali virtute, et supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium; alioquin credunt quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur, quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum, non solum activum, sed etiam passivum. Expresse enim dicit Philosophus in 8 Physic. (text. 29 et seq.), quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu: nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens, et alia sit mota; quod in solis animalibus contingit. ut probatur 8 Physic. (text. 30). Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret (quae est sanguis menstruus), sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in B. Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus virginitatem, dicunt quod Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliae matres habent per semen resolutum.

Sed hoc non potest stare: quia cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur 2 de Caelo (text. 17), natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae: propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae.

Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam, ut esset apta conceptui.

Ad primum ergo dicendum, quod illa conceptio tria privilegia habuit: scilicet quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item quod esset conceptio virginis: et haec tria habuit a Spiritu sancto. Et ideo dicit Damascenus quantum ad primum, quod Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, idest, praeservans, ne cum peccato originali conciperet. Quantum ad secundum dicit: *Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens*, idest, ut conciperet Verbum Dei. Quantum autem ad tertium dicit: *Simul autem et generativam;* ut scilicet manens virgo posset generare; non quidem active, sed passive; sicut aliae matres hoc consequuntur ex semine viri.

Ad secundum dicendum, quod potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in 2 Physic. (text. 25), ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus autem activa maris formal materiam praeparatam.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod transmutatio sit naturalis, non requiritur quod in materia sit principium activum, sed solum passivum, ut dictum est in corp. art.

QUAESTIO XXXIII.

DE MODO ET ORDINE CONCEPTIONIS CHRISTI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum; 2.° utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum; 3.° utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo assumptum; 4.° utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis. — (3, *dist.* 3, *qu.* 5 *art.* 2; *et* 4 *cont., cap.* 44.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis. Dicitur enim Jo. 2, 20: *Quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc:* quod exponens Augustinus, 4, de Trinit., cap. 5, dicit: *Hic numerus perfectioni dominici corporis aperte congruit*; et in lib. 83 QQ., (qu. 56, in fin.): *Non absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus ejus figurabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione.* Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfecte formatum.

2. Praeterea, ad formationem corporis Christi

requirebatur motus localis, quo purissimi sanguines de corpore Virginis ad locum generationi congruum pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eo quod tempus dividitur secundum divisionem mobilis, ut probatur in 6 Physic. (text. 37, et 38). Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

3. Praeterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus Virginis, ut supra habitum est quaest. 31, art. 5. Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

4. Praeterea, sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generativa: utraque enim est potentia naturalis ad vegetativam animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum hominum corpora: dicitur enim Lucae 2, 52, quod *proficiebat sapientia et aetate.* Ergo videtur quod pari ratione formatio corporis ejus, quae pertinet ad vim generativam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore, quo aliorum hominum corpora formantur.

Sed contra est quod Gregorius dicit 18 Moral. (cap. 27, inter med. et fin.): *Angelo nuntiante, et Spiritu sancto adveniente, mox verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro.*

Concl. Cum Spiritus sancti opere conceptum fuerit Filii Dei corpus, quod assumpsit, decuit ut instanti eodem conceptum formaretur, et a Filio Dei assumeretur.

Respondeo dicendum, quod in conceptione corporis Christi tria est considerare: primo quidem motum localem sanguinis ad locum generationis; secundo, formationem corporis ex tali materia; tertio autem augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam; in quorum medio ratio conceptionis consistit; nam primum est conceptionis praeambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cujuscumque, cujus partes successive subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successivum, tum quia augmentum non est sine motu locali, tum etiam quia procedit ex virtute animae jam in corpore formato operantis, quae non operatur nisi in tempore.

Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem propter virtutem agentis infinitam; scilicet Spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 1. Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto majoris virtutis est: unde agens infinitae virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo ex parte personae Filii, cujus corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret, nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis praecessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quae non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse Filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini utrobique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partus. Unde secundum rationem illius numeri dicit perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero Virginis.

Ad secundum dicendum, quod motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptionis praeambulus.

Ad tertium dicendum, quod non est assignare ultimum instans, in quo materia illa fuit sanguis; sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur nullo interveniente medio ad primum instans in quo fuit caro Christi formata: et hoc instans fuit terminus temporis motus localis materiae ad locum generationis.

Ad quartum dicendum, quod augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur; sed formatio corporis fit per potentiam generativam non ejus qui generatur, sed ipsius generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est, quaest. praeced. art. 1, sed ex operatione Spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio, ut Spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam animae Christi; quae cum sit specie conformis animae nostrae, eodem modo debuit corpus illud augmentari, sicut et alia hominum corpora augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanae naturae.

ARTICULUS II.

Utrum corpus Christi fuerit animatum in primo instanti suae conceptionis. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 5, *art.* 2, *ad* 3; *et* 4, *cont.*, *cap.* 44 *et* 45, *ad* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 223, *et* 225; *et Joan.* 1, *lect.* 15, *et cap.* 2, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non fuerit animatum in primo instanti suae conceptionis. Dicit enim Leo Papa in epistola ad Julianum (in noviss. edit. Ven. 35, apud q.25, al. 11, prope fin.) *Non alterius naturae erat caro Christi quam nostra; nec alia illi quam caeteris hominibus anima est inspirata principio.* Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suae conceptionis. Ergo nec corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suae conceptionis.

2. Praeterea, anima sicut quaelibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in sua materia. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit tantam quantitatem quantam habent corpora aliorum hominum quando animantur: alioquin si continue fuisset postmodum augmentatum, vel citius fuisset natum, vel in sua nativitate fuisset majoris quantitatis quam alii infantes: quorum primum est contra Augustinum (4 de Trinit., cap. 5), ubi probat eum spatio novem mensium in utero Virginis fuisse; secundum autem est contra Leonem Papam, qui in sermone Epiphaniae (4 in eod. festo, cap. 3, ad fin.), dicit

quod Magi invenerunt puerum Jesum *in nullo ab humanae infantiae generalitate dissimilem* (1). Non ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suae conceptionis.

3. Praeterea, ubicumque est prius et posterius, oportet esse plura instantia. Sed secundum Philosophum in libro 2 de Generatione animalium (cap. 3, circ. princ., et cap. 4, ad fin.), in generatione hominis requiritur prius et posterius; prius enim est vivum, et postea animal, et postea homo. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti suae conceptionis.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, a med.): *Simul caro, simul Dei Verbi caro: simul caro animata anima rationali et intellectuali.*

Concl. Cum Filius Dei conceptus fuerit de Spiritu sancto, ita ut corpus mediante anima assumpserit, corpus ejus in instanti suae conceptionis animatum fuit anima rationali.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod conceptio ipsi Filio Dei attribuatur, ut in Symbolo confitemur dicentes: *Qui conceptus est de Spiritu sancto*, necesse est dicere ipsum corpus Christi, dum conciperetur, esse a Verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra, quaest. 6, art. 1, et 2, quod Verbum Dei assumpsit corpus, mediante anima; et animam, mediante spiritu, idest, intellectu. Unde oportuit quod in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum anima rationali.

Ad primum ergo dicendum, quod principium inspirationis animae potest considerari dupliciter. Uno modo secundum dispositionem corporis: et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi et corporibus aliorum hominum; sicut enim statim formato corpore alterius hominis infunditur anima, ita fuit in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solum secundum tempus: et sic quia prius tempore formatum fuit perfecte corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum.

Ad secundum dicendum, quod anima requirit debitam quantitatem in materia cui infunditur; sed ista quantitas quamdam latitudinem habet, quia et in majori et in minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis, quam habet cum primo sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectae ad quam per augmentum perveniet; ita scilicet quod majorum hominum majorem quantitatem corpora habent in prima animatione. Christus autem in perfecta aetate habuit decentem et mediocrem quantitatem, cui proportionabatur quantitas quam corpus ejus habuit in tempore quo aliorum hominum corpora animantur, minorem tamen habuit in principio suae conceptionis; sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva, ut in ea non posset rationalis anima conservari; cum in tali quantitate quorumdam parvorum hominum corpora animentur.

Ad tertium dicendum, quod in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit Philosophus propter hoc quod successive corpus formatur et disponitur ad animam; unde primo tamquam imperfecte dispositum recipit animam imperfectam, et postmodum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi propter infinitam virtutem agentis fuit perfecte dispositum in instanti: unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, idest, animam rationalem.

(1) Ita Mss. et edit. melioris notae cum textu S. Leonis. Al.. *discretum*.

ARTICULUS III.

Utrum corpus Christi in primo instanti suae conceptionis fuerit a Verbo assumptum. -- (3, dist. 2, quaest. 2, art. 3, et dist. 3, quaest. 3, art. 2; et 4 cont., cap. 44 et 45).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incoepit. Ergo videtur quod fuerit assumpta a Verbo Dei, postquam fuit concepta.

2. Praeterea, caro Christi fuit assumpta a Verbo Dei mediante anima rationali. Sed in termino conceptionis accepit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur jam concepta. Ergo prius fuit concepta et postmodum assumpta.

3. Praeterea, in omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per Philosophum, (in 9 Metaphys., text. 13). Sed corpus Christi est quiddam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quae consistit in unione ad Verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit; sed primo fuit caro concepta et postmodum assumpta.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in libr. de Fide ad Petrum, cap. 18: *Firmissime tene et nullatenus dubites, carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo.*

Concl. Cum caro Christi nullam aliam quam Verbi Dei hypostasim habuerit, non prius in utero concepta fuit, quam a Verbo Dei assumpta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 16, art. 6 et 7, proprie dicimus Deum factum esse hominem; non autem proprie dicimus quod homo factus sit Deus: quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem praeextitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta, antequam susciperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim praeter hypostasim Verbi Dei; quod est contra rationem Incarnationis, secundum quam ponimus, Verbum Dei esse unitum humanae naturae et omnibus partibus ejus in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quod hypostasim praeexistentem humanae naturae vel alicujus partis ejus Verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta a Verbo Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod si caro Christi non fuisset in instanti formata seu concepta, sed per temporis successionem, oporteret alterum duorum sequi, vel quod assumptum nondum esset caro, vel quod prius esset conceptio carnis quam ejus assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quod in illa carne simul fuit concipi et conceptum esse; et, sicut Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum cap. 18, *dicimus ipsum Dei Verbum suae carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi Incarnatione conceptam.*

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum: nam simul dum caro illa concipitur, concepta est et animatur.

Ad tertium dicendum, quod in mysterio incarnationis non consideratur ascensus, quasi alicujus praeexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus haereticus; sed potius consideratur ibi descensus, secundum quod perfectum Dei Verbum imperfectionem naturae nostrae sibi assumpsit, secundum illud Joan. 6, 38: *Descendit de caelo.*

ARTICULUS IV.

Utrum conceptio Christi fuerit naturalis vel miraculosa. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 45; *et quolib.* 6, *quaest.* 10; *et opusc.* 2, *cap.* 225, *usque* 232; *et Isa.* 7, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod conceptio Christi fuerit naturalis. Secundum enim conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus et naturalis filius hominis, sicut verus et naturalis Dei Filius. Ergo ejus conceptio fuit naturalis.

2. Praeterea, nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur B. Virgini, quae est pura creatura: dicitur enim quod Virgo Christum concepit. Ergo videtur quod non sit miraculosa conceptio, sed naturalis.

3. Praeterea, ad hoc quod aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quod principium passivum sit naturale, ut supra habitum est, quaest. praec., art. 4. Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet, ibid. Ergo conceptio Christi fuit naturalis.

Sed contra est quod Dionysius dicit (in epist. ad Cajum monachum, 4, circ. med.): *Super hominem operabatur Christus ea quae sunt hominis; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens.*

Concl. Quamquam ex parte materiae fuerit Christi conceptio naturalis, miraculosa tamen et supernaturalis simpliciter fuit ex parte Dei operantis.

Respondeo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in libro de Incarnatione (cap. 6, circ. med.), *multa in hoc mysterio et secundum naturam invenies et ultra naturam.* Si enim consideremus id quod est ex parte materiae conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activae, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis judicatur secundum formam quam secundum materiam, et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur naturalis filius hominis, inquantum habet naturam humanam veram, per quam est filius hominis, licet eam miraculose habuerit; sicut caecus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam, quam miraculose accepit.

Ad secundum dicendum, quod conceptio attribuitur Virgini beatae, non tamquam principio activo; sed quia ministravit materiam conceptui, et in ejus utero est conceptio celebrata.

Ad tertium dicendum, quod principium passivum naturale sufficit ad transmutationem naturalem, quando naturali et consueto modo movetur a principio activo proprio; sed hoc in proposito non habet locum, et ideo conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis.

QUAESTIO XXXIV.

DE PERFECTIONE PROLIS CONCEPTAE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de perfectione prolis conceptae; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam; 2.° utrum in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii; 3.° utrum in eodem instanti potuerit mereri; 4.° utrum in eodem instanti fuerit plene comprehensor.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis fuerit sanctificatus per gratiam. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 5, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suae conceptionis. Dicitur enim 1 ad Cor. 15, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale.* Sed sanctificatio gratiae pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim a principio suae conceptionis Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

2. Praeterea, sanctificatio videtur esse a peccato, secundum illud 1 ad Cor. 6, 11: *Et haec quidem fuistis aliquando*, scilicet peccatores; *sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Sed in Christo nunquam fuit peccatum. Ergo non convenit ei sanctificari per gratiam.

3. Praeterea, sicut per Verbum Dei omnia facta sunt, ita per Verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati, qui sanctificantur, Hebr. 2, 2: *Qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes.* Sed *Verbum Dei per quod facta sunt omnia, non est factum*, ut Augustinus dicit (in 1 de Trin., cap. 6, parum a princ.). Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et Joan. 10, 36: *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum.*

Concl. Cum Christi corpus in primo instanti suae conceptionis animatum fuerit, et a Dei Verbo assumptum, necessario habuit in eodem instanti plenitudinem omnium gratiarum, qua sanctificaretur anima, et corpus ejus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 7, art. 1, abundantia gratiae sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsa Verbi unione, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.* Ostensum est autem supra, quaest. praec., quod in primo instanti suae conceptionis corpus Christi animatum fuit, et a Verbo Dei assumptum. Unde consequens est quod in primo instanti suae conceptionis Christus habuerit plenitudinem gratiae sanctificantis animam et corpus ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille ordo quem ponit ibi Apostolus, pertinet ad eos qui per profectum ad spiritualem statum perveniunt. In mysterio autem Incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praeexistentis, in Deum. Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

Ad secundum dicendum, quod sanctificari est

aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid non solum ex contrario, sed etiam ex negative vel privative opposito; sicut album fit ex nigro, et etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur, et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem secundum hominem factus est sanctus, quia hanc gratiae sanctitatem non semper habuit; non tamen factus est sanctus ex peccatore, quia peccatum nunquam habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundum hominem, non quidem privative, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus; sed negative, quia scilicet quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam; et ideo simul factus fuit homo et sanctus homo. Propter quod angelus dicit Luc. 1: *Quod nascetur ex te sanctum:* quod exponens Gregorius (18 Moral., cap. 27, inter med. et fin.) dicit: *Ad distinctionem nostrae sanctitatis Jesus sanctus nasciturus asseritur: nos quippe, si sancti efficimur, non tamen nascimur, quia ipsa naturae corruptibilis conditione constringimur; ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ex commixtione carnalis copulae conceptus non est.*

Ad tertium dicendum, quod aliter operatur Pater creationem rerum per Filium, aliter tota Trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam Verbum Dei est ejusdem virtutis et operationis cum Deo Patre; unde Pater non operatur per Filium, sicut per instrumentum quod movet motum. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum Divinitatis, ut supra dictum est, qu. 13, art. 3; et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis habuerit usum liberi arbitrii. — (*Verit. qu.* 29, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus secundum hominem non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suae conceptionis. Prius est enim esse rei quam agere vel operari. Usus autem liberi arbitrii est quaedam operatio. Cum ergo anima Christi esse incoeperit in primo instanti suae conceptionis, ut ex praedictis patet, art. praec., videtur esse impossibile quod in primo instanti conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

2. Praeterea, usus liberi arbitrii est electio. Electio autem praesupponit deliberationem consilii: dicit enim Philosophus in 3 Ethic., (cap. 3, circa fin.), quod *electio est appetitus praeconsiliati.* Ergo videtur impossibile quod in primo instanti suae conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

3. Praeterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in prima parte habitum est, quaest. 83, art. 3; et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis, sive intellectus. Sed actus intellectus praesupponit actum sensus, qui esse non potest sine convenientia organorum, quae non videntur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quod Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suae conceptionis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Trinitate (id habet Greg. in Registro libro 9, epistola 61, a med.): *Mox ut Verbum venit in uterum servata veritate propriae naturae, factum est caro et perfectus homo.* Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suae conceptionis usum liberi arbitrii.

Concl. Cum Christus in primo instanti suae conceptionis fuerit secundum animam perfectus, in eodem quoque instanti habuit usum liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 7, art. 12, et qu. 19, art. 3, et qu. 33, art. 3, ad 3, humanae naturae, quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio; in qua non profecit, sed eam statim a principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione. Unde in 2 de Anima, text. 3, dicitur quod operatio est actus secundus. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuit illam operationem animae quae potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis magis quam visio corporalis; eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti (quod successive perficitur), sed est actus jam perfecti, ut dicitur in 3 de Anima, text. 28. Et ideo dicendum est quod Christo in primo instanti suae conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

Ad primum ergo dicendum, quod esse est prius natura quam agere: non tamen est prius tempore; sed simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens: sicut ignis simul dum generatur incipit calefacere et illuminare: sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem; illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod simul cum terminatur consilium vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsa terminatione consilii primo habent certitudinem de eligendis, et ideo non statim eligunt. Ex quo patet quod deliberatio consilii non praeexigitur ad electionem nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suae conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiae sanctificantis, ita habuit plenitudinem veritatis cognitae, secundum illud Joan. 1, 14: *Plenum gratiae et veritatis.* Unde quasi habens omnem certitudinem, potuit statim in instanti eligere.

Ad tertium dicendum, quod intellectus Christi secundum scientiam infusam poterat intelligere, etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est, qu. 11, art. 1, ad 2; et art. 2. Unde poterat in eo esse operatio voluntatis et intellectus absque operatione sensus. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suae conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus: quo sensu proles concepta sentit in matre, etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in lib. 2 de Gener. animal. (cap. 3, a princ., et cap. 4, a med.). Unde cum Christus in primo instanti suae conceptionis habuerit animam rationalem, formato jam et organizato corpore ejus, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus.

ARTICULUS III.

Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit. — (3, dist. 25, quaest. 1, art. 2, quaest. 5, et dist. 14, art. 3, quaest. 6, et dist. 18, art. 3, et 5; et Ver. qu. 29, art. 8; et opusc. 2, cap. 213, et 214.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in primo instanti suae conceptionis mereri non potuerit. Sicut enim se habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed diabolus in primo istanti suae creationis non potuit peccare, ut in prima parte habitum est, qu. 63, art. 5. Ergo neque anima Christi in primo instanti suae creationis, quae fuit primum instans conceptionis Christi, potuit mereri.

2. Praeterea, illud quod homo habet in primo instanti suae conceptionis, videtur ei esse naturale, quia hoc est ad quod terminatur sua generatio naturalis. Sed naturalibus non meremur, ut patet ex his quae dicta sunt in secunda parte, 1-2, qu. 24, art. 1, ad 3, et 2-2, qu. 158, art. 2, ad 1. Ergo videtur quod usus liberi arbitrii, quem Christus habuit secundum hominem in primo instanti suae conceptionis, non fuerit meritorius.

3. Praeterea, id quod semel aliquis meruit, jam fecit quodammodo suum: et ita non videtur quod iterum possit illud idem mereri, quia nullus meretur quod suum est. Si ergo Christus in primo instanti suae conceptionis meruit, sequitur quod postea nihil meruerit, quod patet esse falsum. Non ergo Christus in primo instanti suae conceptionis meruit.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Exod. (seu Paterius inter op. Greg., cap. 40, ante med.): *Non habuit omnino Christus juxta animae meritum, quo potuisset proficere.* Potuisset autem proficere in merito si in primo instanti suae conceptionis non meruisset. Ergo in primo instanti suae conceptionis meruit Christus.

Concl. Cum Christus in primo instanti suae conceptionis ita fuerit sanctificatus, ut aliorum sanctificator esset, eodem quoque instanti eum meruisse, dicendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., Christus in primo instanti suae conceptionis sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio: una quidem adultorum, qui secundum proprium actum sanctificantur: alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum vel Ecclesiae. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda; sicut actus est perfectior quam habitus, et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima (quia sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator), consequens est quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus; qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est quod in primo instanti suae conceptionis Christus meruerit.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et malum. Nam ad bonum se habet per se et naturaliter: ad malum autem se habet per modum defectus et praeter naturam. Sicut autem Philosophus dicit in 2 de Caelo, text. 18, posterius est quod est praeter naturam, eo quod est secundum naturam; quia id quod est praeter naturam, est quaedam excisio ab eo quod est secundum naturam. Et ideo liberum arbitrium creaturae in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra (1).

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo habet in principio suae creationis, secundum communem naturae cursum, est homini naturale. Nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suae creationis aliquod beneficium gratiae a Deo consequatur. Et hoc modo anima Christi in principio suae creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri: et ea ratione gratia illa secundum quamdam similitudinem dicitur fuisse illi homini naturalis, ut patet per Augustinum in Enchir., cap. 40.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet idem esse alicujus ex diversis causis: et secundum hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suae conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suae conceptionis. — (Locis sup., art. 3, adductis.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suae conceptionis. Meritum enim praecedit praemium, sicut et culpa poenam. Sed Christus in primo instanti suae conceptionis meruit, sicut dictum est art. praec. Cum ergo status comprehensoris sit principale praemium, videtur quod Christus in primo instanti suae conceptionis non fuerit comprehensor.

2. Praeterea, Dominus dicit Luc. ult. 26: *Haec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam.* Sed gloria pertinet ad statum comprehensoris; Ergo Christus non fuit in statu comprehensoris in primo instanti suae conceptionis, quando adhuc nullam sustinuerat passionem.

3. Praeterea, illud quod non convenit nec homini nec angelo, videtur esse proprium Deo; et ita non convenit Christo, secundum quod homo. Sed semper esse beatum non convenit nec homini nec angelo; si enim fuissent conditi beati, postmodum non peccassent. Ergo Christus, secundum quod homo, non fuit beatus in primo instanti suae conceptionis.

Sed contra est quod dicitur in psal. 74, 5: *Beatus quem elegisti et assumpsisti;* quod secundum Glossam (ord. Aug.) refertur ad humanam naturam Christi, *quae assumpta est a Verbo Dei in unitatem personae.* Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura a Verbo Dei in unitatem personae. Ergo in primo instanti suae conceptionis Christus, secundum quod homo, fuit beatus, quod est esse comprehensorem.

Concl. Christus, cum in instanti suae conceptionis gratiam acceperit non ad mensuram, in eodem instanti fuit actu comprehensor, Deum per essentiam caeteris clarius videndo.

(1) Ita cum Mss. editi omnes. Medic. addit. *sicut erat natura quam Christus assumpsit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet. art. praec., non fuit conveniens ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualem tantum absque actu: accepit enim gratiam non ad mensuram, ut supra habitum est, quaest. 7, art. 9, 10 et 12. Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu gratiae comprehensoris. Unde manifestum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus majorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quod actu fuerit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius caeteris creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 19, art. 3, Christus non meruit gloriam animae, secundum quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis, ad quam per suam passionem pervenit.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Christus, ex hoc quod fuit Deus et homo, etiam in sua humanitate habuit aliquid prae caeteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus.

QUAESTIO XXXV.

DE NATIVITATE CHRISTI.

(In octo articulos divisa.)

Consequenter post Christi conceptionem agendum est de ejus nativitate: et primo quantum ad ipsam nativitatem; secundo, quantum ad nativitatis manifestationem.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum nativitas sit naturae vel personae; 2.° utrum Christo sit attribuenda alia nativitas praeter aeternam; 3.° utrum secundum nativitatem temporalem B. Virgo sit mater ejus; 4.° utrum debeat dici mater Dei; 5.° utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei Patris et Virginis matris; 6.° de modo nativitatis; 7.° de loco; 8.° de tempore nativitatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum nativitas sit naturae vel personae.
(3, dist. 8, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nativitas naturae conveniat magis quam personae. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) in libro de Fide ad Petrum (cap. 2, parum ante med.): *Natura aeterna atque divina non posset concipi et nasci ex humana natura, nisi secundum veritatem humanae naturae.* Si igitur divinae naturae convenit concipi et nasci ratione humanae naturae, multo magis convenit humanae naturae.

2. Praeterea, secundum Philosophum, 5 Metaph. text. 5, *nomen naturae a nascendo sumptum est.* Sed denominationes fiunt secundum similitudinis convenientiam. Ergo videtur quod nativitas magis pertineat ad naturam quam ad personam.

3. Praeterea, illud proprie nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incoepit esse persona Christi, sed ejus humana natura. Ergo videtur quod nativitas proprie pertineat ad naturam, non ad personam.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, 3 et 6: *Nativitas hypostasis est, non naturae.*

Concl. Nativitas, ut subjecto, quod nascitur, attribuitur divinae personae; naturae vero, ut termino.

Respondeo dicendum, quod nativitas potest attribui alicui dupliciter: uno modo sicut subjecto, alio modo sicut termino. Sicut subjecto quidem attribuitur ei quod nascitur: hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie est rei subsistentis: nam forma quae non subsistit, dicitur esse solum, quia ea aliquid est: persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis; natura autem significatur per modum formae, qua aliquid subsistit.

Et ideo nativitas, tamquam subjecto nascenti, proprie attribuitur personae vel hypostasi, non naturae; sed sicut termino attribuitur nativitas naturae. Terminus enim generationis et cujuslibet nativitatis est forma: natura autem per modum formae significatur. Unde nativitas dicitur esse via in naturam, ut patet per Philosophum, 2 Physic. text. 14; terminatur enim naturae intentio ad formam seu naturam speciei.

Ad primum ergo dicendum, quod propter identitatem quae in divinis est inter naturam et hypostasim, quandoque natura ponitur pro persona vel hypostasi. Et secundum hoc dicit Augustinus naturam divinam esse conceptam et natam, quia scilicet persona Filii est concepta et nata secundum humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quod nullus motus seu mutatio denominatur a subjecto quod movetur, sed a termino motus, a quo speciem habet: et propter hoc nativitas non denominatur a persona quae nascitur, sed a natura ad quam nativitas terminatur.

Ad tertium dicendum, quod natura proprie loquendo, non incipit esse; sed magis persona incipit esse in aliqua natura: quia, sicut dictum est, in corp. art., natura significatur ut quo aliquid est; persona autem significatur ut quae habet esse subsistens.

ARTICULUS II.

Utrum attribuenda sit Christo aliqua nativitas temporalis. — *(2, dist. 14, quaest. 1, art. 2, ad 4, et 3, dist. 8, art. 4, quaest. 1; et de unio. art. 1, ad 16.).*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis. Nasci enim est velut quidam motus rei non extantis, antequam nascatur, *id agens* (1) *beneficio nativitatis, ut sit.* Sed Christus ab aeterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

2. Praeterea, illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona Filii Dei ab aeterno fuit perfecta. Non ergo indiget temporali nativitate: et ita videtur quod non sit temporaliter natus.

3. Praeterea, nativitas proprie personae convenit. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo in Christo est tantum una nativitas.

4. Praeterea, quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur. Sed haec videtur esse falsa: *Christus*

(1) Ita cum Mss. editi melioris notae. Nicolai, *idest, agens.* Garcia, *indigens.*

est bis natus; quia nativitas ejus qua de Patre est natus, interruptionem non patitur, cum sit aeterna, quod tamen requiritur ad hoc adverbium *bis*: ille enim dicitur bis currere qui cum interruptione currit. Ergo videtur quod in Christo non sit ponenda duplex nativitas.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 7, in med.) *Confitemur duas Christi nativitates: unam, quae est ex Patre, aeternam; et unam, quae est in ultimis temporibus, propter nos.*

Concl. Cum duae fuerint in Christo naturae, necesse est duas illi attribuere nativitates, unam aeternam, qua aeternaliter a Patre processit; aliam temporalem, qua temporaliter a matre natus est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., natura comparatur ad nativitatem sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversificatur secundum diversitatem terminorum, ut patet per Philosophum in 5 Physic. text. 41 et seq. In Christo autem sunt duae naturae, divina scilicet et humana, quarum unam accepit ab aeterno a Patre, alteram accepit temporaliter a matre. Et ideo necesse est attribuere Christo duas nativitates, unam qua aeternaliter natus est a Patre, aliam, qua temporaliter natus est a matre.

Ad primum ergo dicendum, quod haec fuit objectio cujusdam Feliciani haeretici, quam Augustinus in lib. contra Felicianum, cap. 12, sic solvit: *Fingamus*, inquit, *sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quae sic ineffabili motu semina cuncta vivificet, ut non sit concreta cum genitis, sed vitam praestet ipsa gignendis, nempe cum haec in utero, passibilem materiam ad usus suos formatura, pervenerit, unam facit secum esse personam ejus rei quam non eamdem constat habere substantiam; et fit operante anima et patiente materia, ex duabus substantiis unus homo; sicque animam nasci fatemur ex utero, non quia antequam nasceretur, quantum ad se attinet, ipsa penitus non fuisset. Sic ergo, imo sublimius natus est de matre Filius Dei secundum hominem, eo pacto quo cum corpore nasci docetur et animus, non quia utriusque sit una substantia, sed quia ex utroque fit una persona. Non tamen ab initio carnis incoepisse dicimus Dei Filium, ne temporalem credat aliquis Deitatem; non ab aeterno Filii Dei novimus carnem, ne non veritatem humani corporis, sed quamdam cum suscepisse putemus imaginem.*

Ad secundum dicendum, quod haec fuit ratio Nestorii, quam solvit Cyrillus in quadam epistola (quae habetur in conc. Ephes., part. 1, cap 8, in med.) dicens: *Non dicimus quod Filius Dei indiguerit necessario propter se secunda nativitate, post eam quae ex Patre est: est enim fatuum et indoctum existentem ante omnia saecula et consempiternum Patri indigere dicere initio, ut sit secundo. Quoniam autem propter nos et propter nostram salutem uniens sibi secundum subsistentiam, quod est humanum, processit ex muliere, ob hoc dicitur nasci carnaliter.*

Ad tertium dicendum, quod nativitas est personae ut subjecti, naturae autem ut termini. Possibile est autem uni subjecto plures transmutationes inesse: quas tamen necesse est secundum terminos variari: quod tamen non dicimus, quasi aeterna nativitas sit transmutatio aut motus, sed quia significatur per modum mutationis aut motus.

Ad quartum dicendum, quod Christus potest dici bis natus secundum duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere qui currit duobus temporibus, ita potest dici bis nasci qui semel nascitur in aeternitate, et semel in tempore, quia aeternitas et tempus multo magis differunt quam duo tempora, cum tamen utrumque designet mensuram durationis.

ARTICULUS III.

Utrum secundum temporalem Christi nativitatem B. Virgo possit dici mater ejus. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 1, *et* 2, *et dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 4 *cont. cap.* 35, *n.* 4, *et* 45; *et opusc.* 2, *cap.* 221 *et* 222; *et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod secundum temporalem nativitatem Christi B. Virgo non possit dici mater ejus. Ut enim supra dictum est, quaest. 32, art. 4, B. Virgo Maria nihil active in generatione Christi operata est, sed solam materiam ministravit. Sed hoc non videtur sufficere ad rationem matris: alioquin lignum diceretur esse mater lecti aut scamni. Ergo videtur quod B. Virgo non possit dici mater Christi.

2. Praeterea, Christus ex B. Virgine miraculose natus est. Sed miraculosa generatio non sufficit ad rationem maternitatis vel filiationis; non enim dicimus Evam fuisse filiam Adae. Ergo videtur quod nec Christus debeat dici filius B. Virginis.

3. Praeterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 2, circ. med. , et cap. 7), *corpus Christi non seminaliter, sed conditive a Spiritu sancto formatum est.* Ergo videtur quod B. Virgo non debeat dici mater Christi.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 17: *Christi generatio sic erat: Cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph,* etc.

Concl. Cum Christi corpus de Virgine matre sumptum et ex purissimis ejus sanguinibus formatum fuerit, vere beata Virgo mater illius dicitur.

Respondeo dicendum, quod B. Virgo est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est, quaest. 5, art. 2, corpus Christi non est de caelo allatum, sicut Valentinus haereticus posuit, sed de Virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus ejus formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris, ut ex supra dictis patet, quaest. 31, art. 5. Unde B. Virgo vere est mater Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est , quaest. 32, art. 3, paternitas , sive maternitas, et filiatio, non competunt in quacumque generatione, sed in sola generatione viventium. Et ideo si aliqua inanimata ex aliqua materia fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis et filiationis, sed solum in generatione viventium, quae proprie nativitas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Damascenus dicit (in lib. 3, orth. Fid. cap. 7, circa med.), *nativitas temporalis qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos, quoniam natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis debito; super nos autem, quoniam non ex semine, sed ex Spiritu sancto et sancta Virgine supra legem conceptionis.* Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis; sed ex parte operatio-

nis Spiritus sancti fuit miraculosa. Unde B. Virgo est vera et naturalis mater Christi.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 32, art. 4, resolutio seminis feminae non pertinet ad necessitatem conceptus: et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

ARTICULUS IV.

Utrum B. Virgo debeat dici mater Dei. — (3, *dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 3; *et* 4 *cont. cap.* 34, 43 *et* 45, *fin.; et opusc.* 2, *cap.* 221.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo non debeat dici mater Dei. Non enim dicendum est circa divina mysteria, nisi quod ex sacra Scriptura habetur. Sed nunquam in sacra Scriptura legitur quod sit mater aut genitrix Dei, sed quod sit mater Christi, vel mater pueri, ut patet Matth. 1. Ergo non est dicendum quod B. Virgo sit mater Dei.

2. Praeterea, Christus dicitur Deus secundum divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex Virgine. Ergo B. Virgo non est dicenda mater Dei.

3. Praeterea, hoc nomen *Deus* communiter praedicatur de Patre, et Filio, et Spiritu sancto. Si ergo B. Virgo est mater Dei, videtur sequi quod B. Virgo sit mater Patris, et Filii, et Spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo B. Virgo debet dici mater Dei.

Sed contra est quod in capitulis Cyrilli approbatis in Ephesina synodo (part. 1, cap. 6, anathem. 1) legitur: *Si quis non confitetur Deum esse secundum veritatem Emmanuelem, et propter hoc Dei genitricem sanctam Virginem (genuit enim carnaliter carnem factum Dei Verbum) anathema sit.*

Concl. Cum eadem sit in Christo, divinae et humanae naturae, quam a matre accepit, hypostasis, consequens est Beatam Virginem Dei matrem vere dici: immo contrarium asserere haereticum esse.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 16, art. 1, omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturae. Cum autem unio Incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supra dictum est, quaest. 2, art. 2 et 3, manifestum est quod hoc nomen *Deus* potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit divinae naturae vel humanae, potest attribui illi personae, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personae attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut praedictum est, quaest. 33, art. 3, consequens est quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod B. Virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit; vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personae, vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde haereticum est negare B. Virginem esse matrem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod haec fuit objectio Nestorii: quae quidem solvitur ex hoc quod licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum quod B. Virgo sit mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Jesus Christus est verus Deus, ut patet 1 Joan. ult., et quod B. Virgo est mater Jesu Christi, ut patet Matth. 1. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturae quod sit mater Dei. Dicitur etiam Rom. 9, 5, quod ex Judaeis est *secundum carnem Christus; qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Non autem est ex Judaeis, nisi mediante B. Virgine. Unde ille qui est super omnia *Deus benedictus in saecula*, est vere natus ex B. Virgine sicut ex sua matre.

Ad secundum dicendum, quod illa est objectio Nestorii. Sed Cyrillus in quadam epistola contra Nestorium quae habetur in concilio Ephes. part. 1, cap. 2, num. 12, eam solvit, sic dicens: *Sicut hominis anima cum proprio corpore nascitur et tamquam unum reputatur; et si voluerit quispiam dicere, quod est genitrix carnis, non tamen et animae genitrix, nimis superflue loquitur; tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi; natum est enim ex Dei Patris substantia Dei Verbum: quia vero carnem assumpsit, necessarium est confiteri quod natum est secundum carnem ex muliere.* Dicendum est ergo quod B. Virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater Divinitatis, sed quia personae habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *Deus* quamvis sit commune tribus personis, tamen supponit quandoque pro sola persona Patris, quandoque pro sola persona Filii vel Spiritus sancti, ut supra habitum est, qu. 16, art. 1 et 2. Et ita cum dicitur: *Beata Virgo est mater Dei*, hoc nomen *Deus* supponit pro sola persona Filii incarnata.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo sint duae filiationes. — (3, *dist.* 8, *art.* 3; *et quol.* 1, *art.* 2, *et quol.* 9, *qu.* 2, *art.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 211.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint duae filiationes. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duae nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duae filiationes.

2. Praeterea, filiatio qua quis dicitur filius alicujus vel matris, vel patris, dependet aliqualiter ab ipso, quia esse relationis est ad aliquid aliqualiter se habere: unde et interempto uno relativorum, interimitur aliud. Sed filiatio aeterna, qua Christus est Filius Dei Patris, non dependet a matre, quia nullum aeternum dependet a temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione aeterna. Aut ergo nullo modo est filius ejus, quod est contra praedicta, art. praec., aut oportet quod sit filius ejus quadam alia filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duae filiationes.

3. Praeterea, unum relativorum ponitur in definitione alterius: ex quo patet quod unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impos-

sibile videtur quod una et eadem relatio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur filius Patris aeterni, et matris temporalis, qui sunt termini omnino diversi. Ergo videtur quod non possit eadem relatione Christus dici filius Patris et matris. Sunt ergo in Christo duae filiationes.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit in lib. 3 orth. Fid., cap. 13, ea quae sunt naturae, multiplicantur in Christo, non autem ea quae sunt personae. Sed filiatio maxime pertinet ad personam: est enim proprietas personalis, ut patet ex his quae in 1 parte dicta sunt, qu. 40, art. 2, 3 et 4. Ergo in Christo est una tantum filiatio.

Concl. Cum duae fuerint in Christo nativitates, duas quoque eadem ratione filiationes esse necesse est; unam aeternam, aliam vero temporalem: quia autem unum tantum est filiationis subjectum, persona scilicet divina, una quoque in illo filiatio est.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quae est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut et duas nativitates. Alii vero attendentes ad subjectum filiationis, quod est persona vel hypostasis Filii, ponunt in Christo unam tantum filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam.

Unitas enim relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua referretur ad patrem, et aliam qua referretur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causae; eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre; unde eadem relatione ad utrumque refertur: et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina, et de domino qui gubernat diversos subjectos eadem potestate. Si vero sint causae diversae specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales rationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque: et ideo rationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum, vel eorumdem, secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationem ad plures secundum diversas causas, ejusdem tamen speciei; sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus: unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint iidem specie: et quia plures formae ejusdem speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali; secus autem esset, si esset pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem.

Manifestum autem est, quod non una et eadem nativitate Christus est natus ex Patre ab aeterno, et ex matre ex tempore; nec nativitas est unius speciei. Unde quantum ad hoc, oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam aeternam. Sed quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona, nisi aeterna; non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quae sit in hypostasi aeterna. Omnis autem relatio quae ex tempore de de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo aeterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum, qu. 13, art. 7; et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum secundum rationem.

Et sic quantum ad aliquid, utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes secundum dualitatem nativitatum; si autem attendamus ad subjectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum aeternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio aeterna. Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione quae cointelligitur relationi maternitatis ad Christum; sicut etiam Deus dicitur Dominus relatione quae cointelligitur reali relationi qua creatura subjicitur Deo: et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter Dominus ex reali subjectione creaturae ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subjectum hujusmodi filiationis capax; quod quidem esse non potest: ipsum enim suppositum aeternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est in corp. art. Nec potest dici quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanae naturae, sicut etiam et temporalis nativitatis; quia oporteret naturam humanam aliqualiter esse subjectam filiationi, sicut est aliqualiter subjecta nativitati; cum enim Aethiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod Aethiopis dens sit albedinis subjectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia haec relatio directe respicit personam.

Ad secundum dicendum, quod filiatio aeterna non dependet a matre temporali: sed huic filiationi aeternae cointelligitur quidam respectus temporalis dependens a matre, secundum quem Christus dicitur filius matris.

Ad tertium dicendum, quod unum et ens se consequuntur, ut dicitur in 4 Metaphys. (text. 3). Et ideo sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scibili et scientia Philos. dicit in 3 Metaph. (text. 20), ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multae relationes: sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis; quae sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia ratione mater est generationis principium. Si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis (puta cum multi simul trahunt navem), in omnibus esset una et eadem relatio. Ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, inquantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus. Et sic etiam quantum ad aliquid in Christo est una tantum filiatio realis, quae respicit Patrem aeternum; est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus fuerit natus sine dolore matris.
(2-2, *qu.* 164, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit natus sine dolore matris. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundum illud Genes. 2, 17: *Quacumque die comederis ex eo, morte morieris*, ita etiam dolor partus, secundum illud Genes. 3, 16: *In dolore paries filios.* Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quod pari ratione ejus partus esse debuerit cum dolore.

2. Praeterea, finis proportionatur principio. Sed finis vitae Christi fuit cum dolore, secundum illud Isa. 53, 4: *Vere dolores nostros ipse tulit.* Ergo videtur quod etiam in ejus nativitate fuerit dolor partus.

3. Praeterea, in libro de Ortu Salvatoris narratur quod ad Christi nativitatem obstetrices occurrerunt quae videntur esse necessariae parienti propter dolorem. Ergo videtur quod B. Virgo pepererit cum dolore.

Sed contra est quod Augustinus (alius auctor) dicit in serm. de Nativit., alloquens Virginem matrem: *Nec in conceptione*, inquit, *inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore.*

Concl. Cum Christus ex clauso utero matris egressus sit, non modo dolorem beata Virgo nullum sensit in pariendo Christum, sed maxima est jucunditate affecta, cum Deum et hominem se peperisse conspexit.

Respondeo dicendum, quod dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Dictum est autem supra, qu. 28, art. 2, quod Christus est egressus ex clauso utero matris: et sic nulla violentia apertionis meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio; sed fuit ibi maxima jucunditas ex hoc quod homo Deus est natus in mundum, secundum illud Isa. 35, 2: *Germinans germinabit, sicut lilium, et exultabit laetabunda et laudans.*

Ad primum ergo dicendum, quod dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen. 3, postquam dictum est: *In dolore paries*, subditur: *Et sub viri potestate eris.* Sed, sicut dicit Augustinus (alius auctor) in serm. de Assumpt. B. Virginis, *ab hac sententia excipitur Virgo mater Dei, quae, quia sine peccati colluvione, et sine virilis admixtionis detrimento Christum suscepit, sine dolore genuit, et sine integritatis violatione, pudore virginitatis integro permansit.* Christus autem mortem suscepit spontanea voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiae, quia ipse mortis debitor non erat.

Ad secundum dicendum, quod sicut Christus moriendo destruxit mortem nostram; ita suo dolore nos a doloribus liberavit, et ideo mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideo non oportuit quod mater ejus pareret cum dolore.

Ad tertium dicendum, quod, Luc. 2, dicitur quod B. Virgo ipsum puerum, quem pepererat, pannis involvit et *posuit in praesepio.* Et ex hoc ostenditur narratio illius libri, qui est apocryphus, esse falsa. Unde Hieronymus dicit contra Helvidium (cap. 4, in fin.): *Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit: et mater, et obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, et posuit in praesepio: quae sententia apocryphorum deliramenta convincit.*

ARTICULUS VII.

Utrum Christus debuerit in Bethlehem nasci. — (*Inf.*, *qu.* 46, *art.* 10, *ad* 1; *et Matth.* 2; *et opusc.* 60, *cap.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit in Bethlehem nasci. Dicitur enim Isa. 2, 3: *De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem.* Sed Christus est vere Verbum Dei. Ergo de Jerusalem debuit prodire in mundum.

2. Praeterea, Matth. 2 dicitur scriptum esse de Christo quod *Nazarenus vocabitur*, quod sumitur ex eo quod scribitur Isa. 11, 1: *Flos de radice ejus ascendet*; Nazareth enim flos interpretatur. Sed maxime aliquis denominatur a loco suae nativitatis. Ergo videtur quod in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus et nutritus.

3. Praeterea, ad hoc Dominus natus est in mundo, ut veritatis fidem annuntiaret, secundum illud Joan. 18, 37: *In hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed hoc facilius fieri potuisset, si natus fuisset in civitate romana, quae tunc dominatum orbis habebat; unde et Paulus Romanis scribens dicit Rom. 1, 8: *Fides vestra annuntiatur in universo mundo.* Ergo videtur quod non debuerit in Bethlehem nasci.

Sed contra est quod dicitur Mich. 5, 2: *Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel.*

Concl. Cum Christus sit panis vivus, et ex semine David secundum carnem factus, merito in Bethlehem (quae domus panis interpretatur) in qua natus fuit David, nasci voluit.

Respondeo dicendum, quod Christus in Bethlehem nasci voluit, duplici ratione. Primo quidem, quia *factus est ex semine David secundum carnem*, ut dicitur Rom. 1, 3, cui etiam facta fuerat repromissio specialis de Christo; secundum illud 2 Reg. 23, 1: *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob.* Et ideo in Bethlehem, de qua natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis promissio ei facta impleta ostenderetur: et hoc designat Evangelista dicens Luc. 2: *Eo quod esset de domo et familia David.* Secundo, quia, ut Gregorius dicit (in hom. 8 in Evang., parum a princ.), *Bethlehem domus panis interpretatur. Ipse autem Christus est qui ait: Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam Jerusalem elegit, ut in ea sedem regni constitueret, et templum Dei ibi aedificaret; et sic Jerusalem elegit, ut esset civitas simul regalis et sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi et ejus regnum praecipue consummatum est in ejus passione: et ideo convenienter Bethlehem elegit nativitati, Jerusalem vero passioni. Similiter etiam per hoc hominum gloriam confutavit, qui gloriantur de hoc quod ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in quibus etiam praecipue volunt honorari. Christus autem e converso in civitate ignobili nasci voluit, et in civitate nobili pati opprobrium.

Ad secundum dicendum, quod Christus florere

voluit secundum virtuosam conversationem, non secundum carnis originem. Et ideo in civitate Nazareth educari voluit et nutriri, in Bethlehem autem voluit quasi peregre nasci: quia, ut Gregorius dicit, loc. sup. cit., *per humanitatem, quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundum potestatem, sed secundum naturam;* et etiam ut Beda dicit, cap. 5 in Luc., *in diversorio loco egebat, ut nobis multas mansiones in domo Patris sui praepararet.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in quodam serm. Ephes. conc. (qui est Theodori Ancyr., et habetur in eo conc., part. 3, cap. 9), *si maximam Romam elegisset civitatem, propter potentiam civium, mutationem orbis terrarum putarent; si filius fuisset imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed ut Divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum, pauperculam elegit matrem, et pauperiorem patriam. Elegit autem Deus infirma mundi, ut confundat fortia,* sicut dicitur 1 ad Corinth. 1, 27. Et ideo ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quae caput mundi erat, etiam caput Ecclesiae suae statuit in signum perfectae victoriae, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundum illud Isa. 26, 5: *Civitatem sublimem humiliabit . . . , et conculcabit eam pes pauperis,* scilicet Christi: *gressus egenorum,* idest, Apostolorum Petri et Pauli.

ARTICULUS VIII.

Utrum Christus fuerit tempore congruo natus.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit congruo tempore natus. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis praecepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc. 2. Ergo videtur quod non congruo tempore Christus fuerit natus.

2. Praeterea, promissiones de Christo nascituro Gentilibus non fuerant factae, secundum illud Rom. 9, 4: *Quorum sunt promissa.* Sed Christus natus est tempore quo rex alienigena dominabatur, sicut patet Matth. 2, 1: *Cum natus esset Jesus in diebus Herodis regis.* Ergo videtur quod non fuerit congruo tempore natus.

3. Praeterea, tempus praesentiae Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi; unde ipse dicit Joan. 9, 4: *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est.* Sed in aestate sunt dies longiores quam in hieme. Ergo cum natus fuerit in profundo hiemis, idest, 8 kalendas jan., videtur quod non fuerit convenienti tempore natus.

Sed contra contra est quod dicitur Galat. 4, 4: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.*

Concl. Cum Christus secundum divinae sapientiae dispositionem natus fuerit, convenientissimo etiam tempore natus dicitur.

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter Christum et alios homines, quod alii homines nascuntur subjecti necessitati temporis; Christus autem, tamquam dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem, et locum. Et quia *quae a Deo sunt ordinata sunt,* Rom. 13, 1, et convenienter disposita, consequens est quod convenientissimo tempore Christus nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo sicut mortalitatem nostram suscepit, ut nos ad vitam reduceret, ita, ut Beda dicit, cap. 5, in Luc., *eo tempore dignatus est incarnari quo mox natus censui Caesaris adscriberetur, atque ob nostri liberationem ipse servitio subderetur.* Tempore etiam illo quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxima pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, *qui est pax nostra, faciens utraque unum,* ut dicitur Ephes. 2, 14. Unde Hieronymus dicit super Isa. (sup. illud cap. 2: *Non levabit gens,* etc.), *Veteres si revolvamus historias, inveniemus usque ad vigesimum octavum annum Caesaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam; orto autem Domino, omnia bella cessaverunt,* secundum illud Isa. 2, 4: *Non levabit gens contra gentem gladium.* Congruebat etiam ut in illo tempore, quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat congregare suos in unum, ut esset *unum ovile, et unus pastor,* ut dicitur Joan. 10, 16.

Ad secundum dicendum, quod ideo Christus regis alienigenae tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Jacob dicentis Genes. penult., 10: *Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est:* quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. 2 in Op. imperf., parum a princ.), *quamdiu Judaica gens sub Judaicis regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, Prophetae mittebantur ad remedium ejus; nunc autem quando lex Dei sub potestate regis iniqui tenebatur, nascitur Christus; quia magna et desperabilis infirmitas medicum artificiosiorem quaerebat.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quaest. 53, *tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere;* ut ostenderetur quod ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc. 1, 79: *Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

QUAESTIO XXXVI.

DE MANIFESTATIONE CHRISTI NATI.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati, et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta; 2.° utrum debuerit aliquibus manifestari; 3.° quibus manifestari debuerit; 4.° utrum debuerit ipse se manifestare vel potius manifestari per alios; 5.° per quae alia manifestari debuerit; 6.° de ordine manifestationum; 7.° de stella, per quam manifestata fuit ejus ejus nativitas: 8.° de veneratione Magorum, qui per stellam Christi nativitatem cognoverunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta. — (*Inf., qu.* 59, *art.* 3, *ad* 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta

Impletio enim promissioni debet respondere. Sed de promissione adventus Christi dicitur in psal. 49, 3: *Deus manifeste veniet*: venit autem per carnis nativitatem. Ergo videtur quod ejus nativitas debuerit esse toti mundo manifesta.

2. Praeterea, 1 ad Timoth. 1, 15, dicitur: *Christus in hunc mundum venit peccatores salvos facere.* Sed hoc non fit, nisi inquantum eis gratia Christi manifestatur, secundum illud Tit. 2, 2: *Apparuit gratia Dei et salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem, et saecularia desideria, sobrie, et pie, et juste vivamus in hoc saeculo.* Ergo videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

3. Praeterea, Deus super omnia pronior est ad miserendum, secundum illud psal. 146, 9: *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in secundo adventu, quo *justitias judicabit*, veniet omnibus manifestus, secundum illud Matth. 24, 27: *Sicut fulgur exit ab Oriente, et paret usque in Occidentem, ita erit adventus Filii hominis.* Ergo multo magis primus adventus, quo natus est in mundo secundum carnem, debuit esse omnibus manifestus.

Sed contra est quod dicitur Isa. 45, 15, *Vere tu es Deus absconditus, sanctus Israel salvator*; et Isa. 53, 3: *Quasi absconditus est vultus ejus et despectus.*

Concl. Ne redemptio humana impediretur, vel fidei meritum diminueretur, vel denique humanitatis Christi veritas in dubium vocaretur, non debuit Christi nativitas communiter esse omnibus manifesta.

Respondeo dicendum, quod nativitas Christi non debuit esse communiter omnibus manifesta. Primo quidem, quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quae per crucem ejus peracta est: quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 8: *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent.* Secundo, quia hoc diminuisset meritum fidei, per quam venerat homines justificare, secundum illud Rom. 3, 22: *Justitia Dei per fidem Jesu Christi.* Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, ejus nativitas omnibus appareret, jam tolleretur ratio fidei, quae est *argumentum non apparentium*, ut dicitur Heb. 11. Tertio, quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius. Unde Augustinus dicit in epistola ad Volusianum (136, al. 101, parum ante med.): *Si nullas ex parvulo in juventutem mutaret aetates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum ullo modo suscepisse crederetur, et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit?*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad judicium, secundum quod Glossa (interl. Augustin.) ibidem exponit.

Ad secundum dicendum, quod de gratia Dei Salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non in principio nativitatis ejus, sed postea tempore procedente, postquam *operatus est salutem in medio terrae*, psal. 73, 12. Unde post passionem et resurrectionem suam dicit discipulis suis Matth. ult., 19: *Euntes, docete omnes gentes.*

Ad tertium dicendum, quod ad judicium requiritur quod auctoritas judicis cognoscatur: et propter hoc oportet quod adventus Christi ad judicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quae est per fidem, quae quidem est de non apparentibus. Et ideo primus Christi adventus debuit esse occultus.

ARTICULUS II.

Utrum nativitas Christi debuerit aliquibus manifestari.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nativitas Christi nulli debuerit manifestari: quia, ut dictum est art. praec., hoc erat congruum humanae saluti, ut primus Christi adventus esset occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundum illud 1 ad Timoth. 4, 16: *Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

2. Praeterea, ante nativitatem Christi manifestata erat B. Virgini et Joseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eamdem aliis manifestari.

3. Praeterea, nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur et detrimentum aliorum. Sed manifestata Christi nativitate, subsecuta est turbatio: dicitur enim Matth. 2, 3, quod audiens Herodes Christi nativitatem, *turbatus est, et omnis Jerosolyma cum illo;* cessit etiam hoc in detrimentum aliorum, quia ex hac occasione *Herodes occidit pueros in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra*, Matth. 2, 16. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

Sed contra est quod Christi nativitas nulli fuisset proficua, si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficuam; alioquin frustra natus fuisset. Ergo videtur quod aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

Concl. Sicut non decuit Christum resurgentem manifestum fieri omnibus, sed tantum testibus praeordinatis a Deo, ita non debuit ejus nativitas omnibus, sed quibusdam manifestari, ex quibus aliis manifestaretur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. 13, 1, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Pertinet autem ad divinae sapientiae ordinem ut Dei dona et secreta sapientiae ejus non aequaliter ad omnes, sed immediate ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur Act. 10, 40, quod *Deus dedit* Christum resurgentem *manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo.* Unde hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut fuisset in praejudicium salutis humanae, si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset, ita etiam, et si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides: tam scilicet per hoc quod aliquid est totaliter manifestum, quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur a quo possit testimonium audiri. *Fides* enim *ex auditu;* ut dicitur Rom. 10.

Ad secundum dicendum, quod Maria et Joseph instruendi erant de Christi nativitate, antequam nasceretur, quia ad eos pertinebat reverentiam exhibere proli conceptae in utero, et etiam obsequi nasciturae. Eorum autem testimonium, propter hoc quod erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificentiam Christi. Et ideo oportuit ut

aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

Ad tertium dicendum, quod ipsa turbatio subsecuta ex nativitate Christi manifestata congruebat Christi nativitati. Primo quidem, quia per hoc manifestatur caelestis Christi dignitas: unde Gregorius dicit in hom. 10 in Evang., in princ.: *Caeli rege nato, rex terrae turbatus est, quia nimirum terrena altitudo confunditur cum celsitudo caelestis aperitur.* Secundo, quia per hoc figurabatur judiciaria Christi potestas; unde Augustinus dicit in quodam serm. Epiph. (50 de Temp., aliquant., a princ.): *Quid erit tribunal judicantis, quando superbos reges cunabula terrebant infantis?* Tertio, quia per hoc figurabatur dejectio regni diaboli: quia, ut Leo papa dicit in sermone Epiphan. (implic. serm. 5, cap. 2 a princ., sed express. Auctor Oper. imperf., hom. 2, ante med.): *Non tantum Herodes in semetipso turbabatur, quantum diabolus in Herode. Herodes enim terrenum hominem aestimabat, sed diabolus Deum cognoscebat; et uterque regni sui successorem timebat, diabolus caelestem, sed Herodes terrenum;* superflue tamen, quia Christus non venerat regnum in terra habere. Unde Leo papa dicit (serm. 4 de Epiph. cap. 2, ad fin.), Herodi loquens: *Non capit Christum regia tua; nec mundi Dominus potestatis tuae sceptri est contentus angustiis.* Quod autem Judaei turbabantur, qui tamen magis gaudere debuerant, aut hoc est, quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit (hom. 2 in Op. imperf., ante med.), *de adventu justi non poterant gaudere iniqui,* aut volentes favere Herodi, quem timebant: populus enim plus justo favet eis quos crudeles sustinet. Quod autem pueri ab Herode sunt interfecti, non cessit in eorum detrimentum, sed in eorum profectum: dicit enim Augustinus in serm. quodam de Epiph. (qui est 66 de Diversis, cap. 3, in fin.): *Absit ut ad liberandos homines Christus veniens de illorum praemio qui pro eo interficerentur, nihil egerit, qui pendens in ligno pro eis a quibus interficiebatur oravit.*

ARTICULUS III.

Utrum sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. Dominus enim Matth. 10, 5, mandavit discipulis: *In viam gentium ne abieritis:* ut scilicet prius manifestaretur Judaeis quam Gentilibus. Ergo videtur quod multo minus a principio fuerit revelanda Christi nativitas Gentilibus, qui ab Oriente venerant, ut habetur Matth. 2.

2. Praeterea, manifestatio divinae veritatis praecipue debet fieri ad Dei amicos, secundum illud Job 36, 33: *Annuntiat de eo amico suo.* Sed Magi videntur esse Dei inimici: dicitur enim Levit. 19, 31: *Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini.* Non ergo debuit Christi nativitas magis manifestari.

3. Praeterea, Christus venerat totum mundum a potestate diaboli liberare: unde dicitur Malach. 1, 2: *Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus.* Non ergo solum in Oriente positis debuit manifestari, sed etiam ubique terrarum debuit aliquibus manifestari.

4. Praeterea, omnia sacramenta veteris legis erant Christi figura. Sed sacramenta veteris legis dispensabantur per ministerium sacerdotum legalium. Ergo videtur quod magis debuerit Christi nativitas manifestari sacerdotibus in templo quam pastoribus in agro.

5. Praeterea, Christus ex virgine matre natus est, et aetate parvulus erat. Convenientius igitur videtur fuisse quod Christus manifestaretur juvenibus et virginibus quam senibus et conjugatis, vel viduis, sicut Simeoni et Annae.

Sed contra est quod dicitur Joan. 13, 18: *Ego scio quos elegerim.* Quae autem fiunt secundum Dei sapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter sunt electi illi quibus est manifestata Christi nativitas.

Concl. Cum salus per Christum futura, ad hominum omnium diversitatem pertineret, congruit omnibus hominum conditionibus ejus nativitatem manifestari, scilicet Magis, Simeoni, et Annae ac Pastoribus.

Respondeo dicendum, quod salus quae erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat, quia, sicut dicitur Coloss. 3, 2: *In Christo Jesu non est masculus et femina, gentilis et Judaeus, servus et liber;* et sic de aliis hujusmodi. Et ut hoc in ipsa Christi nativitate praefiguraretur, omnibus conditionibus hominum est manifestatus, quia, ut Augustinus dicit in sermone de Epiphania (32 de Tempore, cap. 1, ad fin.), *pastores fuerunt Israelitae, Magi gentiles, illi prope, isti longe; utrique tamen ad angularem lapidem concurrerunt.* Fuit etiam inter eos alia diversitas; nam Magi fuerunt sapientes et potentes; pastores autem simplices et viles. Manifestatus autem est justis, scilicet Simeoni et Annae, et peccatoribus, scilicet Magis. Manifestatus est etiam et viris et mulieribus, scilicet Simeoni et Annae, ut per hoc ostenderetur nullam conditionem hominum excludi a Christi salute.

Ad primum ergo dicendum, quod illa manifestatio nativitatis Christi fuit quaedam praelibatio plenae manifestationis, quae erat futura: et sicut in secunda manifestatione primo annuntiata est gratia Christi per Christum et ejus Apostolos Judaeis, et postea Gentilibus; ita ad Christum primo pervenerunt pastores, qui erant primitiae Judaeorum tamquam prope existentes, et postea venerunt Magi a remotis, *qui fuerunt primitiae gentium,* ut Augustinus dicit (serm. 30 de Temp., circa princ.).

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in sermone de Epiph., ibid., sub fin.), *sicut praevalet imperitia in rusticitate pastorum, ita praevalet impietas in sacrilegiis magorum; utrosque tamen sibi lapis ille angularis applicuit, quippe qui venit stulta eligere, ut confunderet sapientes, et non vocare justos, sed peccatores; ut nullus magnus superbiret, nullus infirmus desperaret.*

Quidam tamen dicunt quod isti Magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldaeos Magi vocantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit (hom. 2 in Op. imperf., aliquant. a princ.), *Ab Oriente venerunt Magi, quia unde dies nascitur, inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum;* vel quia omnes qui ad Christum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt. Unde dicitur Zach. 6, 12: *Ecce vir: Oriens nomen ejus.* Dicuntur autem ab Oriente ad litteram venisse, vel

quia de ultimis Orientis partibus venerunt, secundum quosdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Judaeae venerunt, quae tamen sunt regioni Judaeorum ad Orientem. Credibile tamen est etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse; sicut Romae fluxit oleum, et in Hispania apparuerunt tres soles paulatim in unum coeuntes (Euseb. in Chron., et Innocentius III, sermone de Nativ.).

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (habetur in Cat. aur. S. Thom., sup. cap. 2 Luc.), *Angelus manifestans Christi nativitatem non ivit Hierosolymam, non requisivit Scribas et Pharisaeos: erant enim corrupti, et prae invidia cruciabantur; sed pastores erant sinceri, antiquam conversationem Patriarcharum et Moysi colentes.* Per hos etiam pastores significabantur Doctores Ecclesiae, quibus Christi mysteria revelantur, quae latebant Judaeos.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit, super illud Luc. 2: *Et ecce homo erat*, etc., *generatio Domini non solum a juvenibus, sed etiam a senioribus et justis accipere debuit testimonium;* quorum etiam testimonio propter justitiam magis credebatur.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit. Causa enim quae est per se, semper est potior ea quae est per aliud, ut dicitur in 8 Physic. (text. 39). Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, puta pastoribus per angelos, et Magis per stellam. Ergo multo magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

2. Praeterea, Eccli. 20, 32 dicitur: *Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Sed Christus a principio suae conceptionis plene habuit sapientiae et gratiae thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestasset per opera et verba, fuisset frustra ei data sapientia et gratia: quod est inconveniens, quia Deus et natura nihil frustra faciunt, ut dicitur in 1 de Caelo (text. 32, et 2, text. 59).

3. Praeterea, in lib. de Infantia Salvatoris legitur quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit; et ita videtur quod suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

Sed contra est quod Leo Papa dicit (serm. 4, de Epiphan., cap. 3, ad fin.), quod *Magi invenerunt et adoraverunt puerum Jesum, in nullo ab humanae infantiae generalitate dissimilem.* Sed alii infantes non seipsos manifestant. Ergo neque decuit quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

Concl. Decuit Christum non per seipsum, sed per alias creaturas nativitatem suam manifestaret, ne Fidei propagandae derogaretur.

Respondeo dicendum, quod nativitas Christi ad humanam salutem ordinabatur, quae quidem est per fidem; fides autem salutaris divinitatem et humanitatem Christi confitetur. Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi, ut demonstratio divinitatis ejus fidei humanitatis ipsius non praejudicaret. Hoc autem factum est dum Christus in seipso nativitatem similem infirmitati humanae exhibuit, et tamen per Dei creaturas Divinitatis virtutem in se monstravit. Et ideo Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

Ad primum ergo dicendum, quod in via generationis et motus oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et ideo Christus prius manifestatus est per alias creaturas, et postea manifestavit se per seipsum manifestatione divina.

Ad secundum dicendum, quod, licet sapientia abscondita sit inutilis, non tamen ad sapientiam pertinet ut quolibet tempore manifestet seipsam, sed tempore congruo. Dicitur enim Eccli. 20, 6: *Est tacens, non habens sensum loquelae, et est tacens sciens tempus* (1) *apti temporis.* Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsum tempore congruo manifestavit; et hoc ipsum quod tempore congruo abscondebatur, est sapientiae indicium.

Ad tertium dicendum, quod liber ille de Infantia Salvatoris est apocryphus. Et Chrysostomus dicit (super Joan., hom. 20, ante med.), quod Christus non fecit miracula, antequam aquam convertit in vinum, secundum illud quod dicitur Joan. 2: *Hoc fecit initium signorum Jesus. Si* enim *secundum primam aetatem miracula fecisset, non indiguissent Israelitae alio manifestante eum,* cum tamen Joannes Baptista dicat Joan. 1, 31: *Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aqua baptizans. Decenter autem non incepit facere signa in prima aetate; existimassent enim phantasma esse incarnationem: et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent livore liquefacti.*

ARTICULUS V.

Utrum nativitas Christi debuerit per angelos et stellam manifestari.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerit manifestari per angelos Christi nativitas. Angeli enim sunt spirituales substantiae, secundum illud psal. 103, 4: *Qui facit angelos suos spiritus.* Sed Christi nativitas erat secundum carnem, non autem secundum spiritualem ejus substantiam. Ergo non debuit per angelos manifestari.

2. Praeterea, major est affinitas justorum ad angelos quam ad quoscumque alios, secundum illud psal. 33, 8: *Immittet angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos.* Sed justis, scilicet Simeoni et Annae, non est manifestata Christi nativitas per angelos. Ergo nec pastoribus per angelos manifestari debuit.

3. Praeterea, videtur quod nec Magis debuerit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio, quantum ad illos qui aestimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus auferendae. Non ergo fuit conveniens quod per stellam Christi nativitas manifestaretur.

4. Praeterea, signum oportet esse certum, ad hoc quod per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

(1) Ita omnes edit. S. Thomae cum Mss. An primi amanuensis sphalma fuit? Vulgata, *tempus aptum*, ut hic quoque legendum videtur.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

Concl. Cum manifestatio per signa familiaria fieri debuerit, convenienter Christi nativitas justis per inspirationem, pastoribus, quia Judaei erant, per angelos, et Magis utpote in corporum caelestium contemplatione assuetis, per stellam manifestata est.

Respondeo dicendum, quod sicut manifestatio syllogistica fit per ea quae sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum, ita manifestatio quae fit per signa, debet fieri per ea quae sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem quod viris justis est familiare et consuetum interiori Spiritus sancti instinctu edoceri, absque signorum sensibilium demonstratione, scilicet per spiritum prophetiae. Alii vero corporalibus rebus dediti per sensibilia ad intelligibilia adducuntur. Judaei autem consueti erant divina responsa per angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundum illud Act. 7, 53: *Accepistis legem in dispositione angelorum.* Gentiles vero, et maxime astrologi consueti sunt stellarum cursus inspicere. Et ideo justis, scilicet Simeoni et Annae, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum Spiritus sancti, secundum illud Luc. 2, 26: *Responsum accepit a Spiritu sancto, non visurum se mortem, nisi prius videret Christum Domini.* Pastoribus autem et Magis tamquam rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per visibiles apparitiones. Et quia nativitas non erat pure terrena, sed quodammodo caelestis, ideo per signa caelestia utrisque Christi nativitas revelatur. Ut enim Augustinus dicit in serm. de Epiph. (aequivalenter serm. 66 de Diversis, circ. princ.), *caelos angeli habitant et sidera ornant; utrisque ergo caeli enarrant gloriam Dei.* Rationabiliter autem pastoribus, tamquam Judaeis, apud quos frequenter factae sunt apparitiones angelorum, revelata est nativitas Christi per angelos; Magis autem assuetis in consideratione caelestium corporum manifestata est per signum stellae: quia ut Chrysostomus dicit (hom. 6 in Matth., aliquant. ante med.), *per consueta eos Dominus vocare voluit eis condescendens.* Est autem alia ratio: quia, ut Gregorius dicit (hom. 10 in Evang., circa princ.), *Judaeis tanquam ratione utentibus rationale animal, idest angelus, praedicare debuit; Gentiles vero, quia uti ratione nesciebant ad cognoscendum Dominum, non per vocem, sed per signa perducuntur: et sicut dominum jam loquentem annuntiaverunt Gentilibus praedicatores loquentes, ita eum nondum loquentem elementa muta praedicaverunt.* Est etiam et alia ratio; quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit (in serm. Epiphan.), *Abrahae innumerabilis fuerat promissa successio, non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda*; et ideo stellarum multitudini est comparata, ut caelestis progenies speraretur. Et ideo Gentiles in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur, ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahae.

Ad primum ergo dicendum, quod illud manifestatione indiget quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem ejus qui nascebatur, erat manifesta, sed Divinitas erat occulta. Et ideo convenienter manifestata est illa nativitas per angelos, qui sunt Dei ministri: unde et cum claritate angelus apparuit, ut ostenderetur quod ille qui nascebatur, erat splendor paternae gloriae.

Ad secundum dicendum, quod justi non indigebant visibili apparitione angelorum; sed eis sufficiebat interior instinctus Spiritus sancti, propter eorum perfectionem.

Ad tertium dicendum, quod stella nativitatem Christi manifestans omnem occasionem erroris subtraxit. Ut enim Augustinus dicit contra Faustum (lib. 2, cap. 5, a med.), *nulli astrologi ita constituerunt nascentium hominum fata sub stellis, ut aliquam stellarum, homine aliquo nato, circuitus sui ordinem reliquisse, et ad eum qui natus est, perrexisse assererent*, sicut accidit circa stellam quae demonstravit nativitatem Christi. Et ideo per hoc non confirmatur error eorum, *qui sortem nascentium hominum astrorum ordini colligari arbitrantur, non autem credunt astrorum ordinem ad hominis nativitatem posse mutari.* Similiter etiam, ut Chrysostomus dicit (hom. 6 in Matth., parum a princ.), *non est hoc astronomiae opus, a stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis futura praedicere.* Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut hinc sumentes initium, a stellarum motu futura cognoscerent, sed potius e converso.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus (alius auctor) refert (hom. 2 in Op. imperf., in princ. et med.), in quibusdam scripturis apocryphis legitur quod *quaedam gens in extremo Orientis juxta Oceanum, scripturam quamdam habebat ex nomine Seth, de apparitura hac stella ex muneribus hujusmodi offerendis: quae gens diligenter observabat hujus stellae exortum, positis exploratoribus duodecim, qui certis temporibus de nocte ascendebant in montem, in quo postmodum eam viderunt habentem in se quasi parvuli formam, et super se similitudinem crucis.*

Vel dicendum, quod, sicut dicitur in libro de Quaestionibus vet. et novi Testamenti, quaest. 63, *Magi illi traditionem Balaam sequebantur, qui dixit: Orietur stella ex Jacob. Unde videntes stellam extra ordinem mundi, hanc esse intellexerunt, quam Balaam futuram indicem regis Judaeorum prophetaverat.*

Vel dicendum, sicut Augustinus (alius auctor) dicit (in sermone de Epiphania), quod ab angelis aliqua admonitione revelationis audierunt Magi quod stella Christum natum significaret, et probabile videtur quod a bonis, quando in Christo adorando salus eorum jam quaerebatur. Vel, sicut Leo Papa dicit in sermone de Epiphania (4 ejusd. festiv., cap. 3, ante med.), *praeter illam speciem quae corporeum indicavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit: quod ad illuminationem fidei pertinebat.*

ARTICULUS VI.

Utrum nativitas Christi ordine convenienti fuerit manifestata.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienti ordine Christi nativitas fuerit manifestata. Illis enim debuit primo manifestari Christi nativitas qui Christo propinquiores fuerunt, et qui magis Christum desiderabant, secundum illud Sap. 6, 14: *Praeoccupat* eos *qui se concupiscunt, ut se priorem illis ostendat.* Sed justi propinquissimi erant

Christo per fidem, et maxime ejus adventum desiderabant: unde dicitur Luc. 2, 25, de Simeone, quod *erat homo justus et timoratus, expectans redemptionem Israel.* Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas Simeoni quam pastoribus vel Magis.

2. Praeterea, secundum Augustinum Magi fuerunt primitiae gentium Christo crediturarum. Sed primo plenitudo gentium intrat ad fidem, et postmodum omnis Israel salvus fiet, ut dicitur Rom. 11. Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas Magis quam pastoribus.

3. Praeterea, Matth. 2, 16, dicitur quod *Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethelem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu, et infra, secundum tempus quod exquisierat a Magis*; et sic videtur quod per duos annos post Christi nativitatem Magi ad Christum pervenerint. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit gentilibus Christi nativitas manifestata.

Sed contra est quod dicitur Dan. 2, 21: *Ipse mutat tempora et aetates;* et ita tempus manifestationis nativitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

Concl. Convenientissimo fuit manifestata ordine Salvatoris nostri nativitas, ut ipso die nativitatis Pastoribus, decimotertio vero die Magis, quadragesimo vero Simeoni et Annae manifestaretur.

Respondeo dicendum, quod Christi nativitas primo quidem manifestata est pastoribus ipso die nativitatis Christi: ut enim dicitur Luc. 2, 8: *Pastores erant in regione eadem vigilantes, et custodientes vigilias noctis super gregem suum; et ut discesserunt ab eis angeli in caelum, loquebantur ad invicem: Transeamus usque Bethlehem: et venerunt festinantes.* Secundo autem Magi pervenerunt ad Christum tertia decima die nativitatis ejus, quo die festum Epiphaniae celebratur. Si enim, revoluto anno vel etiam duobus annis venissent, non invenissent eum in Bethlehem, cum scriptum sit Luc. 2, 39, quod *postquam perfecerunt omnia secundum legem Domini offerentes,* scilicet puerum Jesum in templum, *reversi sunt in Galilaeam in civitatem suam Nazareth.* Tertio autem manifestata est justis in templo quadragesimo die a nativitate Christi, ut habetur Luc. 2. Et hujus ordinis ratio est, quia per pastores significantur Apostoli et alii credentes ex Judaeis, quibus primo manifestata est fides Christi, inter quos *non* fuerunt *multi potentes nec multi nobiles,* ut dicitur 1 ad Corinth. 1. Secundo autem fides Christi pervenit ad plenitudinem gentium quae est praefigurata per Magos. Tertio autem, pervenit ad plenitudinem Judaeorum, quae est praefigurata per justos: unde et in templo Judaeorum est eis Christus manifestatus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut apostolus dicit Rom. 9, 31, *Israel sectando legem justitiae, in legem justitiae non pervenit.* Sed Gentiles qui non quaerebant justitiam, Judaeos communiter in justitia fidei praevenerunt: et in ejus figuram Simeon, *qui expectabat consolationem Israel,* ultimo Christum natum cognovit, et praecesserunt eum Magi et pastores, qui Christi nativitatem non ita sollicite expectabant.

Ad secundum dicendum, quod licet plenitudo gentium prius intraverit ad fidem quam plenitudo Judaeorum, tamen primitiae Judaeorum praevenerunt in fide primitias gentium, et ideo pastoribus prius manifestata est Christi nativitas quam Magis.

Ad tertium dicendum, quod de apparitione stellae quae apparuit Magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim (alius auctor, super Matth. hom. 2 in Op. imperf., aliquant. a princ.), et Augustinus (in serm. Epiphan. 7, ante med.), dicunt quod stella Magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem: et tunc praemeditantes, et se ad iter praeparantes, a remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum tertia decima die a sua nativitate. Unde et Herodes statim post recessum Magorum videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros *a bimatu et infra,* dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a Magis audierat. Alii vero dicunt stellam apparuisse primo, cum Christus natus est; et statim Magi, visa stella, iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregerunt, partim quidem adjuti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate: et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cujus doctrinae sectatores fuerunt. Dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad orientalem partem terrae Judaeorum. Et secundum hoc Herodes non statim recedentibus Magis, sed post biennium pueros interfecit; vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel aliquorum periculorum terroribus agitatus, a cura interficiendi puerum interim destitisse; vel quia potuit credere *Magos fallacis stellae visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire,* ut Augustinus dicit (in lib. 2 de Consensu Evangel., cap. 11, ad fin.). Ideo autem non solum bimos pueros interfecit, sed etiam infra, quia ut Augustinus dicit in quodam serm. Innocentium (habetur in Gloss. ord., sup. illud Matth. 2: *A bimatu,* etc.), *timebat ne puer, cui sidera famulantur, speciem suam paulo supra aetatem vel infra transformaret.*

ARTICULUS VII.

Utrum stella quae Magis apparuit, fuerit una de caelestibus stellis. — (*Opusc.* 10, *cap.* 7, *et Matth.* 2, *lect.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod stella quae Magis apparuit, fuerit una de caelestibus stellis. Dicit enim Augustinus in quodam sermone Epiph. (implic. variis in locis serm.); *Dum pendet ad ubera, et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de caelo sidus effulsit.* Fuit igitur stella caelestis, quae Magis apparuit.

2. Praeterea, Augustinus dicit in sermone quodam Epiph., ut sup.: *Pastoribus angeli, Magis stella Christum demonstrat; utrisque loquitur lingua caelorum, quia lingua cessavit Prophetarum.* Sed angeli pastoribus apparentes fuerunt vere de caelestibus angelis. Ergo et stella Magis apparens fuit vere de caelestibus stellis.

3. Praeterea, stellae quae non sunt in caelo, sed in aere, dicuntur stellae cometae, quae non apparent in nativitatibus regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella designabat regis nativitatem: unde Magi dicunt Matth. 2, 2: *Ubi est qui natus est Rex Judaeorum? vidimus enim stellam ejus in Oriente.* Ergo videtur quod fuerit una de caelestibus stellis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. 2 contra Faustum, cap. 5, a med.): *Non ex illis e-*

rat haec stellis quae ab initio creaturae itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt; sed novo Virginis partu novum sidus apparuit.

Concl. Cum haec stella, quae Magos ad Christum natum perduxit, in aere terrae vicino, nocte dieque appareas a Septentrione in meridiem praeter morem aliarum stellarum mota fuerit, consonum rationi esse videtur, non fuisse unam caelestium stellarum, sed ad hoc a Deo, de novo creatam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (sup. Matth. hom. 6, aliquant. a princ.), quod *illa stella quae Magis apparuit, non fuerit una caelestium stellarum, multipliciter manifestum est.* Primo quidem, quia nulla alia stellarum hoc via incedit; haec enim stella ferebatur a septentrione in meridiem; ita enim Judaea jacet ad Persidem, unde Magi venerunt. Secundo, apparet hoc ex tempore; non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die, quod non est virtutis stellae, sed nec etiam lunae. Tertio, quia quandoque apparebat, et quandoque occultabatur: cum enim intraverunt Hierosolymam, occultavit seipsam; deinde ubi Herodem reliquerunt, seipsam monstravit. Quarto, quia non habebat continuum motum: sed cum oportebat ire Magos, ibat, cum oportebat stare, stabat; sicut et de columna nubis erat in deserto. Quinto, quia non sursum manens partum Virginis demonstrabat, sed deorsum descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth. 2, 9, quod *stella, quam viderant Magi in Oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer.* Ex quo patet quod verbum Magorum dicentium: *Vidimus stellam ejus in Oriente,* non est sic intelligendum quasi ipsis in Oriente positis stella apparuerit existens in terra Juda; sed quia viderunt eam in Oriente existentem, et praecessit eos usque in Judaeam; quamvis hoc a quibusdam sub dubio relinquatur. Non autem potuisset distincte domum demonstrare, nisi esset terrae vicina: et sicut ipse dicit, loc. cit., *hoc non videtur proprium esse stellae, sed virtutis rationalis cujusdam.* Unde videtur haec stella virtutis invisibilis fuisse in talem apparentiam transformata.

Unde quidam dicunt quod sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbae, ita apparuit Magis in specie stellae.

Alii vero dicunt quod angelus qui apparuit pastoribus in humana specie, apparuit Magis in specie stellae. Probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in caelo, sed in aere vicino terrae, quae secundum divinam voluntatem movebatur. Unde Leo Papa dicit in serm. Epiph. (qui est 1 ejusdem festi, cap. 1, ad fin.): *Tribus Magis in regione Orientis stella novae claritatis apparuit, quae illustrior caeteris pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos animosque converteret; ut confestim adverteretur non esse otiosum quod tam insolitum videbatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod caelum in sacra Scriptura quandoque dicitur aer, secundum illud psalmi 8, 9: *Volucres caeli et pisces maris.*

Ad secundum dicendum, quod ipsi angeli caelestes ex suo officio habent, ut ad nos descendant in ministerium missi; sed stellae caelestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod sicut stella illa non est secuta motum stellarum caelestium, ita nec etiam stellarum cometarum, quae nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omnino aberat significatio cometarum; quia caeleste regnum Christi *comminuit et consumit universa regna terrae, et' ipsum stabit in aeternum,* ut dicitur Dan. 2, 44.

ARTICULUS VIII.

Utrum Magi convenienter ad Christum adorandum venerint.

Ad octavum sic proceditur. 1 Videtur quod Magi non convenienter ad Christum adorandum venerint. Unicuique enim regi reverentia debetur a suis subjectis. Magi autem non erant de regno Judaeorum. Ergo cum ex visione stellae cognoverunt natum esse Regem Judaeorum, videtur quod inconvenienter venerint ad eum adorandum.

2. Praeterea, stultum est, vivente rege aliquo, extraneum regem annuntiare. Sed in regno Judaeae regnabat Herodes. Ergo stulte fecerunt Magi, alterius regis nativitatem annuntiantes.

3. Praeterea, certius est caeleste indicium quam indicium humanum. Sed Magi ducatu caelestis indicii ab Oriente venerant in Judaeam. Stulte ergo egerunt, praeter ducatum stellae humanum indicium requirendo, dicentes: *Ubi est qui natus est Rex Judaeorum?* Matth. 2, 2.

4. Praeterea, munerum oblatio et adorationis reverentia non debetur nisi regibus jam regnantibus. Sed Magi non invenerunt Christum regia dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera et reverentiam regiam exhibuerunt.

Sed contra est quod dicitur Isa. 60, 3: *Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui.* Sed qui divino lumine ducuntur, non errant. Ergo Magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

Concl. Credendum est, Magos a Spiritu sancto inspiratos, sapienter ad adorandum Christum natum venisse.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 3 huj. quaest. ad 1, Magi sunt primitiae gentium in Christum credentium; in quibus apparuit, sicut in quodam praesagio, fides et devotio gentium venientium a remotis, ad Christum. Et ideo sicut devotio et fides gentium est absque errore per inspirationem Spiritus sancti, ita etiam credendum est Magos a Spiritu sancto inspiratos sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in serm. Epiphaniae, serm. 2, *cum multi reges Judaeorum nati fuissent atque defuncti, nullum eorum Magi adorandum quaesierunt Non itaque regi Judaeorum, quales illic esse solebant, hunc tam magnum honorem longinqui, alienigenae, et ab eodem regno prorsus extranei, a se deberi arbitrabantur; sed talem natum esse didicerunt, in quo adorando se salutem, quae secundum Deum est, consecuturos minime dubitarent.*

Ad secundum dicendum, quod per illam annuntiationem Magorum praesignabatur constantia gentium Christum usque ad mortem confitentium: unde Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. 2, in Op. imperf., parum a princ.), quod *dum considerabant Regem futurum, non timebant regem praesentem; adhuc non viderant Christum, et jam parati erant pro eo mori.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in sermone Epiphaniae, ut sup., *stella quae*

Magos perduxit ad locum, ubi erat cum matre Virgine Deus infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem Bethlehem, in qua natus est Christus; sed tamen subtraxit se donec de civitate, in qua Christus nasceretur, etiam Judaei testimonium perhiberent; ut sic geminato testimonio confirmati, sicut Leo papa dicit, serm. 4 de Epiph. (cap. 2 ante med.), ardentiori *(1) fide expeterent, quem et stellae claritas et prophetiae manifestabat auctoritas.* Et ita *ipsi annuntiant Judaeis Christi nativitatem, et interrogant locum, credunt, et quaerunt, tamquam significantes eos, qui ambulant per fidem, et desiderant speciem,* ut Augustinus dicit in sermone Epiphaniae, ut supra. Judaei autem indicantes eis locum nativitatis Christi, *similes facti sunt fabris arcae Noe, qui aliis, ubi evaderent, praestiterunt; et ipsi diluvio perierunt. Audierunt et abierunt inquisitores, dixerunt et remanserunt doctores similes lapidibus milliariis, qui viam ostendunt, nec ambulant.* Divino etiam nutu factum est, ut, aspectu stellae subtracto, Magi humano sensu in Jerusalem irent, quaerentes in civitate regia Regem natum, ut in Jerusalem primo Christi nativitas publice anuntiaretur, secundum illud Isa. 2, 3: *De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem;* et ut etiam studio Magorum de longe venientium damnaretur Judaeorum pigritia prope existentium.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. 2, in Op. imperf., aliquant. a princ.), *si Magi terrenum regem quaerentes sic invenissent, fuissent confusi quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent: unde nec adorassent, nec munera obtulissent. Nunc autem quia caelestem regem quaerebant, etsi nihil regalis excellentiae in eo viderent, tamen solius stellae testimonio contenti, eum adoraverunt. Vident enim hominem, et agnoscunt Deum, et offerunt munera dignitati Christi congruentia; aurum quidem quasi regi magno; thus, quod in Dei sacrificio ponitur, immolatur ut Deo: myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, praebetur tamquam pro salute omnium morituro.* In quo etiam, ut Gregorius dicit (hom. 10 in Evang., vers. fin.), instruimur, *ut nato regi aurum,* per quod significatur sapientia, *offeramus in conspectu ejus sapientiae lumine splendentes: thus autem,* per quod exprimitur orationis devotio, *offerimus Deo, si per orationum studia Deo suave aliquid redolere valeamus; myrrham autem,* quae significat mortificationem carnis, *offerimus, si carnis vitia per abstinentiam mortificemus.*

QUAESTIO XXXVII.

DE LEGALIBUS CIRCA PUERUM JESUM OBSERVATIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quaedam professio legis observandae, secundum illud Galat. 5, 3: *Testificor omnis homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae,* simul cum hoc quaerendum est de aliis legalibus circa puerum Jesum observatis.

Unde quaeruntur quatuor: 1.° De ejus circumcisione; 2.° de nominis impositione; 3.° de ejus oblatione; 4.° de matris purgatione.

(1) Ita cum Mss. Camer., Alcan. aliisque edit. passim, Leonis textui concinentes. Al., *attentiori.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus debuerit circumcidi. — (*Inf., quaest.* 40, *art.* 4, *corp.; et* 4, *dist.* 1. *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3; *et opusc.* 60, *cap.* 5 .)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit circumcidi. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abrahae praecepta in signum foederis, quod erat de semine nascituro, ut patet Gen. 17. Hoc autem foedus fuit in Christi nativitate completum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

2. Praeterea, omnis Christi actio, nostra est instructio; unde dicitur Joan. 13, 15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Sed nos non debemus circumcidi, secundum illud Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.* Ergo videtur quod nec Christus debuerit circumcidi.

3. Praeterea, circumcisio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex supra dictis patet quaest. 15, art. 1 et 2. Ergo Christus non debuit circumcidi.

Sed contra est quod dicitur Luc. 2, 21: *Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer.*

Concl. Debuit Christus tamquam Filius Abrahae circumcidi, ut legis onus liberaret, et carnis suae veritatem comprobaret.

Respondeo dicendum, quod pluribus de causis Christus debuit circumcidi. Primo quidem ut ostendat veritatem carnis humanae contra Manichaeum, qui dixit eum habuisse corpus phantasticum; et contra Apollinarium, qui dixit corpus Christi esse divinitati consubstantiale; et contra Valentinum, qui dicit Christum de caelo corpus attulisse. Secundo, ut approbaret circumcisionem, quam olim Deus instituerat. Tertio, ut comprobaret se esse de genere Abrahae, qui circumcisionis mandatum acceperat in signum fidei, quam de ipso habuerat. Quarto, ut Judaeis excusationem tolleret, ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quinto, ut obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo: unde et octava die circumcisus est, sicut in lege erat praeceptum. Sexto, ut quia in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium, quo caro peccati consueverat mundari, non respueret. Septimo, ut legis onus in se sustinens, alios a legis onere liberaret, secundum illud Gal. 4, 4: *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret.*

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio per remotionem carnalis pelliculae in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustae generationis, a qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi; ideo veritas hujus figurae non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in ejus passione, ante quam circumcisio suam virtutem (1) et statum habebat, et ideo decuit Christum ante suam passionem, tamquam filium Abrahae, circumcidi.

Ad secundum, dicendum, quod Christum circumcisionem suscepit eo tempore quo erat sub praecepto. Et ideo ejus actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quae sunt nostro tempore in praecepto, quia *unicuique negotio est tempus et opportunitas,* ut dicitur Eccles. 8, 6.

(1) Al., *veritatem.*

Et praeterea, ut Origenes dicit (hom. 14 in Luc. in princ.), *sicut mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum: et ideo carnali circumcisione non indigemus.* Et hoc est quod Apostolus dicit Coloss. 2, 2: *In quo*, scilicet Christo, *circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quae est effectus peccati, nullum in se habens peccatum, ut nos a morte liberaret, et spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam et circumcisionem, quae est remedium originalis peccati, suscepit, absque hoc quod haberet originale peccatum, ut nos a legis jugo liberaret, et ut in nobis spiritualem circumcisionem efficeret, ut scilicet suscipiendo figuram, impleret veritatem.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter fuerit Christo nomen impositum.
(Opusc. 60, cap. 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerit Christo nomen impositum. Veritas enim evangelica debet praenuntiationi propheticae respondere. Sed prophetae aliud nomen de Christo praenuntiaverunt: dicitur enim Isa. 7, 14: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel;* et cap. 8, 3: *Voca nomen ejus: Accelera, spolia detrahe, festina praedari*; et cap. 9, 6: *Vocabitur nomen ejus: Admirabilis, Consiliarius, Deus fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis;* et Zach. 6, 12 dicitur: *Ecce vir*; *Oriens nomen ejus.* Ergo inconvenienter vocatum est nomen ejus Jesus.

2. Praeterea, Isa. 62, 2, dicitur: *Vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominavit.* Sed hoc nomen *Jesus* non est nomen novum, sed pluribus fuit in veteri testamento impositum, ut patet etiam ex ipsa genealogia Christi, Luc. 3. Ergo videtur quod inconvenienter vocatum est nomen ejus Jesus.

3. Praeterea, hoc nomen *Jesus* salutem significat, ut patet per id quod dicitur Matth. 1, 21: *Pariet* (1) *filium, et vocabis nomen ejus Jesum : ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Sed salus per Christum non est facta solum in circumcisione, sed etiam in praeputio, ut patet per Apostolum, Rom. 4. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in sua circumcisione.

Sed contra est auctoritas Scripturae, in qua dicitur Luc. 2, 21, quod *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen ejus Jesus.*

Concl. Cum Christo hoc divinae gratiae munus collatum fuerit, ut omnium salvator esset, convenienter ei nomen Jesus ab Angelo impositum fuit.

Respondeo dicendum quod nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum, quia, ut dicitur 4 Metaph., text. 28, *ratio quam significat nomen, est definitio*, quae designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate ejus cui nomen imponitur; vel a tempore, sicut imponuntur nomina aliquorum sanctorum his qui in eorum festis nascuntur; vel a cognatione, sicut cum filio imponitur nomen patris vel alicujus de cognatione ejus; sicut propinqui Joannis Baptistae volebant eum vocare nomine patris sui Zachariam, non autem Joannem, *quia nullus erat in cognatione ejus, qui vocaretur hoc nomine*, ut dicitur Luc. 1, 61: vel etiam ab eventu, sicut Joseph vocavit primogenitum suum Manassem, dicens: *Oblivisci fecit me Deus omnium laborum meorum*, Genes. 41, 51: vel etiam ex aliqua qualitate ejus cui nomen imponitur; sicut Genes. 25, dicitur quod quia *qui primus egressus est de utero matris, rufus erat, et totus in morem pellis hispidus, vocatum est nomen ejus Esau,* quod interpretatur rubeus. Nomina autem quae imponuntur aliquibus divinitus, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitus datum, sicut Gen. 17, 5, dictum est Abrahae: *Appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te.* Et Matth. 16, 18, dictum est Petro: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.*

Quia igitur Christo hoc munus gratiae collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen ejus Jesus, idest, *Salvator,* angelo hoc nomen praenuntiante, non solum matri, sed etiam Joseph, qui erat futurus ejus nutritius.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen *Jesus*, quod est significativum salutis. Nam in hoc quod dicitur *Emmanuel,* quod interpretatur, *Nobiscum Deus,* designatur causa salutis, quae est unio divinae et humanae naturae in persona Filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum, quasi particeps nostrae naturae. Per hoc autem quod dicitur: *Voca nomen ejus: Accelera, spolia detrahe*, etc., designatur a quo nos salvavit, quia a diabolo, cujus spolia abstulit, secundum illud Coloss. 2, 15: *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* In hoc autem quod dicitur: *Vocabitur nomen ejus Admirabilis*, etc., designatur via et terminus nostrae salutis, inquantum scilicet admirabili Divinitatis consilio et virtute ad hereditatem futuri saeculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei sub ipso principe Deo. Quod vero dicitur: *Ecce vir, Oriens nomen ejus,* ad idem refertur, ad quod primum, scilicet ad Incarnationis mysterium, secundum quod *exortum est in tenebris lumen rectis corde*, psal. 111, 4.

Ad secundum dicendum, quod his qui fuerunt ante Christum, potuit convenire hoc nomen *Jesus* secundum aliquam aliam rationem, puta quia aliquam particularem et temporalem salutem attulerunt; sed secundum rationem spiritualis et universalis salutis, hoc nomen proprium est Christo: et secundum hoc dicitur esse nomen novum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gen. 17 legitur, simul Abraham suscepit nominis impositionem a Deo, et circumcisionis mandatum. Et ideo apud Judaeos consuetum erat ut ipso die circumcisionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcisionem perfectum esse non habuerint, sicut etiam nunc pueris in baptismo nomina imponuntur. Unde super illud Proverb. 4: *Ego filius fui patris mei, tenellus et unigenitus coram matre mea*, dicit Glossa ordin.: *Quare Salomon se unigenitum coram matre nominat, quem fratrem uterinum*

(1) Al. *Pariet.*

praecessisse. Scriptura testatur, nisi quia ille mox natus sine nomine, quasi nunquam esset, de vita decessit? Et ideo Christus simul cum fuit circumcisus, nominis impositionem accepit.

ARTICULUS III.

Utrum Christus convenienter fuerit in templo oblatus. — (*Opus.* 60, *cap.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus. Dicitur enim Exodi 13, 2: *Sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel.* Sed Christus exivit de clauso virginis utero, et ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hac lege non debuit in templo offerri.

2. Praeterea, illud quod est semper praesens alicui, non potest ei praesentari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maxime praesens, utpote ei semper conjuncta in unitate personae. Ergo non oportuit quod coram Domino sisteretur.

3. Praeterea, Christus est hostia principalis ad quam omnes hostiae veteris legis referuntur, sicut figura ad veritatem. Sed hostiae non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

4. Praeterea, inter legales hostias praecipua fuit agnus qui erat juge sacrificium, ut habetur Numer. 28, unde etiam Christus dicitur agnus, Joan. 1, 29: *Ecce Agnus Dei*. Magis ergo fuit conveniens quod pro Christo offerretur agnus quam *par turturum* vel *duo pulli columbarum.*

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae, quae hoc factum esse testatur, Luc. 2.

Concl. Cum Christus voluerit sub lege fieri, et ex matre fuerit primogenitus, congruum fuit, ut in templo praesentaretur cum oblationibus in lege praeceptis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 huj. qu. in corp. et ad 3, Christus voluit sub lege fieri, *ut eos qui sub lege erant redimeret*; et ut justificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. De prole autem nata duplex praeceptum in lege traditur. Unum quidem generale quoad omnes, ut scilicet completis diebus purificationis matris, offerretur sacrificium pro filio sive pro filia, ut habetur Levit. 12. Et hoc quidem sacrificium erat et ad expiationem peccati in quo proles erat concepta et nata, et etiam ad consecrationem quamdam ipsius, quia tunc primo praesentabatur in templo: et ideo aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud autem praeceptum erat speciale in lege de primogenitis tam in hominibus quam in jumentis. Sibi enim Dominus deputaverat omne primogenitum filiorum Israel, pro eo quod ad liberationem populi Israel percusserat *primogenita Ægypti ab homine usque ad pecus*, primogenitis filiorum Israel reservatis. Et hoc mandatum ponitur Exodi 13, in quo etiam praefigurabatur Christus, qui est *primogenitus in multis fratribus*, ut dicitur Rom. 8, 29. Quia igitur Christus ex muliere natus erat quasi primogenitus, et voluit fieri sub lege, haec duo Evangelista Lucas circa eum fuisse observata ostendit. Primo quidem id quod pertinet ad primogenitos, cum dicit, Luc. 2, 22: *Tulerunt illum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur.* Secundo, illud quod pertinet communiter ad omnes, cum dicit: *Ut darent hostiam, secundum quod dictum erat in lege Domini, par turturum, aut duos pullos columbarum.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius Nyssenus dicit (hab. in Catena S. Thom. sup. illud Lucae 2: *Sanctum Domino*, etc.): *Illud legis praeceptum in solo incarnato Deo singulariter, et ab aliis differenter impleri videtur: ipse namque solus ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans et post partum inviolabile* (1) *signaculum castitatis.* Unde quod dicit *adaperiens vulvam*, designat quod nihil antea inde intraverat vel exiverat; et per hoc etiam specialiter dicitur *masculinus*, quia nihil de femineitate culpae portavit; singulariter etiam *sanctus, quia terrenae contagia corruptelae immaculati partus nativitate non sensit*, Amb. in hunc loc. Luc. 2.

Ad secundum dicendum, quod sicut Filius Dei non propter seipsum factus est homo et circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur: sic propter nos sistitur Domino, ut discamus Deo praesentare nosmetipsos: et hoc post circumcisionem ejus factum est, ut ostendat, neminem, nisi circumcisum vitiis, dignum esse divinis conspectibus.

Ad tertium dicendum, quod propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri qui erat vera hostia, ut figura veritati conjungeretur, et per veritatem figura approbaretur contra illos qui Deum legis negant a Christo fuisse in Evangelio praedicatum. *Non enim putandum est*, ut Origenes dicit, (hom. 14 in Luc., a med.), *quod filium suum bonus Deus sub lege inimici* (2) *fecerit, quam ipse non dederat.*

Ad quartum dicendum, quod Levit. 12, praecipitur ut qui possent, agnum pro filio aut filia, simul et turturem, sive columbam offerrent; qui vero non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures, vel duos columbarum pullos offerrent. Dominus ergo, qui *cum dives esset, propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus*, ut dicitur 2 ad Cor. 8, 9, pro se pauperum hostiam voluit offerri, sicut et in ipsa nativitate pannis involvitur et reclinatur in praesepio. Nihilominus tamen hujusmodi aves figurae congruunt: turtur enim, quia est avis loquax, praedicationem et confessionem fidei significat; quia vero est animal castum, significat castitatem; quia vero est animal solitarium, significat contemplationem. Columba vero est animal mansuetum et simplex, mansuetudinem et simplicitatem significans: est etiam animal gregale, unde significat vitam activam; et ideo hujusmodi hostia figurabat perfectionem Christi et membrorum ejus. Utrumque etiam animal propter consuetudinem gemendi praesentes sanctorum luctus designat: sed turtur, quae est solitaria, significat secretas orationum lacrymas; columba vero, quae est gregalis, significat publicas orationes Ecclesiae. Utrumque vero animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non solum in anima, sed etiam in corpore.

(1) Al., *inviolabiliter*.
(2) Ita Mss. et editi passim. Al. deest *inimici*.

ARTICULUS IV.

Utrum mater Dei convenienter ad templum purganda accesserit. — (*Op.* 60, *cap.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditia. Sed in B. Virgine nulla fuit immunditia, ut ex supradictis patet, art. praec., ad 1, et qu. 27, art. 4 et 5 et quaest. 28. Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

2. Praeterea, Levit. 12, 2, dicitur: *Mulier quae susceptо semine, pepererit masculum, immunda erit septem diebus*; et ideo ei praecipitur quod non ingrediatur sanctuarium donec impleantur dies purgationis ejus. Sed B. Virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit ad templum venire purganda.

3. Praeterea, purgatio ab immunditia non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant; sed ipsa potius secum gratiae auctorem habebat. Non ergo conveniens fuit ut ad templum purganda veniret.

Sed contra est auctoritas Scripturae, qua dicitur Luc. 2, 22, quod *impleti sunt dies purgationis Mariae secundum legem Moysi.*

Concl. Quamquam beata Virgo peccato non fuerit obnoxia decuit tamen ex humilitatis suae gratia ut in templo veluti purganda praesentaretur.

Respondeo dicendum, quod sicut plenitudo gratiae a Christo derivatur in matrem, ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur; *Humilibus* enim *Deus dat gratiam,* ut dicitur Jacobi 4, 6. Et ideo sicut Christus, licet non esset legi obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiae exemplum, et ut approbaret legem, et ut calumniae occasionem Judaeis tolleret: propter easdem rationes voluit et matrem suam implere legis observantias, quibus tamen non erat obnoxia.

Ad primum ergo dicendum, quod licet B. Virgo nullam haberet immunditiam, voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis praeceptum. Et ideo signanter Evangelista dicit quod *impleti sunt dies purgationis ejus secundum legem;* ipsa enim secundum se purgatione non indigebat.

Ad secundum dicendum, quod signanter Moyses videtur fuisse locutus ad excipiendam ab immunditia matrem Dei, quae non peperit susceptо semine. Et ideo patet quod non obligabatur ad impletionem illius praecepti, sed voluntarie purgationis observantiam adimplevit, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod legalia sacramenta non purgabant ab immunditia culpae, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem praefigurabant; purgabant autem purgatione quadam carnali ab immunditia irregularitatis cujusdam, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, qu. 102, art. 5, ad 5, 6 et 7. Neutram tamen immunditiam B. Virgo contraxerat, et ideo non indigebat purgari.

QUAESTIO XXXVIII.

DE BAPTISMO JOANNIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de baptismo quo Christus baptizatus est; et quia Christus baptizatus est baptismo Joannis, primo considerandum est de baptismo Joannis in communi, secundo de baptizatione Christi.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum conveniens fuerit quod Joannes baptizaret; 2.° utrum ille baptismus fuerit a Deo; 3.° utrum contulerit gratiam; 4.° utrum alii praeter Christum, illo baptismo debuerint baptizari; 5.° utrum baptismus ille cessare debuerit Christo baptizato; 6°. utrum baptizati baptismo Joannis essent postea baptizandi baptismo Christi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Joannem baptizare.
(4, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Joannem baptizare. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed Joannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quod novum ritum baptizandi introduceret.

2. Praeterea, Joannes fuit missus a Deo in testimonium tamquam propheta, secundum illud Luc. 1, 76: *Tu puer propheta Altissimi vocaberis.* Sed prophetae qui fuerunt ante Christum non introduxerunt novum ritum, sed observantiam legalium rituum inducebant, ut patet Malach. ult., 4: *Mementote legis Moysi, servi mei.* Ergo nec Joannes novum ritum baptizandi introducere debuit.

3. Praeterea, ubi est alicujus rei superfluitas, non est ad illud aliquid addendum. Sed Judaei excedebant in superfluitate baptismatum: dicitur enim Marci 7, 3, quod *Pharisaei et omnes Judaei nisi crebro laverint manus, non manducant.., et a foro venientes, nisi baptizentur, non comedunt; et alia multa sunt quae tradita sunt illis servare, baptismata calicum, et urceorum, et aeramentorum et lectorum.* Ergo inconveniens fuit quod Joannes baptizaret.

Sed contra est auctoritas Scripturae Matth. 3, 6, ubi praemissa sanctitate Joannis, subditur, quod *exibant ad eum multi, et baptizabantur ab eo in Jordane.*

Concl. Conveniens fuit, ut Joannes baptizaret, ut Christus baptizaretur et manifestaretur, et ut homines ad Christi baptismum assuefacti, facilius ad poenitentiae, et baptismi sacramenta idonei redderentur.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Joannem baptizare, propter quatuor. Primo quidem quia oportebat Christum a Joanne baptizari, ut baptismum consecraret, ut Augustinus dicit super Joan. (implic. tract. 5, aliq. a princ.). Secundo, ut Christus manifestaretur. Unde ipse Joannes Baptista dicit, Joan. 1, 31: *Ut manifestetur*, scilicet Christus, *in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans;* concurrentibus enim turbis ad baptismum annuntiabat Christum: quod quidem facilius sic factum est quam si per singulos discurrisset, ut Chrysostomus dicit super Joan. (hom. 16, inter princ. et med.). Tertio, ut suo baptismo assuefaceret homines ad baptismum Christi. Unde Gregorius dicit in quadam hom. (7 in Evang., ante

med.), quod *ideo Joannes baptizavit, ut praecursionis suae ordinem servans, qui nasciturum Dominum nascendo praevenerat, baptizando quoque baptizaturum Dominum praeveniret.* Quarto, ut ad poenitentiam homines inducens, homines praepararet ad digne suscipiendum baptismum Christi. Unde ibidem Beda dicit (in hom. Circumcis. quae est inter hom. totius anni, parum a princ.) quod *quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptisma Joannis ante baptisma Christi;* quia sicut ille praedicabat poenitentiam, et baptismum Christi praenuntiabat, et in cognitionem veritatis, quae mundo apparuit, attrahebat: sic ministri Ecclesiae primo erudiunt, post peccata eorum redarguunt, demum in baptismo Christi remissionem peccatorum promittunt.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus Joannis non erat per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi; et ideo aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

Ad secundum dicendum, quod Joannes non solum fuit propheta, sed *plusquam propheta,* ut dicitur Matth. 11. Fuit enim terminus legis et initium Evangelii. Et ideo magis pertinebat ad eum verbo et opere inducere homines ad legem Christi quam ad observantiam veteris legis.

Ad tertium dicendum, quod baptismata illa Pharisaeorum erant inania, utpote ad solam munditiam carnis ordinata; sed baptismus Joannis ordinabatur ad munditiam spiritualem: inducebat enim homines ad poenitentiam, ut dictum est in corp.

ARTICULUS II.

Utrum baptismus Joannis fuerit a Deo.
(2, dist. 11, qu. 2, art. 1, qu. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus Joannis non fuerit a Deo. Nihil enim sacramentale, quod est a Deo, denominatur ab homine puro; sicut baptismus novae legis non dicitur Petri, vel Pauli, sed Christi. Sed ille baptismus denominatur a Joanne, secundum illud Matth. 21, 25: *Baptismus Joannis unde erat, a caelo, an ex hominibus?* Ergo baptismus Joannis non fuit a Deo.

2. Praeterea, omnis doctrina de novo a Deo procedens aliquibus signis confirmatur; unde et Dominus Exod. 4, dedit Moysi potestatem signa faciendi: et Hebr. 2, 3, dicitur: Cum fides nostra *principium accepisset enarrari a Deo, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis.* Sed de Joanne Baptista dicitur Joan. 10, 41: *Joannes signum fecit nullum.* Ergo videtur quod baptismus, quo baptizavit, non esset a Deo.

3. Praeterea, Sacramenta, quae sunt divinitus instituta, aliquibus sacrae Scripturae praeceptis continentur. Sed Baptismus Joannis non praecipitur aliquo praecepto sacrae Scripturae. Ergo videtur quod non fuerit a Deo.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 33: *Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum,* etc.

Concl. Baptismus Joannis quoad ritum fuit a Deo, non autem quoad effectum, cum nihil efficeret quod humanas excederet vires.

Respondeo dicendum, quod in baptismo Joannis duo possunt considerari: scilicet ipse ritus baptizandi, et effectus baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ex hominibus, sed a Deo, qui familiari Spiritus sancti revelatione Joannem ad baptizandum misit. Effectus autem illius baptismi fuit ab homine, quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod homo facere non posset. Unde non fuit a solo Deo, nisi inquantum Deus in homine operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod per baptismum novae legis homines interius per Spiritum sanctum baptizantur; quod facit solus Deus. Per baptismum autem Joannis solum corpus mundabatur aqua. Unde dicitur Matth. 3, 2: *Ego baptizo vos in aqua; ille vos baptizabit in Spiritu sancto.* Et ideo baptismus Joannis denominatur ab ipso, quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret: baptismus autem novae legis non denominatur a ministro, qui principalem baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

Ad secundum dicendum, quod tota doctrina et operatio Joannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum et suam et Joannis doctrinam confirmavit. Si autem Joannes signa fecisset, homines ex aequo Joanni et Christo attendissent. Et ideo ut homines principaliter Christo intenderent, non est datum Joanni ut faceret signum. Judaeis tamen quaerentibus, quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturae, dicens: *Ego vox clamantis in deserto,* etc., ut dicitur Joan. 1, 23. Ipsa etiam austeritas vitae ejus officium commendabat, quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 10, a med.), *mirabile erat in humano corpore tantam patientiam* (1) *videre.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus Joannis non fuit ordinatus a Deo, nisi ut modico tempore duraret, propter causas praedictas: et ideo non fuit commendatus aliquo praecepto communiter edito in sacra Scriptura, sed familiari quadam revelatione Spiritus sancti, ut dictum est art. praec.

ARTICULUS III.

Utrum in baptismo Joannis gratia daretur.
(4, dist. 2, qu. 2, art. 1, qu. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in baptismo Joannis gratia daretur. Dicitur enim Marci 1, 4: *Fuit Joannes in deserto baptizans et praedicans baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum.* Sed poenitentia et remissio peccatorum est per gratiam. Ergo baptismus Joannis gratiam conferebat.

2. Praeterea, baptizandi a Joanne confitebantur peccata sua, ut habetur Matth. 3 et Marci 1. Sed confessio peccatorum ordinatur ad peccatorum remissionem, quae fit per gratiam. Ergo in baptismo Joannis gratia conferebatur.

3. Praeterea, baptismus Joannis propinquior erat baptismo Christi quam circumcisio. Sed per circumcisionem remittebatur peccatum originale: quia, ut Beda dicit (in hom. de Circumcis., parum a princ.) *idem salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatae gratiae tempore consuevit.* Ergo multo magis baptismus Joannis remissionem peccatorum operabatur; quod sine gratia fieri non potest.

(1) Ita cum Chrysostomo editi fere omnes libri. Mss. plurimi, *poenitentiam.*

Sed contra est quod Matth. 3, 2, dicitur: *Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam:* quod exponens Gregorius in quadam hom. (7 in Evan., ante med.), dicit: *Joannes non in spiritu, sed in aqua baptizat, quia peccata solvere non valebat.* Sed gratia est a Spiritu sancto, et per eam peccata tolluntur. Ergo baptismus Joannis gratiam non conferebat.

Concl. Baptismus Joannis gratiam non conferebat, sed ad illam disponebat per doctrinam ad Fidem et baptismum et poenitentiam inducentem, et disponentem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 huj. quaest. et art. 2, ad 2, tota doctrina et operatio Joannis praeparatoria erat ad Christum, sicut ministri et inferioris artificis est praeparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundum illud Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo baptismus Joannis gratiam non conferebat; sed solum ad gratiam praeparabat tripliciter. Uno quidem modo per doctrinam Joannis inducentem homines ad fidem Christi: alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi: tertio modo per poenitentiam praeparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis, ut Beda dicit (cap. 2 in Marc., sup. illud: *Fuit Joannes in deserto*), potest intelligi duplex baptismus: unus quidem, quem Joannes baptizando conferebat, qui dicitur baptismus poenitentiae, quia scilicet ille baptismus erat quoddam inductivum ad poenitentiam, et quasi quaedam protestatio, qua profitebantur homines se (1) poenitentiam acturos: alius autem est baptismus Christi per quem peccata remittuntur, quem Joannes dare non poterat sed solum praedicabat dicens: *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto.* Vel potest dici quod praedicabat baptismum poenitentiae, idest, inducentem ad poenitentiam; quae quidem poenitentia ducit homines in remissionem peccatorum. Vel potest dici quod per baptismum Christi, ut Hieronymus dicit (alius auctor, sup. illud Marci 1: *Praedicans bapptismum poen.*), *Gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur: quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranymphum,* scilicet per Joannem. Unde dicitur quod baptizabat, et praedicabat baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum, non ideo quia hoc ipse perficeret, sed quia praeparando ad hoc homines disponebat.

Ad secundum dicendum, quod illa confessio peccatorum non fiebat ad remissionem peccatorum statim per baptismum Joannis exhibendam, sed consequendam per poenitentiam consequentem, et per baptismum Christi, ad quem poenitentia illa praeparabat.

Ad tertium dicendum, quod circumcisio instituta erat ad remedium originalis peccati; sed baptismus Joannis ad hoc non erat institutus, sed solum erat praeparatorius ad baptismum Christi, ut dictum est in corp., et art. 1 huj. quaest. Sacramenta autem ex vi institutionis suum habent effectum.

(1) Al. deest *se.*

ARTICULUS IV.

Utrum alii, praeter Christum, baptismo Joannis baptizari debuerint. — (4, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismo Joannis solus Christus debuerit baptizari. Quia, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., ad hoc Joannes baptizavit, ut Christus baptizaretur, sicut Augustinus dicit super Joannem (tract. 13, ante med.). Sed quod est proprium Christo non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo baptismo baptizari.

2. Praeterea, quicumque baptizatur, aut accipit aliquid a baptismo, aut baptismo aliquid confert. Sed a baptismo Joannis nullus aliquid accipere poterat, quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est art. praec., nec aliquis baptismo aliquid conferre poterat, nisi Christus qui *tacta mundissimae suae carnis aquas sanctificavit.* Ergo videtur quod solus Christus baptismo Joannis debuerit baptizari.

3. Praeterea, si alii illo baptismo baptizabantur, hoc non erat, nisi ut praepararentur ad baptismum Christi: et sic conveniens videbatur quod sicut baptismus Christi omnibus confertur, et magnis et parvis, et gentilibus, et Judaeis, ita etiam et baptismus Joannis conferretur. Sed non legitur quod ab eo pueri baptizarentur, nec etiam Gentiles: dicitur enim Marci 1, 5, quod *egrediebantur ad illum Hierosolymitae universi, et baptizabantur ab illo.* Ergo videtur quod solus Christus a Joanne debuerit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Luc. 3, 21: *Factum est cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante, aperti sunt caeli.*

Concl. Non modo Christum, sed etiam alios oportuit baptismo Joannis baptizari; tum ut ad Christum praepararentur, tum etiam ne aliquis Joannis baptismum, Christi baptismo praeferendum putaret.

Respondeo dicendum, quod duplici de causa oportuit alios a Christo baptizari baptismo Joannis. Primo quidem, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 4, a med., et tract. 5, inter princ. et med.), *quia si solus Christus baptismo Joannis baptizatus esset, non deessent qui dicerent, baptismum Joannis quo Christus est baptizatus, digniorem esse baptismo Christi, quo alii baptizantur.* Secundo, quia oportebat per baptismum Joannis alios ad baptismum Christi praeparari, sicut dictum est art. 1 et 3 huj. quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod non propter hoc solum fuit Joannis baptismus institutus ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est art. 1 huj. qu. Et tamen si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat praedictum inconveniens vitari, aliis hoc baptismo baptizatis.

Ad secundum dicendum, quod alii qui ad baptismum Joannis accedebant, non poterant quidem baptismo aliquid conferre, nec tamen a baptismo gratiam accipiebant, sed solum poenitentiae signum.

Ad tertium dicendum, quod quia ille baptismus erat poenitentiae, quae pueris non convenit, ideo baptismo illo pueri non baptizabantur. Conferre autem gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est *expectatio gentium,* ut dicitur Gen. penult.

Sed et ipse Christus Apostolis inhibuit gentilibus Evangelium praedicare ante passionem et resurrectionem. Unde multo minus conveniebat per Joannem Gentiles ad baptismum admitti.

ARTICULUS V.

Utrum baptismus Joannis debuerit cessare Christo baptizato. — (*4, dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 3, *ad* 1, *et quaest.* 4, *per totam.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus Joannis cessare debuerit, postquam Christus fuit baptizatus. Dicitur enim Joan. 1, 31: *Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aqua baptizans.* Sed Christo (1) baptizato sufficienter fuit manifestatus tum per testimonium Joannis, tum per descensum columbae, tum etiam testimonio paternae vocis. Ergo videtur quod non debuerit postea baptismus Joannis durare.

2. Praeterea, Augustinus dicit (sup. Joan. tract. 4, inter med. et fin.): *Baptizatus est Christus, et cessavit Joannis baptismus.* Ergo videtur quod Joannes post Christum baptizatum non debuerit baptizare.

3. Praeterea, baptismus Joannis erat praeparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi incepit statim Christo baptizato, quia *tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis,* ut Beda dicit (cap. 10 in Luc., sup. illud Luc. 3: *Factum est autem*). Ergo videtur quod baptismus Joannis cessaverit, Christo baptizato.

Sed contra est quod dicitur Joan. 13, quod *venit Jesus in Judaeam terram, et baptizabat: erat autem et Joannes baptizans.* Sed Christus non baptizavit, nisi postquam fuit baptizatus. Ergo videtur quod postquam Christus fuit baptizatus, adhuc Joannes baptizabat.

Concl. Cum umbra veteris legis Christo baptizato adhuc permaneret, nec cessare praecursorem deceret, donec veritas manifestaretur, eo baptizato, cessare Joannis baptismus non debuit.

Respondeo dicendum, quod baptismus Joannis cessare non debuit, Christo baptizato: primo quidem quia, ut Chrysostomus dicit (hom. 28 in Joan. , parum a princ.), *si cessasset Joannes baptizare, Christo baptizato, existimaretur quod zelo vel ira hoc faceret.* Secundo, quia si cessasset a baptizando, Christo baptizante, discipulos suos in majorem zelum immisisset. Tertio, quia persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quarto, quia ut Beda dicit (habetur in Glossa ord., sup. illud Joan. 3: *Erat autem Joannes*), *Adhuc permanebat umbra veteris legis: nec debuit praecursor cessare, donec veritas manifestaretur.*

Ad primum ergo dicendum, quod nondum Christus erat plene manifestatus eo baptizato: et ideo adhuc necessarium erat quod Joannes baptizaret.

Ad secundum dicendum, quod baptizato Christo cessavit baptismus Joannis; non tamen statim, sed eo incarcerato. Unde Chrysostomus dicit (super Joannem hom. 28, parum a princ.): *Æstimo, propter hoc permissam esse mortem Joannis, et eo sublato de medio, Christum maxime praedicare coepisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, et non ultra his quae de utroque erant, sententiis scinderetur.*

(1) Al., *in Christo.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus Joannis praeparatorius erat non solum ad hoc quod Christus baptizaretur, sed etiam ad hoc quod alii ad Christi baptismum accederent: quod nondum fuit impletum, Christo baptizato.

ARTICULUS VI.

Utrum baptizati baptismo Joannis essent postea baptismo Christi baptizandi. — (*Inf.*, *quaest.* 66, *art.* 9, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur 1. Videtur quod baptizati baptismo Joannis non fuerint baptizandi baptismo Christi. Joannes enim non fuit minor Apostolis; cum de eo scriptum sit Matth. 11, 2: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista.* Sed illi qui baptizabantur, ab Apostolis non iterum baptizabantur , sed solummodo addebatur eis impositio manuum: dicitur enim Act. 8, 16, quod aliqui baptizati tantum erant a Philippo *in nomine Domini Jesu, et tunc* Apostoli, scilicet Petrus et Joannes, *imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Ergo videtur quod baptizati a Joanne non debuerint baptizari baptismo Christi.

2. Praeterea, Apostoli fuerunt baptizati baptismo Joannis: fuerunt enim quidam eorum discipuli Joannis, ut patet Joan. 1. Sed Apostoli non videntur esse baptizati baptismo Christi: dicitur enim Joan. 4, 2, quod *Jesus non baptizabat, sed discipuli ejus.* Ergo videtur quod baptizati baptismo Joannis non erant baptizandi baptismo Christi.

3. Praeterea, minor est qui baptizatur, quam qui baptizat. Sed ipse Joannes non legitur baptizatus baptismo Christi. Ergo multo minus illi qui a Joanne baptizabantur indigebant baptismo Christi.

4. Praeterea, Act. 19, 1 dicitur, quod *Paulus invenit quosdam de discipulis, dixitque ad eos: Si Spiritum sanctum accepistis credentes? At illi dixerunt ad eum: Sed neque si Spiritus sanctus est, audivimus. Ille vero ait: In quo ergo baptizati estis? Qui dixerunt: In Joannis baptismate.* Et sequitur quod *baptizati sunt* iterum *in nomine Domini nostri Jesu Christi.* Sic ergo videtur quod quia esse Spiritum sanctum nesciebant, oportuit eos iterum baptizari, sicut Hieronymus dicit super Joelem (sup. illud cap. 3: *Effundam de Spiritu meo;* et in epist. de Viro unius uxoris, 83 ad Ocean., cap. 3, a med.), et Ambrosius dicit in lib. 1 de Spiritu sancto (cap. 3, circ. princ.). Sed quidam fuerunt baptizati baptismo Joannis, qui habebant plenam notitiam Trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterum baptismo Christi.

5. Praeterea, Rom. 10, sup. illud: *Hoc est Verbum fidei quod praedicamus,* dicit Glossa Augustini (ord., tract. 80 in Joan., a med.): *Unde est ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?* Ex quo patet quod virtus baptismi dependet ex fide. Sed forma baptismi Joannis significavit fidem Christi, in qua nos baptizamur: dicit enim Paulus Act. 19, 4: *Joannes baptizabat baptismo poenitentiae populum, dicens, in eum qui venturus et post ipsum, ut crederent, hoc est in Jesum.* Ergo videtur quod non oportebat baptizatos baptismo Joannis, iterum baptizari baptismo Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit (super Joan., tract. 5, a med.): *Qui baptizati sunt baptismate Joannis oportebat ut baptizarentur baptismate Christi.*

Concl. Omnes baptizatos baptismo Joannis, Christi rursus baptismo baptizari oportuit, quo solo et character, et salutis gratia conferebatur.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Magistri, in 2 distinctione lib. 4 Sententiarum, illi qui baptizati sunt a Joanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt baptismo Christi; illi vero qui spem non posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed impositione manuum ab Apostolis super eos facta, Spiritum sanctum receperunt. Et hoc quidem verum est quantum ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur; sed quantum ad secundam partem est penitus irrationabile quod dicitur: primo quidem, quia baptismus Joannis neque gratiam conferebat, neque characterem imprimebat, sed erat solum in aqua, ut ipsemet dicit, Matth. 3. Unde baptizati fides vel spes, quam habebat in Christum non poterat hunc defectum supplere. Secundo, quia quando in sacramento omittitur aliquid quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate baptismi Christi quod fiat non solum in aqua, sed etiam in Spiritu sancto, secundum illud Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unde illis qui tantum in aqua baptizati erant baptismo Joannis, non solum erat suplendum quod deerat (ut scilicet daretur eis Spiritus sanctus per impositionem manuum), sed erant iterato totaliter baptizandi in aqua et spiritu.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (super Joan., tract. 5, vers. fin.), *ideo post Joannem baptizatus est, quia non dabat baptisma Christi, sed suum: quod autem dabatur a Petro, et si quod datum est a Juda, Christi erat. Et ideo si quos baptizavit Judas, non sunt iterum baptizandi: baptisma enim tale est qualis est ille in cujus potestate datur, non qualis ille cujus ministerio datur.* Et inde est etiam quod baptizati a Philippo diacono, qui baptismum Christi dabat, non sunt iterum baptizati, sed acceperunt manuum impositionem per Apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per episcopos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Seleucianum (epist. 265, al. 108, in med.), *intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos sive baptismo Joannis (sicut nonnulli arbitrantur) sive, quod magis credibile est, baptismo Christi: neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos, per quos caeteros baptizaret qui non defuit memorabilis illius humilitatis ministerio, quando eis pedes lavit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 4, in Op. imperf. parum a princ.), per hoc quod Christus Joanni dicenti: *Ego a te debeo baptizari* respondit: *Sine modo*, ostenditur quod postea Christus baptizavit Joannem: et hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifeste scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 3: *Sine modo*), quod *sicut Christus fuit baptizatus in aqua a Joanne, ita Joannes a Christo erat in Spiritu baptizandus.*

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare illi fuerunt baptizati post baptismum Joannis quia Spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant baptismo Christi baptizati.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus contra Faustum, lib. 19, cap. 13, sacramenta nostra sunt signa praesentis gratiae, sacramenta vero veteris legis fuerunt signa gratiae futurae. Unde ex hoc ipso quod Joannes baptizavit nomine venturi, datur intelligi quod non dabat baptismum Christi, qui est sacramentum novae legis.

QUAESTIO XXXIX.

DE BAPTIZATIONE CHRISTI.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de baptizatione Christi; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum Christus debuerit baptizari; 2.° utrum debuerit baptizari baptismo Joannis; 3.° de tempore baptismi; 4.° de loco; 5.° de hoc quod ei sunt caeli aperti; 6.° de Spiritu sancto apparente in specie columbae; 7.° utrum illa columba fuerit verum animal; 8.° de voce paterni testimonii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum baptizari. — (4, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1, *et quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 1; *et Matth.* 3; *et op.* 60, *cap.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum baptizari. Baptizari enim est ablui. Sed Christo non convenit ablui, in quo nulla fuit impuritas. Ergo videtur quod Christum non decuerit baptizari.

2. Praeterea, Christus circumcisionem suscepit, ut impleret legem. Sed baptismus non pertinebat ad legem. Ergo non debebat baptizari.

3. Praeterea, primum movens in quolibet genere est immobile secundum illud motum; sicut caelum quod est primum alterans, non est alterabile. Sed Christus est primum baptizans, secundum illud Joan. 1, 33: *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Ergo ipsum non decuit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, 13, quod *venit Jesus a Galilaea in Jordanem ad Joannem ut baptizaretur ab eo.*

Concl. Quamquam Christus non indiguerit baptizari, voluit tamen baptizari, ut aquas sanctificaret, nostrasque sordes ablueret, et quod a nobis faciendum erat, exponeret.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum baptizari. Primo quidem, quia, ut Ambrosius dicit super Luc. (sup. illud cap. 3: *Factum est autem*, etc.), *Baptizatus est Dominus, non mundari volens, sed mundare aquas, ut ablutae per carnem Christi qui peccatum non cognovit, baptismatis vim (vel jus) haberent; et ut sanctificatas aquas relinqueret postmodum baptizandis*, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 4 in Op. imperf., a princ.). Secundo, quia sicut Chrysostomus dicit super Matth., ib., *quamvis ipse non esset peccator, tamen naturam suscepit peccatricem, et similitudinem carnis peccati: propterea*

etsi pro se baptismate non indigebat, tamen in aliis carnalis natura opus habebat; et sicut Gregorius Nazianzenus dicit (in orat. 39, quae est in sancta Lumina, a med.), *baptizatus est Christus, ut totum veteranum Adam immergat aquae.* Tertio, baptizari voluit, sicut Augustinus dicit in sermone de Epiphan. (29 de Temp., implic., parum a princ.), *quia voluit facere quod faciendum omnibus imperavit.* Et hoc est quod ipse dicit: *Sic decet nos implere omnem justitiam*, Matth. 3, 15. Ut enim Ambrosius dicit super Luc., loc. sup. cit., *haec est justitia, ut quod alterum facere velis, prior ipse incipias, et tuo alios horteris exemplo.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non fuit baptizatus, ut ablueretur, sed ut ablueret, sicut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod Christus non solum debebat implere ea quae erant veteris legis, sed etiam inchoare ea quae sunt novae legis: et ideo non solum voluit circumcidi, sed etiam baptizari.

Ad tertium dicendum, quod Christus est primum baptizans spiritualiter, et sic non est baptizatus, sed solum in aqua.

ARTICULUS II.

Utrum Christus baptismo Joannis debuerit baptizari.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit baptizari baptismo Joannis. Baptismus enim Joannis fuit baptismus poenitentiae. Sed poenitentia Christo non convenit: quia nullum habuit peccatum. Ergo videtur quod non debuerit baptizari baptismo Joannis.

2. Praeterea, baptismus Joannis, sicut dicit Chrysostomus (hom. 12 in Matth., a med.), medium fuit inter baptismum Judaeorum et Christi baptismum. Sed medium sapit naturam extremorum. Cum ergo Christus non fuerit baptizatus baptismate legali, nec etiam baptismate suo, videtur quod pari ratione baptismate Joannis baptizari non debuerit.

3. Praeterea, omne quod in rebus humanis est optimum, debet attribui Christo. Sed baptismus Joannis non tenet supremum locum inter baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari baptismo Joannis.

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, 33 quod *venit Jesus in Jordanem, ut baptizaretur a Joanne.*

Concl. Congruum fuit, Christum baptizari baptismo Joannis, ut Joannis baptismum comprobaret.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus super Joan. (tract. 13, aliquant. a princ.), *baptizatus Dominus baptizabat; non eo baptismate quo baptizatus est.* Unde cum ipse baptizaret baptismo proprio, consequens est quod non fuerit baptizatus suo baptismate, sed baptismate Joannis. Et hoc fuit conveniens; primo quidem propter conditionem baptismi Joannis, qui non baptizavit in Spiritu, sed solum in aqua. Christus autem spirituali baptismate non indigebat: qui a principio suae conceptionis gratia Spiritus sancti repletus fuit, ut patet ex dictis, quaest. 34, art. 4. Et haec est ratio Chrysostomi (alterius auctoris), hom. 4 in Op. imperf. Secundo, ut Beda dicit, cap. 4 in Marc., *baptizatus est baptismo Joannis, ut baptismo suo baptismum Joannis comprobaret.* Tertio, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, (loc. cit. art. praec.), *accedit Christus ad baptismum Joannis sanctificaturus baptismum.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est art. praec., Christus baptizari voluit ut nos exemplo suo induceret ad baptismum. Et ideo ad hoc quod esset efficacior ejus inductio, voluit baptizari baptismo quo manifeste non indigebat, ut homines ad baptismum accederent quo indigebant. Unde Ambrosius dicit super Luc., sup. illud c. 3: *Factum est autem: Nemo refugiat lavacrum gratiae, quando Christus lavacrum poenitentiae non refugit.*

Ad secundum dicendum, quod baptismus Judaeorum in lege praeceptus erat solum figuralis: baptismus autem Joannis aliqualiter erat realis, inquantum inducebat homines ad abstinendum a peccatis; baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi a peccato et gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quae in eo non erant, neque recipere gratiam, qua plenus erat: similiter etiam cum ipse sit veritas, non competebat ei id quod in sola figura gerebatur. Et ideo magis congruum fuit quod baptizaretur baptismo medio quam aliquo extremorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quoddam spirituale remedium: quanto autem aliquid est magis perfectum, tanto minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quod Christus est maxime perfectus, conveniens fuit quod non baptizaretur perfectissimo baptismo; sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicina.

ARTICULUS III.

Utrum Christus convenienti tempore fuerit baptizatus. — (*4, dist. 4, quaest. 3, art. 1, quaest. 1, et dist. 44, in princ. Expositionis litterae.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur non solum ante trigesimum annum, sed etiam in infantili aetate. Ergo videtur quod Christus non debuerit baptizari in aetate triginta annorum.

2. Praeterea, Christus non legitur docuisse vel miracula fecisse ante baptismum. Sed utilius fuisset mundo, si priori tempore docuisset, incipiens a vigesimo anno, vel etiam prius. Ergo videtur quod Christus, qui pro utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerit baptizari.

3. Praeterea, indicium sapientiae divinitus infusae maxime debuit manifestari in Christo. Est autem manifestatum in Daniele tempore suae pueritiae, secundum illud Dan. 13, 45: *Suscitavit Dominus spiritum pueri junioris cujus nomen Daniel.* Ergo multo magis Christus in sua pueritia debuit baptizari et docere.

4. Praeterea, baptismus Joannis ordinatur ad baptismum Christi sicut ad finem. Sed finis est prior in intentione et posterior in executione. Ergo vel Christus debuit primus a Joanne baptizari, vel ultimus.

Sed contra est quod dicitur Luc. 3, 21: *Factum est cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante*, etc.; et infra: *Et ipse Jesus erat incipiens, quasi annorum triginta.*

Concl. Ut ad docendum ac praedicandum idoneus Christus haberetur, et baptismum viros perfectos parere ostenderet, conveniebat ut trigesimo aetatis suae anno baptizaretur.

Respondeo dicendum, quod Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus. Primo quidem quia Christus baptizabatur, quasi ex tunc incipiens docere et praedicare; ad quod requiritur perfecta aetas, qualis est triginta annorum. Unde legitur Genes. 41, 46, quod *triginta annorum erat Joseph, quando accepit regimen Aegypti.* Similiter etiam 2 Reg. 5, 4, legitur de David quod *triginta annorum erat cum regnare coepisset.* Ezechiel etiam in trigesimo anno coepit prophetizare; ut habetur Ezechiel. 1. Secundo, quia, sicut Chrysostomus dicit (super Matth. hom. 10, parum a princ.), futurum erat ut post baptismum Christi lex cessare inciperet. Et ideo hac aetate Christus ad baptismum venit, quae potest omnia peccata suscipere, ut lege servata nullus dicat quod ideo eam solvit, quia implere non potuit. Tertio, quia per hoc quod Christus in aetate perfecta baptizatur, datur intelligi quod baptismus parit viros perfectos, secundum illud Ephes. 4, 13: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur; consurgit enim trigenarius numerus ex ductu ternarii in denarium. Per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis; per denarium autem impletio mandatorum legis; et in his duobus perfectio vitae christianae consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius Nazianzenus dicit (in orat. 40, quae est de Baptismo, aliquant. a med.), Christus non est baptizatus *quasi indigeret purgatione, nec quod aliquod illi immineret periculum differendo baptismum; sed cuivis alii non in parvum redundat periculum, si exeat ex hac vita non indutus veste incorruptionis,* scilicet gratia: et licet bonum sit post baptismum baptismi munditiam custodire, *potius tamen est,* ut ipse dicit, *interdum paulisper maculari quam gratia omnino carere.*

Ad secundum dicendum, quod utilitas quae a Christo provenit hominibus, praecipue est per fidem et humilitatem; ad quorum utrumque valet quod Christus in pueritia vel adolescentia non coepit docere, sed in perfecta aetate. Ad fidem quidem, quia per hoc apparet in eo vera natura humanitatis, quod per temporum incrementa corporaliter profecit; et ne hujusmodi profectus putaretur esse phantasticus, noluit sapientiam suam, vel virtutem manifestare ante perfectam corporis aetatem. Ad humilitatem vero, ne ante perfectam aetatem aliquis praesumptuose praelationis gradum et docendi officium assumat.

Ad tertium dicendum, quod Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium; et ideo oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundum legem communem, ut scilicet in aetate perfecta doceret. Sed sicut Gregorius Nazianzenus dicit (in orat. 39, quae est in sancta Lumina, a med.), *non est lex communis quod raro contingit, sicut nec una hirundo ver facit.* Aliquibus enim ex quadam speciali dispensatione secundum divinae sapientiae ordinem et rationem concessum est praeter legem communem, ut ante perfectam aetatem officium vel praesidendi vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel et Jeremias.

Ad quartum dicendum, quod Christus nec primus, nec ultimus debuit a Joanne baptizari: quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, homil. 4, in Op. imperf., in princ.), Christus ad hoc baptizabatur *ut confirmaret praedicationem et baptismum Joannis, et ut testimonium acciperet a Joanne.* Non autem creditum fuisset testimonio Joannis, nisi postquam fuerunt multi baptizati ab ipso. Et ideo non debuit primus a Joanne baptizari. Similiter etiam nec ultimus: quia, sicut ipse ibidem subdit, *sicut lux solis non expectat occasum luciferi, sed eo procedente egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem: sic et Christus non expectavit ut cursum suum Joannes impleret, sed adhuc eo docente et baptizante apparuit.*

ARTICULUS IV.

Utrum Christus debuerit in Jordane baptizari. (*Matth.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit baptizari in Jordane. Veritas enim debet respondere figurae. Sed figura baptismi praecessit in transitu maris Rubri, ubi Ægyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in baptismo. Ergo videtur quod Christus magis debuerit baptizari in mari Rubro quam in flumine Jordanis.

2. Praeterea, Jordanis interpretatur descensus. Sed per baptismum aliquis ascendit magis quam descendat; unde etiam Matth. 3, 16, dicitur, quod *baptizatus Jesus confestim ascendit de aqua.* Ergo videtur inconveniens fuisse quod Christus in Jordane baptizaretur.

3. Praeterea, transeuntibus filiis Israel, aquae Jordanis conversae sunt retrorsum, ut legitur Josue 4, et sicut etiam in psal. 113 dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsum, sed in anteriora progrediuntur. Non ergo fuit conveniens quod Christus in Jordane baptizaretur.

Sed contra est quod dicitur Marci 1, 9, quod *baptizatus est Jesus a Joanne in Jordane.*

Concl. Conveniens fuit, Christum baptizari in Jordanis fluvio, quo in regnum Dei per baptismum ingressus designaretur.

Respondeo dicendum, quod fluvius Jordanis fuit per quem filii Israel in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet baptismus Christi speciale prae omnibus baptismatibus, quod introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur: unde dicitur Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex acqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Ad quod etiam pertinet quod Helias divisit aquas Jordanis, quando erat in curru igneo rapiendus in caelum, ut dicitur 4 Reg., 11: quia scilicet transeuntibus per aquam baptismi, per ignem Spiritus sancti patet aditus in caelum. Et ideo conveniens fuit ut Christus in Jordane baptizaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod transitus maris Rubri praefiguravit baptismum quantum ad hoc quod baptismus delet peccata; sed transitus Jordanis quantum ad hoc quod aperit januam regni caelestis, qui est principalior effectus baptismi, est per solum Christus impletus. Et ideo convenientius fuit quod Christus in Jordane quam in mari baptizaretur.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo est

ascensus per profectum gratiae, qui requirit descensum humilitatis, secundum illud Jacobi 4, 6: *humilibus autem dat gratiam;* et ad talem descensum referendum est nomen Jordanis.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in serm. de Epiphan., *sicut antea aquae Jordanis retrorsum conversae fuerant; ita modo Christo baptizato, retrorsum peccata conversa sunt.*

Vel etiam per hoc significatur quod contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursum ferebatur.

ARTICULUS V.

Utrum Christo baptizato, caeli debuerint aperiri. — (*Inf. quaest.* 49, *art.* 5, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 18, *art.* 6, *quaest.* 3, *ad* 2, *et dist.* 2, *quaest.* 3, *art.* 1, *ad* 4; *et opusc.* 60, *cap.* 6 .)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo baptizato, non debuerint caeli aperiri. Illi enim aperiendi sunt caeli qui indiget intrare in caelum, quasi extra caelum existens. Sed Christus semper erat in caelo, secundum illud Joan. 3, 13: *Filius hominis qui est in caelo.* Ergo videtur quod non debuerint ei caeli aperiri.

2. Praeterea, apertio caelorum aut intelligitur spiritualiter aut corporaliter. Sed non potest intelligi corporaliter, quia corpora caelestia sunt impassibilia et infrangibilia, secundum illud Job 37, 18: *Tu forsitan cum eo fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fusi sunt?* Similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter, quia ante oculos Filii Dei caeli antea clausi non fuerant. Ergo videtur inconvenienter dici quod baptizato Christo, aperti fuerunt ei caeli.

3. Praeterea, fidelibus caelum apertum est per Christi passionem, secundum illud Hebr. 10, 19, *Habemus fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi:* unde etiam nec Christi baptismo baptizati, si qui ante ejus passionem decesserint, caelos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri caeli Christo patiente, quam eo baptizato.

Sed contra est quod dicitur Luc. 3, 21: *Jesu baptizato et orante, apertum est caelum.*

Concl. Christo baptizato et orante, aperti sunt caeli, ut baptizatis viam in caelum patere ostenderetur.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. 1 hujus quaest., Christus baptizari voluit, ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur. Et ideo in baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quae pertinent ad efficaciam nostri baptismi. Circa quam tria sunt consideranda. Primo quidem principalis virtus, ex qua baptismus habet efficaciam, quae quidem est virtus caelestis. Et ideo, *baptizato Christo, apertum est caelum,* ut ostenderetur quod de caetero caelestis virtus baptismum sanctificaret. Secundo, operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiae et ejus qui baptizatur, unde et baptizati fidem profitentur, et baptismus dicitur fidei sacramentum. Per fidem autem inspicimus caelestia, quae sensum et rationem humanam excedunt. Et ad hoc significandum, *Christo baptizato aperti sunt caeli.* Tertio, quia per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni caelestis, qui primo homini praeclusus fuerat per peccatum. Unde *baptizato Christo, aperti sunt caeli,* ut ostenderetur quod baptizatis patet via in caelum. Post baptismum autem necessaria est homini jugis oratio ad hoc quod caelum introeat. Licet enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati, nos impugnans interius, et mundus, et daemones, qui impugnant exterius: et ideo signanter dicitur Luc. 3 quod *Jesu baptizato et orante, apertum est caelum,* quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post baptismum: vel ut detur intelligi quod hoc ipsum quod per baptismum caelum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi. Unde signanter, Matth. 3, dicitur quod apertum est ei caelum, id-est omnibus propter eum; sicut si imperator alicui pro alio petenti dicat: *ecce hoc beneficium non illi sed tibi, idest propter te illi,* ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. 4 in Op. imperf., a med.).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth., ibidem, *sicut Christus secundum dispensationem humanam baptizatus est quamvis ipse propter se baptismo non indigeret; sic etiam secundum humanam dispensationem aperti sunt ei caeli: secundum autem naturam divinam semper erat in caelis.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Hieronymus dicit super Matth. cap. 3, in hunc loc., *caeli aperti sunt, Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis; sicut et Ezechiel in principio voluminis sui caelos apertos esse commemorat.* Et hoc probat Chrysostomus super Matth. (loc. sup. cit.) dicens: *quod si ipsa creatura,* scilicet caelorum *rupta fuisset, non dixisset: Aperti sunt ei; quia quod corporaliter aperitur omnibus est apertum.* Unde etiam Marci 1, 10, expresse dicitur quod *Jesus statim ascendens de aqua vidit apertos caelos,* quasi ipsa apertio caelorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicentes quod circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in baptismo, ut viderentur caeli aperti. Potest etiam referri ad imaginariam visionem: per quem modum Ezechiel vidit caelos apertos; formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad designandum quod per baptismum caeli aditus hominibus aperitur. Potest etiam ad visionem intellectualem referri; prout scilicet Christus vidit, jam baptismo sanctificato, apertum esse caelum hominibus, quod tamen etiam ante viderat esse fiendum.

Ad tertium dicendum, quod per passionem Christi aperitur caelum hominibus (1), sicut per causam communem apertionis caelorum. Oportet tamen hanc causam communem apertionis caelorum singulis applicari, ad hoc quoad caelum introeant; quod quidem fit per baptismum, secundum illud Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Et ideo potius fit mentio de apertione caelorum in baptismo quam in passione Christi. Vel, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 4 in Op. imperf., a med.), *baptizato Christo, caeli tantum sunt aperti; postquam vero tyrannum vicit per crucem, quia non erant necessariae portae caelo nunquam claudendo, non dicunt angeli: Aperite portas, jam enim erant apertae; sed: Tollite portas.* Per quod dat intelligere Chrysostomus quod obstacula, quibus prius obsistentibus, animae defunctorum in-

(1) Ita Mss. et editi melioris notae Al. *omnibus.*

troire non poterant caelos, sunt totaliter per passionem Christi ablata; sed in baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestata jam via per quam homines erant in caelum intraturi.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum descenderit in specie columbae. — (*Inf. quaest.* 46, *art.* 4, *ad* 2; *et opusc.* 60, *cap.* 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur descendisse in specie columbae. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudo gratiae a principio suae conceptionis, quia fuit *unigenitus a Patre,* ut ex supra dictis patet, quaest. 34, art. 4: Non ergo debuit Spiritus sanctus ad eum mitti in baptismo.

2. Praeterea, Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium incarnationis, quando *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens,* Philipp. 2. Sed Spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur quod Spiritus sanctus descenderit super eum.

3. Praeterea, in baptismo Christi ostendi debuit sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro baptismo. Sed in nostro baptismo non fit aliqua missio visibilis Spiritus sancti. Ergo nec in baptismo Christi debuit fieri visibilis missio Spiritus sancti.

4. Praeterea, Spiritus sanctus a Christo in omnes alios derivatur, secundum illud Joan. 1, 15: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed super Apostolos Spiritus sanctus descendit, non in specie columbae, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum debuisset descendere in specie columbae, sed in specie ignis.

Sed contra est quod dicitur Luc. 3, 22: *Descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum.*

Concl. Ut omnes baptismo Christi baptizandos, si simplici corde et non ficte accedant, Spiritus sancti gratiam recepturos esse significaretur, conveniens fuit, ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus in specie columbae, quae simplex animal est, appareret.

Respondeo dicendum, quod hoc quod circa Christum factum est in ejus baptismo, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 4 in Op. imperf. a med.), pertinet ad mysterium omnium qui postmodum fuerant baptizandi. Omnes autem qui baptismo Christi baptizantur, Spiritum sanctum recipiunt, nisi ficte accedant, secundum illud Matth. 3, 2, *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto.* Et ideo conveniens fuit ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus descenderet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit 15 de Trinit. (cap. 26, circa med.), *absurdissimum est dicere quod Christus, cum jam triginta esset annorum, acceperit Spiritum sanctum; sed venit ad baptismum sicut sine peccato, ita non sine Spiritu sancto. Si enim de Joanne scriptum est quod Spiritu sancto replebitur ab utero matris suae; quid de homine Christo dicendum est, cujus carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? Tunc ergo,* idest in baptismo, *corpus suum, idest, Ecclesiam, praefigurare dignatus est, in qua praecipue baptizati accipiunt Spiritum sanctum.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 2 de Trinit. cap. 6, Spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum corporali specie, sicut columba, non quia ipsa substantia Spiritus sancti videretur, quae est invisibilis; neque ita quod illa visibilis creatura in unitatem personae divinae assumeretur: neque enim dicitur quod Spiritus sanctus sit columba, sicut dicitur quod Filius Dei est homo ratione unionis. Neque etiam hoc modo Spiritus sanctus visus est in specie columbae, sicut Joannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur Apoc. 5; illa enim visio facta fuit in spiritu per spirituales imagines corporum: de illa vero columba nullus unquam dubitavit quin oculis visa sit. Nec etiam hoc modo in specie columbae Spiritus sanctus apparuit, sicut dicitur 1 ad Corinth. 10, 4: *Petra autem erat Christus*; illa enim petra jam erat in creatura; et per significationis modum (1) nuncupata est nomine Christi, quem significabat; illa autem columba ad hoc tantum significandum repente extitit, et postea cessavit, sicut flamma quae in rubo apparuit Moysi. Dicitur ergo Spiritus sanctus denscendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam, sed vel ratione ipsius columbae significantis Spiritum sanctum, quae descendendo super Christum venit, vel etiam ratione spiritualis gratiae, quae a Deo per modum cujusdam descensus in creaturam derivatur, secundum illud Jacobi 1. 17: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 12, ante med.), *in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturae suscipere possunt; ut si postea non fiant, ex his quae semel facta sunt, recipiant fidem.* Et ideo circa Christum baptizatum corporali specie Spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos invisibiliter postea credatur descendere.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus sanctus in specie columbae apparuit super Christum baptizatum, propter quatuor. Primo quidem propter dispositionem quae requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat: quia, sicut dicitur Sap. 1, 5: *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Columba autem est animal simplex, astutia et dolo carens; unde dicitur Matth. 10, 16: *Estote simplices sicut columbae.* Secundo, ad designandum septem dona Spiritus sancti, quae columba suis proprietatibus significat. Columba enim secus fluenta habitat, ut inde, viso accipitre, mergat se et evadat, quod pertinet ad donum sapientiae, per quam sancti secus Scripturae divinae fluenta resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit: quod pertinet ad donum scientiae, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit: quod pertinet ad donum consilii, quo sancti eos homines, qui fuerunt pulli, idest, imitatores diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro: quod pertinet ad donum intellectus quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, haereticorum more. Item columba felle caret: quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti ira irrationabili carent. Item columba in cavernis petrae nidificat: quod pertinet ad donum fortitudi-

(1) Ita cum Garcia recentiores editi. Veteres cum Mss. *per actionis modum*.

nis, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, idest, suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet, quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio apparuit Spiritus sanctus in specie columbae propter effectum baptismi, qui est remissio peccatorum, et reconciliatio ad Deum. Columba enim est animal mansuetum: et ideo, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (homil. 12, parum ante med.), *in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivae, et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians: et nunc etiam columba apparet in baptismo, liberatorem nobis demonstrans.* Quarto apparuit Spiritus sanctus in specie columbae super Dominum baptizatum, ad designandum communem effectum baptismi (1) qui est constructio ecclesiasticae unitatis. Unde dicitur Ephes. 5, 25, quod Christus *tradidit semetipsum..., ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi; lavans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Et ideo convenienter Spiritus sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbae quae est animal amicabile et gregale. Unde Cant. 6, 8, dicitur de Ecclesia: *Una est columba mea.* Super Apostolos autem in specie ignis Spiritus sanctus descendit, propter duo. Primo quidem ad ostendendum fervorem, quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quod Christum ubique inter pressuras praedicarent; et ideo etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit super Joan. (tract. 6, aliquant. a princ.): *Duobus modis ostendit visibiliter Dominus Spiritum sanctum, scilicet per columbam super Dominum baptizatum, et per ignem super discipulos congregatos: ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo ne spiritus sanctificati dolum habeant, in columba demonstratus est; et ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratus est. Nec te moveat, quia linguae divisae sunt: unitatem in columba cognosce.* Secundo, quia, sicut Chrysostomus dicit (habetur in Cat. S. Thom. , sup. illud Luc. 3*: Jesu baptizato*), *cum oportebat delictis ignoscere,* quod fit in baptismo, *mansuetudo necessaria erat, quae demonstratur in columba; sed ubi adepti sumus gratiam, restat judicii tempus, quod significatur per ignem.*

ARTICULUS VII.

Utrum illa columba, in qua apparuit Spiritus sanctus, fuerit verum animal. — (*Joan.* 1, *lect.* 20, *et opusc.* 60, *cap.* 9.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod illa columba in qua Spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal. Illud enim videtur specie tenus apparere quod secundum similitudinem apparet. Sed Luc. 3, 22, dicitur quod *descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum.* Non ergo fuit vera columba, sed quaedam similitudo columbae.

2. Praeterea, sicut natura nihil facit frustra, ita nec Deus, ut dicitur in 1 de Caelo, text. 32, et l. 2, text. 59. Sed cum columba illa non advenerit, nisi *ut aliquid significaret, atque praeteriret,* ut Augustinus dicit in 2 de Trinit. (cap. 6, in fin.), frustra fuisset vera columba, quia hoc ipsum fieri poterat per columbae similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

3. Praeterea, proprietates cujuslibet rei ducunt in cognitionem naturae illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbae significassent naturam veri animalis, non autem effectus Spiritus sancti. Non ergo videtur quod illa columba fuerit verum animal.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. de Agone Christiano, cap. 22, a med.): *Neque hoc ita dicimus, ut Dominum Jesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, Spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum; sed ambo illa corpora vera esse credimus.*

Concl. Quemadmodum Dei Filius corpus accepit, ita etiam Spiritus sanctus veram columbam formavit, in qua appareret, licet in unitatem personae ipsam non assumeret.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 5, art. 1, non decebat ut Filius Dei qui est veritas Patris, aliqua fictione uteretur. Et ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia Spiritus sanctus dicitur *spiritus veritatis,* ut patet Joan. 16, ideo etiam ipse veram columbam formavit, in qua appareret; licet non assumeret ipsam in unitatem personae. Unde post praedicta verba Augustinus subdit: *Sicut non oportebat ut homines falleret Filius Dei: sic etiam non oportebat ut falleret Spiritus sanctus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbae sine aliarum columbarum ministerio figurare: sicut non fuit ei difficile verum corpus in utero Mariae sine virili semine fabricare; cum creatura corporea et in visceribus feminae ad formandum hominem, et in ipso mundo ad formandam columbam imperio Domini voluntatique serviret.*

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur descendisse in specie vel similitudine columbae, non ad excludendam veritatem columbae, sed ad ostendendum quod ipse non apparuit in specie suae substantiae.

Ad secundum dicendum, quod non fuit superfluum formare veram columbam, ut in ea Spiritus sanctus appareret; quia per ipsam veritatem columbae significatur veritas Spiritus sancti et effectuum ejus.

Ad tertium dicendum, quod proprietates columbae eodem modo ducunt ad significandam naturam columbae, et ad significandos effectus Spiritus sancti. Per hoc enim quod columba habet tales proprietates, ostenditur quod columba significat Spiritum sanctum.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis. — (*Inf. quaest.* 45, *art.* 4, *et quaest.* 66, *art.* 6, *corp.*; *et opusc.* 60, *cap.* 9.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod, inconvenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis. Filius enim et Spiritus sanctus, secundum hoc quod sensibiliter apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed Patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum in 2 de Trin. (cap. 12, in fin.). Ergo etiam nec apparere.

2. Praeterea, vox est significativa verbi corde

(1) Ita cum plurimis Mss. editi passim. In cod. Alcan. deest *baptismi.*

concepti. Sed Pater non est Verbum. Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

3. Praeterea, homo Christus non incoepit esse filius Dei in baptismo, sicut quidam haeretici putaverunt; sed a principio suae conceptionis fuit filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox Patris protestari Christi divinitatem quam in ejus baptismo.

Sed contra est quod Matth. 3, 17, dicitur: *Ecce vox de caelo dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.*

Concl. Ut Christi baptismo illud demonstraretur, quod nostro baptismo perficitur, conveniens fuit, ut Christo baptizato, vox Patris Filium protestantis audiretur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est art. 6 huj. qu., in baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri baptismi, demonstrari debuit quod in nostro baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur in invocatione et virtute Trinitatis, secundum illud Matth., ult., 19: *Euntes, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Et ideo *in baptismo Christi*, ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 3: *Et ecce aperti*, etc., *mysterium Trinitatis demonstratur. Dominus enim in natura humana baptizatur: Spiritus sanctus descendit in specie columbae: Patris vox testimonium Filio perhibentis auditur.* Et ideo conveniens fuit ut in illo baptismo Pater declararetur in voce.

Ad primum ergo dicendum, quod missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideo Filius et Spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur mitti visibiliter, et non solum apparere: Pater autem, qui non est ab alio, apparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

Ad secundum dicendum, quod Pater non demonstratur in voce, nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem: et quia proprium est Patri producere Verbum, quod est dicere, vel loqui, ideo convenientissime Pater per vocem manifestatus est, quae significat Verbum; unde et ipsa vox a Patre emissa filiationem Verbi protestatur; et sicut species columbae, in qua demonstratus est Spiritus sanctus, non est ipsa natura Spiritus sancti; nec species hominis, in qua demonstratus est ipse Filius, est ipsa natura Filii Dei; ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam Verbi vel Patris loquentis. Unde Joan. 5, 37, Dominus dicit: *Neque vocem ejus*, idest, patris, *unquam audistis, neque speciem ejus vidistis.* Per quod, sicut Chrysostomus dicit super Joan. (hom. 39, a med.), *paulatim eos in philosophicum dogma inducens, ostendit quoniam neque vox circa Deum est, neque species, sed superior est et figuris, et loquelis talibus.* Et sicut columbam et etiam humanam naturam a Christo assumptam tota Trinitas operata est, ita etiam et formationem vocis; sed tamen in voce declaratur solus Pater ut loquens; sicut naturam humanam solus Filius assumpsit, et sicut in columba solus Spiritus sanctus demonstratus est, ut patet per Augustinum (Fulgentium) in lib. de Fide ad Petrum, cap. 9.

Ad tertium dicendum, quod divinitas Christi non debuit omnibus in ejus nativitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis aetatis. Sed quando jam pervenit ad perfectam aetatem, in qua oportebat eum docere et miracula facere, et homines ad se convertere, tunc testimonio Patris erat ejus divinitas manifestanda, ut ejus doctrina credibilior fieret: unde et ipse dicit Joan. 5, 37: *Qui misit me Pater, ipse testimonium perhibet de me.* Et hoc praecipue in baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos. Filii autem Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem filii naturalis, secundum illud Rom. 8, 29: *Quos praescivit*, hos *et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Unde Hilarius dicit super Matth. (can. 1, in fin.), quod *super Jesum baptizatum descendit Spiritus sanctus, et vox Patris audita est dicentis: Hic est filius meus dilectus; ut ex his quae consummabantur in Christo, cognosceremus post aquae lavacrum et de caelestibus portis* (1) *sanctum in nos Spiritum involare, et paternae vocis adoptione Dei filios fieri.*

QUAESTIO XL.

DE MODO CONVERSATIONIS CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter post ea quae pertinent ad ingressum Christi in mundum, vel ad ejus principium, considerandum restat de his quae pertinent ad progressum ipsius: et primo considerandum est de modo conversationis ipsius; secundo, de tentatione ejus; tertio, de doctrina; quarto, de miraculis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari; 2.° utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo, et potu, et vestitu, an cum aliis communem; 3.° utrum debuerit abjecte vivere in hoc mundo, an in divitiis et honore; 4.° utrum debuerit secundum legem vivere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Christum inter homines conversari. — (*Inf., art.* 2, *corp.; et* 2-2 *quaest.* 25, *art.* 6, *ad* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam vitam agere. Oportebat enim quod Christus sua conversatione non solum se hominem ostenderet esse, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari: dicitur enim Danielis 2, 2: *Exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio*; et Philosophus dicit in 1 Politicae (cap. 2, a med.), quod *ille qui solitarius vivit, aut est bestia*, si scilicet propter saevitiam hoc faciat, *aut est Deus*, si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

2. Praeterea, Christus, dum in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere. Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 182, art. 1 et 2. Ad vitam autem contemplativam maxime competit solitudo, secundum illud Oseae 2, 14: *Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus.* Ergo videtur quod Christus debuerit solitariam vitam ducere.

3. Praeterea, conversatio Christi debuit esse uniformis, quia semper in eo debuit apparere id quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quaerebat, turbas declinans; unde Remigius dicit super Matth. (habetur in Cat. S. Thom. in princ. cap. 3): *Tria refugia legitur Dominus*

(1) Ita Mss. et editi communiter. Cod. Alcan. *partibus.*

habuisse, navim, montem, et desertum; ad quorum alterum, quotiescumque a turbis comprimebatur, conscendebat. Ergo et semper debuit solitariam vitam agere.

Sed contra est quod dicitur Baruch 3, 38: *Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

Concl. Cum Christus in hunc mundum venerit, ut veritatem manifestaret, et ut peccatores salvos faceret, et per ipsum haberemus accessum ad Deum, decuit ut socialem vitam in mundo duceret: solitariam tamen duxit ad tempus, ut utriusque vitae exemplum daret.

Respondeo dicendum, quod conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini Incarnationis, secundum quem venit in mundum. Venit autem in mundum primo quidem ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit Joan. 18, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice praedicando. Unde Lucae 4, 43, dixit illis qui volebant eum detinere: *Quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum.* Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud 1 ad Timoth. 1, 15: *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Et ideo ut Chrysostomus dicit (habetur in Cat. aur. S. Th., sup. illud Luc. 4: *Quia et aliis civitatib.*), licet *in eodem loco manendo posset Christus ad se omnes attrahere, ut ejus praedicationem audirent; non tamen hoc fecit, praebens nobis exemplum, ut perambulemus, et requiramus pereuntem, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum.* Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. 5. Et ideo familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth. 9, 10: *Factum est, discumbente eo in domo, ecce multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Jesu et discipulis ejus*; quod exponens Hieronymus dicit: *Peccatores viderunt publicanum* (1) *a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse poenitentiae, et ob id etiam ipsi non desperant salutem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem: et ideo conversando cum hominibus (quod est proprium hominis), manifestavit omnibus suam divinitatem praedicando, et miracula faciendo, et innocenter et juste inter homines conversando.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, 2-2, quaest. 182, art. 1, et quaest. 188, art. 6, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus: sed vita activa, secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum est contemplativa: quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.

Ad tertium dicendum, quod actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo ut daret exemplum praedicatoribus, quod non semper se darent in publicum, quandoque Dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria: quandoque quidem propter corporalem quietem: unde Marci 6, 31, dicitur quod Dominus dixit discipulis: *Venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillum: erant enim qui veniebant et redibant multi, et nec spatium manducandi habebant.* Quandoque vero causa orationis. Unde dicitur Lucae, 6, 12: *Factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei:* ubi ait Ambrosius quod *ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo.* Quandoque vero ut doceret favorem humanum vitare. Unde super illud Matth. 5, *Videns Jesus turbas ascendit in montem*, dicit Chrysostomus (hom. 15 in Matth., circa princ.): *Per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte, et solitudine sedit, erudivit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputare oportet.*

(1) Ita codex Alcan. Hieronymo conformius. Editi passim: *Videbant publicanum a peccatis*, etc. Editio Rom., *Viderant publicani a peccatis ad meliora conversi locum invenisse poenitentiae*, etc.

ARTICULUS II.

Utrum Christus austeram vitam in hoc mundo ducere debuerit. — (*Inf.*, *quaest.* 51, *art.* 4, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus debuerit austeram vitam ducere in hoc mundo: Christus enim multo magis praedicavit perfectionem vitae quam Joannes. Sed Joannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitae provocaret: dicitur enim Matth. 3, 4, quod *ipse Joannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliceam circa lumbos suos; esca autem ejus erant locustae et mel sylvestre;* quod exponens Chrysostomus (hom. 10 in Matth., circa med.), dicit, *Erat mirabile in humano corpore tantam patientiam videre; quod et Judaeos magis attrahebat.* Ergo videtur quod multo magis Christum decuerit austeritas vitae.

2. Praeterea, abstinentia ad continentiam ordinatur; dicitur enim Oseae 3, 10: *Comedent, et non saturabuntur fornicati sunt, et non cessaverunt.* Sed Christus continentiam et in se servavit, et aliis servandam proposuit, cum dixit Matth. 19, 12: *Sunt ennuchi qui se castraverunt propter regnum caelorum: qui potest capere capiat.* Ergo videtur quod Christus in se et in suis discipulis austeritatem vitae servare debuerit.

3. Praeterea, ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, et ab ea in laxiorem revertatur; potest enim dici contra eum quod habetur Luc. 14, 30: *Hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare.* Christus autem districtissimam vitam incoepit post baptismum, manens in deserto, et jejunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Ergo videtur quod non fuisset congruum quod post tantam vitae districtionem ad communem vitam rediret.

Sed contra est quod dicitur Matth. 11, 19: *Venit Filius hominis manducans et bibens.*

Concl. Cum conveniens fuerit, ut cum hominibus Christus conversaretur, perspicuum est decuisse omnino, ut in cibo et potu communiter se sicut alii haberet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., congruum erat Incarnationis fini, ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 9, 22: *Omnibus omnia factus sum.* Et

ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se, sicut alii, haberet. Unde Augustinus dicit contra Faustum (lib. 16, cap. 31, ante med.), quod *Joannes dictus est non manducans, neque bibens, quia illo victu quo Judaei utebantur, non utebatur. Hoc ergo nisi Dominus uteretur, non in ejus comparatione manducans bibensque diceretur.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi et potus non per se pertinet ad salutem, secundum illud Rom. 14, 17: *Non est regnum Dei esca et potus;* et Augustinus dicit in lib. 2 de Quaest. evangel. (quaest. 11, exponens illud Matth. 11: *Justificata est sapientia a filiis suis*), quia scilicet *sancti Apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in aequanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat, nec deprimit egestas.* Et in 3 de Doctrina Christi (cap. 12, parum a princ.), dicit quod *in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est.* Utraque autem vita est licita et laudabilis, ut scilicet aliquis a communi consortio hominum segregatus abstinentiam servet, et ut in societate aliorum positus communi vita utatur. Et ideo Dominus voluit utriusque vitae exemplum dare hominibus. Joannes autem, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 38, circa med.), *nihil plus ostendit praeter vitam et justitiam; Christus autem et a miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo Joannem jejunio fulgere, ipse contraria incessit via, ad mensam intrans publicanorum, et manducans et bibens.*

Ad secundum dicendum, quod sicut alii homines per abstinentiam consequuntur virtutem continendi; ita etiam Christus in se et in suis discipulis per virtutem suae divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut Matth. 9 dicitur, Pharisaei et discipuli Joannis jejunabant, non autem discipuli Christi. Quod exponens Beda, cap. 12 in Marc., et Ambros. sup. illud Luc. 1, *Ne timeas Maria,* dicit quod *Joannes vinum et siceram non bibit, quia illi abstinentia meritum auget cui potentia nulla inerat naturae. Dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret quos abstinentibus potérat reddere puriores?*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 13, aliquant. a princ.), *ut discas quam magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversus diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviae, sed jejunio intendere oportet, et ipse jejunavit, non eo indigens, sed nos instruens; non autem ultra processit jejunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio.* Secundum mysterium autem, ut Gregorius dicit (hom. 16 in Evang., a med.), *quadragenarius numerus exemplo Christi in jejunio custoditur, quia virtus Decalogi per libros quatuor S. Evangelii impletur; denarius enim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates praeceptis Dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta.*

Vel secundum Augustinum in lib. 83 QQ. (qu. 81, in princ.), *omnis sapientiae disciplina est, Creatorem creaturamque cognoscere. Creator est Trinitas, et Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Creatura vero partim est invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus attribuitur: diligere enim Deum tripliciter jubemur;* EX TOTO CORDE, ET EX TOTA ANIMA, ET EX TOTA MENTE; *partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur, propter calidum, humidum, frigidum et siccum. Denarius ergo numerus, cui totam insinuat disciplinam, quater ductus, idest, numero, qui corpori tribuitur, multiplicatus, quadragenarium conficit numerum: et ideo tempus quo ingemiscimus et dolemus, quadragenario numero celebratur.* Nec tamen incongruum fuit ut Christus post jejunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitae, secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicitur assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat, aliis convivendo. Unde et Beda (et Ambrosius locis sup. cit.) dicit sup. Marci 2: *Jejunavit Christus, ne praeceptum declinares; manducavit cum peccatoribus, ut gratiam cernens, agnosceres potestatem.*

ARTICULUS III.

Utrum Christus in hoc mundo debuerit pauperem vitam ducere. — (*4 cont., cap.* 55; *et opusc.* 18, *cap.* 15; *et opusc.* 20, *cap.* 15.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est, quae est mediocris inter divitias et paupertatem: dicitur enim Prov. 30, 8: *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria.* Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

2. Praeterea, exteriores divitiae ad usum corporis ordinantur quantum ad victum et vestitum. Sed Christus in victu et vestitu communem vitam duxit secundum modum aliorum quibus convivebat. Ergo videtur quod in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuerit, et non uti maxima paupertate.

3. Praeterea, Christus maxime homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundum illud Matth. 11, 29: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Sed humilitas maxime commendatur in divitibus: unde dicitur 1 ad Timoth. ult., 17: *Divitibus hujus saeculi praecipe, non altum sapere.* Ergo videtur quod Christus non debuerit ducere pauperem vitam.

Sed contra est quod dicitur Matth. 8, 20: *Filius hominis non habet ubi caput reclinet*: quasi dicat, secundum Hieronymum (in illud Matth. 8: *Accedens unus Scriba*): *Cur me propter divitias et saeculi lucra cupis sequi, cum tantae sim paupertatis, ut nec hospitiolum quidem habeam, et tecto utar non meo?* Et super illud Matth. 17: *Ut non scandalizemus eos vade ad mare,* dicit Hieronymus: *Hoc simpliciter intellectum aedificat auditorem, dum audit tantae Dominum fuisse paupertatis, ut unde tributa pro se, et Apostolo redderet, non habuerit.*

CONCL. Pauperem in hoc mundo vitam Christus duxit, tum quia hoc praedicationis officio conveniebat, tum ut spirituales divitias nobis elargiretur, tum denique ne ejus praedicatio cupiditati adscriberetur.

Respondeo dicendum, quod Christum decuit in

hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem, quia hoc erat congruum praedicationis officio, propter quod venisse se dicit Marci 1, 38: *Eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi praedicem; ad hoc enim veni.* Oportet autem praedicatores verbi Dei, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos: quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse Dominus Apostolos ad praedicandum mittens, dicit eis Matth. 10, 9: *Nolite possidere aurum, neque argentum:* et ipsi Apostoli dicunt Act. 6: *Non est aequum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis.* Secundo, quia sicut mortem corporalem assumpsit, ut nobis vitam largiretur spiritualem; ita corporalem paupertatem sustinuit, ut nobis divitias spirituales largiretur, secundum illud 2 ad Corinth. 8, 9: *Scitis gratiam Domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, ut illius inopia vos divites essetis.* Tertio, ne si divitias haberet, ejus cupiditati praedicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit super Matth. (in illud cap. 10: *Nolite possidere aurum*), quod *si discipuli ejus divitias habuissent, viderentur non causa salutis hominum, sed causa lucri praedicare*; et eadem ratio est de Christo. Quarto, ut tanto major virtus Divinitatis ejus ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abjectior. Unde dicitur in quodam sermone Ephesini concilii (a med. et habetur in eo concil. part. 3, cap. 9): *Omnia paupera et vilia elegit, omnia mediocria, et plurimis obscura, ut Divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum; propterea pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fuit pecuniis; et hoc tibi exponit praesepe.*

Ad primum ergo dicendum, quod superabundantia divitiarum, et mendicitas vitanda videtur ab his qui volunt vivere secundum virtutem, in quantum sunt occasiones peccandi. Abundantia namque divitiarum est superbiendi occasio; mendicitas autem est occasio furandi et mentiendi, aut etiam perjurandi. Quia vero Christus peccati capax non erat, propter hanc causam, ex qua Salomon hoc vitabat, Christo vitanda non erant. Neque tamen quaelibet mendicitas est furandi et perjurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur; sed sola illa quae est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur, et perjurat. Sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet: et talem paupertatem Christus elegit.

Ad secundum dicendum, quod communi vita uti quantum ad victum et vestitum, potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a mulieribus et divitibus necessaria accipiendo: quod etiam circa Christum factum est. Dicitur enim Lucae 8, 2, quod *mulieres quaedam* sequebantur Christum, *quae ministrabant ei de facultatibus suis.* Ut enim Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 27: *Erant ibi mulieres*) *consuetudinis Judaicae fuit nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum praeceptoribus suis ministrarent. Sed quia hoc scandalum facere poterat in nationibus, Paulus se abjecisse commemorat.* Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediente praedicationis officium, non autem divitiarum possessio.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur; sed in eo qui voluntarie pauper est (sicut fuit Christus) ipsa paupertas est maximae humilitatis indicium.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus in hac vita secundum legem conversatus fuerit. — (*Sup. quaest.* 37, *per tota n, et infr. quaest.* 47, *art.* 2, *ad* 1; *et* 3, *dist.* 14, *art.* 3, *quaest.* 6, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3; *et opusc.* 60, *cap.* 13.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit conversatus secundum legem. Lex enim praecipiebat ut nihil operis in sabbato fieret, sicut Deus *die septimo requievit ab omni opere quod patrarat*, Genes. 2. Sed ipse in sabbato curavit hominem, et ei mandavit ut tolleret lectum suum. Ergo videtur quod non fuerit secundum legem conversatus.

2. Praeterea, eadem Christus fecit et docuit, secundum illud Act. 1, 1: *Coepit Jesus facere et docere.* Sed ipse Matth. 15, 2, docuit quod *omne quod intrat in os non coinquinat hominem*, quod est contra praeceptum legis, quae per esum et contactum quorumdam animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet Lev. 11. Ergo videtur quod ipse non fuerit secundum legem conversatus.

3. Praeterea, idem judicium videtur esse facientis et consentientis, secundum illud Rom. 1, 32: *Non solum illi qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Sed Christus consensit discipulis suis solventibus legem in hoc quod sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur Matth. 12. Ergo videtur quod Christus non conversatus fuerit secundum legem.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 17: *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas:* quod exponens Chrysostomus, hom. 16 in Matth. (aliquant. a princ.) dicit: *Legem implevit; primo quidem nihil transgrediendo legalium, secundo justificando per fidem quod lex per litteram facere non valebat.*

Concl. Christus secundum legis praecepta in hoc mundo conversatus est, ut legem veterem approbaret, eamque observando, in seipso consummaret, et Judaeis calumniandi occasionem subtraheret.

Respondeo dicendum, quod Christus in omnibus secundum legis praecepta conversatus est. In cujus signum etiam voluit circumcidi: circumcisio enim est quaedam protestatio legis implendae, secundum illud Galat. 5, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae.* Voluit autem Christus secundum legem conversari: primo quidem, ut legem veterem approbaret; secundo, ut eam observando, in seipso consummaret et terminaret, ostendens quod ad seipsum erat ordinata; tertio, ut Judaeis occasionem calumniandi subtraheret; quarto, ut homines a servitute legis liberaret, secundum illud Galat. 4, 4: *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus super hoc se excusat a transgressione legis tripliciter. Uno quidem modo, quia per praeceptum de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed opus humanum. Quamvis enim Deus die se-

ptimo cessaverit a novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione et gubernatione. Quod autem Christus miracula faciebat, erat operis divini. Unde ipse dicit Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur et ego operor.* Secundo, excusat se per hoc quod illo praecepto non prohibentur opera quae sunt de necessitate salutis etiam corporalis. Unde ipse dicit Lucae 13, 15: *Unusquisque vestrum sabbato non solvit bovem suum aut asinum a praesepio, et ducit adaquare?* Et infra cap. 14, 5: *Cujus vestrum asinus aut bos in puteum cadet, et non continuo extrahet illum die sabbati?* Manifestum est autem quod opera miraculorum, quae Christus faciebat, ad salutem corporis et animae pertinebant. Tertio, quia illo praecepto non prohibentur opera quae pertinent ad Dei cultum. Unde dicitur Matth. 12, 5: *An non legistis in lege, quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt?* et Joan. 7, 23 dicitur quod *circumcisionem accepit homo in sabbato.* Quod autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, idest, ad laudem virtutis divinae. Et sic patet quod sabbatum non solvebat; quamvis hoc ei Judaei falso objicerent dicentes, Joan. 9, 16: *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.*

Ad secundum dicendum, quod Christus voluit ostendere per illa verba, quod homo non redditur immundus secundum animam ex usu ciborum quorumcumque secundum suam naturam, sed solum secundum quamdam significationem (1). Quod autem in lege quidam cibi dicuntur immundi, hoc est per quamdam significationem. Unde Augustinus dicit contra Faustum (lib. 6, cap. 7, a princ.): *Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei* (2) *bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est.*

Ad tertium dicendum, quod etiam discipuli quando esurientes spicas sabbato vellebant, a transgressione legis excusantur propter necessitatem famis; sicut et David non fuit transgressor legis, quando propter famis necessitatem comedit sanctos panes, quos ei edere non licebat.

QUAESTIO XLI.

DE TENTATIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de tentatione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum fuerit conveniens Christum tentari; 2.° de loco tentationis; 3.° de tempore; 4.° de modo et ordine tentationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Christum tentari.
(Opusc. 60, cap. 11, in princ.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christum tentari non conveniebat. Tentare enim est experimentum sumere: quod quidem non fit nisi de re ignota. Sed virtus Christi erat nota etiam daemonibus: dicitur enim Luc. 4, 41, quod *non sinebat daemones loqui quia sciebant eum esse Christum.* Ergo videtur quod non decuerit Christum tentari.

2. Praeterea, Christus ad hoc venerat ut opera diaboli dissolveret, secundum illud 1 Joan. 3, 8: *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli.* Sed non est ejusdem dissolvere opera alicujus, et ea pati: et ita videtur inconveniens fuisse quod Christus pateretur se tentari a diabolo.

3. Praeterea, triplex est tentatio, scilicet a carne, a mundo, et a diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec a carne, nec a mundo. Ergo nec etiam debuit tentari a diabolo.

Sed contra est quod dicitur Matth. 4, 1: *Ductus est Jesus a spiritu in desertum, ut tentaretur a diabolo.*

Concl. Christus, ut nobis contra tentationes exemplum, et auxilium praestaret, et qualiter eas superare valeremus, instrueret, tentari voluit.

Respondeo dicendum, quod Christus tentari voluit, primo quidem ut nobis contra tentationes auxilium ferret; unde Gregorius dicit in hom. 16 in Evangel., a princ.: *Non erat indignum Redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat occidi. Justum quippe erat ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare.* Secundo, propter nostram cautelam, ut nullus quantumcumque sanctus, se aestimet securum et immunem a tentatione. Unde et post baptismum tentari voluit quia, sicut Hilarius dicit (super Matth., can. 3, a princ.), *in sanctificatis nobis maxime diaboli tentamenta grassantur, quia victoria magis est ei exoptata de sanctis.* Unde Eccli. 2, 1, dicitur: *Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem.* Tertio, propter exemplum, ut scilicet nos instrueret, qualiter diaboli tentationes vincamus: unde Augustinus dicit in 4 de Trin. (cap. 13, aliquant. a princ.), quod *Christus diabolo se tentandum praebuit, ut ad superandas tentationes ejus mediator esset, non solum per adjutorium, verum etiam per exemplum.* Quarto, ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur; unde dicitur Hebr. 4, 15. *Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 9 de Civitate Dei (cap. 21, a princ.), *Christus tantum innotuit daemonibus, quantum voluit, non per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta,* ex quibus quamdam conjecturam habebant Christum esse Filium Dei. Sed quia rursus in eo quaedam signa humanae infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse Filium Dei, et ideo eum tentare voluerunt. Et hoc significatur Matth. 4, ubi dicitur quod *postquam esuriit, accessit tentator ad eum:* quia, ut Hilarius dicit, loc. sup. cit., *tentare Christum diabolus non fuisset ausus, nisi in eo per esuritionis infirmitatem, quae sunt hominis recognosceret.* Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cum dixit: *Si Filius Dei es,* quod exponens Ambrosius dicit Lucae 4: *Quid sibi vult talis sermonis exorsus? nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per hanc infirmitatem corporis non putabat.*

Ad secundum dicendum, quod Christus venerat dissolvere opera diaboli, non potestative agendo,

(1) Quae sequuntur usque ad verbum, *significationem*, se Theologi addidisse dicunt; at ipsissima verba sunt in Mss. Alcan. et edit Rom.

(2) Ita restituimus cum cod. Alcan. et Augustini textu. Al.: *Si de porco et agno requiratur, utrum natura mundus est, dicimus quod omnis creatura Dei*, etc.

sed magis ab eo et ejus membris patiendo; ut sic diabolum vinceret justitia, non potestate; sicut Augustinus dicit 13 de Trin. (cap. 13, in princ.), quod *diabolus non potentia Dei, sed justitia superandus fuit.* Et ideo circa tentationem Christi considerandum est, quid propria voluntate fecit, et quid a diabolo passus fuit. Quod enim tentatori se offerret, fuit propriae voluntatis; unde dicitur Matth. 4: *Ductus est Jesus in desertum a Spiritu, ut tentaretur a diabolo*: quod Gregorius (hom. 16 in Evang., a princ.), intelligendum dicit de Spiritu sancto, ut scilicet *illuc eum Spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret.* Sed a diabolo passus est ut assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit ibid., *si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris ipsius crucifigi.* Intelligitur autem a diabolo assumptus, non quasi ex necessitate; sed quia, ut Origenes dicit super Luc. (homil. 31, in princ.), *sequebatur eum ad tentationem, quasi athleta sponte procedens.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, Hebr. 4. *Christus in omnibus tentari voluit absque peccato.* Tentatio autem quae est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorem suggestionem. Tentatio autem quae est a carne, non potest esse sine peccato; quia hujusmodi tentatio fit per delectationem et concupiscentiam: et sicut Augustinus dicit (lib. 19 de Civit. Dei, cap. 4, ante med.), *nonnullum peccatum est, quando caro concupiscit adversus spiritum.* Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non a carne.

ARTICULUS II.

Utrum Christu in deserto tentari debuerit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit tentari in deserto. Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est art. praec. Sed exemplum debet manifeste proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

2. Praeterea, Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 12, a princ.), quod *tunc maxime instat diabolus ad tentandum, cum viderit solitarios: unde et in principio mulierem tentavit, sine viro eam inveniens*; et sic videtur per hoc quod in desertum ivit ut tentaretur, quod tentationi se exposuit. Cum ergo ejus tentatio sit nostrum exemplum, videtur quod etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas; quod tamen videtur esse periculosum, cum magis tentationum occasiones vitare debeamus.

3. Praeterea, Matth. 4 ponitur secunda Christi tentatio, qua *diabolus Christum assumpsit in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi*; quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solum in deserto.

Sed contra est quod dicitur Marci 1, 13, quod *erat Jesus in deserto quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.*

Concl. Christum decuit in deserto tentari, ut hominem de Paradiso in desertum ejectum, de exilio liberaret.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ad 2, Christus propria voluntate se diabolo exhibuit ad tentandum, sicut etiam propria voluntate membris ejus se exhibuit ad occidendum: alioquin diabolus venire ad eum non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem cum est solitarius: quia, ut dicitur Eccle. 4, 12, *si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei.* Et inde est quod Christus in desertum exivit, quasi ad campum certaminis, ut ibi a diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit super Lucam, cap. 4, quod *Christus agebatur in desertum consilio, ut diabolum provocaret. Nam nisi ille certasset,* scilicet diabolus, *non iste mihi vicisset*, idest, Christus. Addit autem et alias rationes, dicens hoc Christum fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret, qui scilicet de paradiso in desertum ejectus est; et exemplo, ut ostenderet nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundum illud Hebr. 12, 2: *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum. Fides* autem, ut dicitur Rom. 10, 17, *est ex auditu*, non autem ex visu. Quinimo Joan. 20, 29, dicitur: *Beati qui non viderunt, et crediderunt.* Et ideo ad hoc quod tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportuit quod ab hominibus videretur; sed sufficiens fuit quod hominibus narraretur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est tentationis occasio. Una quidem ex parte hominis; puta cum aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans; et talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est Loth, Genes. 19, 17: *Ne steteris in omni regione circa Sodomam.* Alia vero tentationis occasio est ex parte diaboli, qui *semper invidet ad meliora tendentibus*, ut Ambrosius dicit, loc. sup. cit.; et talis tentationis occasio non est vitanda. Unde dicit Chrysostomus (alius auctor), super Matth. (hom 5 in Op. imperf. aliquant. a princ.), quod non solum Christus ductus est in desertum a Spiritu, sed *omnes filii Dei habentes Spiritum sanctum; non enim sunt contenti sedere otiosi: sed Spiritus sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus; quod est esse in deserto quantum ad diabolum, quia non est ibi injustitia, in qua diabolus delectatur. Omne etiam bonum opus est desertum, quantum ad carnem et mundum; quia non est secundum voluntatem carnis et mundi.* Talem autem occasionem tentationis dare diabolo non est periculosum, quia magis est consilium Spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio diaboli invidentis.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt omnes tentationes factas fuisse in deserto; quorum quidam dicunt quod Christus ductus est in sanctam civitatem non realiter, sed secundum imaginariam visionem: quidam autem dicunt quod etiam ipsa civitas sancta, idest, Jerusalem, desertum dicitur, quia erat derelicta a Deo. Sed hoc non est necessarium, quia Marcus dicit quod in deserto tentabatur a diabolo; non autem dicit quod solum in deserto.

ARTICULUS III.

Utrum Christi tentatio debuerit esse post jejunium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christi tentatio non debuerit esse post jejunium. Dictum enim est supra, quaest. praec., art. 2, quod Christum non decebat conversationis austeritas. Sed

maximae austeritatis fuisse videtur quod quadraginta diebus et quadraginta noctibus nihil comederit; sic enim intelligitur quadraginta diebus et noctibus jejunasse, quia scilicet *in illis diebus nullum omnino cibum sumpsit*, ut Gregorius dicit (hom. 16 in Evang., circa med.). Ergo non videtur quod debuerit hujusmodi jejunium tentationi praemittere.

2. Praeterea, Marci 1, 13, dicitur quod *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.* Sed quadraginta diebus et quadraginta noctibus jejunavit. Ergo videtur quod non post jejunium, sed simul dum jejunaret, sit tentatus a diabolo.

3. Praeterea, Christus non legitur nisi semel jejunasse. Sed non solum semel fuit tentatus a diabolo; dicitur enim Luc. 4, 13, quod *consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo usque ad tempus.* Sicut ergo secundae tentationi non praemisit jejunium, ita nec primae praemittere debuit.

Sed contra est quod dicitur Matth. 4, 2: *Cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit: et tunc accessit ad eum tentator.*

Concl. Convenienter Christus post jejunium tentari voluit, ad exemplum et instructionem nostram, ut humiles esse discamus, cum in nobis aliquid boni esse conspicimus.

Respondeo dicendum, quod convenienter Christus post jejunium tentari voluit. Primo quidem propter exemplum: quia cum omnibus, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., immineat se contra tentationes tueri, per hoc quod ipse ante tentationem futuram jejunavit, docuit quod per jejunium nos oportet contra tentationes armari. Unde inter arma justitiae Apostolus jejunia connumerat, 2 ad Corinth. 6. Secundo, ut ostenderet quod etiam jejunantes diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis operibus vacant; et ideo sicut post baptismum, ita post jejunium Christus tentatur. Unde Chrysomus dicit super Matthaeum (hom. 13, parum a princ.): *Ut discas quam magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversus diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviae, sed jejunio intendere oportet; ideo Christus jejunavit, non jejunio indigens, sed nos instruens.* Tertio, quia post jejunium secuta est esuries, quae dedit diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., ad 1: *Cum autem esuriit Dominus*, ut Hilarius dicit super Matth. (can. 3, parum a princ.), *non fuit ex surreptione inediae; sed naturae suae hominem dereliquit; non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus.* Unde etiam, ut Chrysostomus dicit, ut sup., *non ultra processit in jejunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christum non decuit conversatio austerioris vitae, ut se communem exhiberet illis quibus praedicavit. Nullus autem debet assumere praedicationis officium, nisi prius fuerit purgatus et in virtute perfectus; sicut et de Christo dicitur Actuum 1, 1, quod *coepit Jesus facere et docere.* Et ideo Christus statim post baptismum austeritatem vitae assumpsit, ut doceret post carnem edomitam oportere alios ad praedicationis officium transire; secundum illud Apostoli 1 Corinth. 6, 27: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicavero, ipse reprobus efficiar.*

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Marci potest sic intelligi, quod *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus*, quibus scilicet jejunavit. Quod autem dicitur: *Et tentabatur a Satana*, intelligendum est non in illis quadraginta diebus et quadraginta noctibus quibus jejunavit, sed post illos; eo quod Matthaeus dicit quod *cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit*; ex quo sumpsit tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde et quod subditur: *Et angeli ministrabant ei*, consecutive intelligendum esse ostenditur ex hoc quod Matthaei 4, 2, dicitur: *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet post tentationem, *et ecce angeli accesserunt, et ministrabant ei.* Quod vero interponit Marcus, cap. 1, 13: *Eratque cum bestiis*, inducitur, secundum Chrysostomum, hom. 13 in Matth. (paulo a princ.), ad ostendendum quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus, et bestiis plenum.

Tamen secundum expositionem Bedae, cap. 5 in Marc., Dominus tentabatur quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Sed hoc intelligendum est non de illis tentationibus visibilibus, quas narrant Matthaeus et Lucas, quae manifeste factae sunt post jejunium; sed de quibusdam aliis impugnationibus, quas forte illo jejunii tempore Christus est a diabolo passus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit super Lucam (cap. 4, sup. illud: *Et consummata omni*, etc.), *recessit diabolus a Christo usque ad tempus, quia postea non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit*, tempore scilicet passionis: et tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentare de tristitia et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulae, et contemptu Dei per idololatriam.

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit conveniens ordo et modus tentationis Christi. — (*Op.* 60, *cap.* 11, *circa med.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens tentationis modus et ordo. Tentatio enim diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami convertendo lapides in panem, non peccasset; sicut non peccavit, cum panes multiplicavit, quod non fuit minus miraculum, ut turbae esurienti subveniret. Ergo videtur quod nulla fuerit illa tentatio.

2. Praeterea, nullus persuasor convenienter suadet contrarium ejus quod intendit. Sed diabolus statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbia, seu vana gloria tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei, ut se mittat deorsum, quod est contrarium superbiae, vel vanae gloriae, quae semper quaerit ascendere.

3. Praeterea, una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quae fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem et idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

4. Praeterea, tentationes ad peccata ordinantur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 84, art. 4; non autem tentavit nisi de tribus, scilicet gula, vana gloria et cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentationis modus fuisse.

5. Praeterea, post victoriam omnium vitiorum

remanet homini tentatio superbiae vel vanae gloriae, quia *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant*, sicut dicit Augustinus (epist. 211, al. 109, ante med.). Inconvenienter ergo Matthaeus ultimam ponit tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriae in templo, praesertim cum Lucas ordinet e converso.

6. Praeterea, Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 4: *Non in solo pane*, quod *propositum Christi fuit diabolum humilitate vincere, non potestate.* Ergo non imperiose et objurgando eum repellere debuit, dicens: *Vade retro, Satana.*

7. Praeterea, narratio Evangelii videtur falsum continere: non enim videtur possibile quod Christus supra pinnaculum templi statui potuerit, quin ab aliis videretur: neque aliquis mons tam altus invenitur, ut inde totus mundus inspici possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter ergo videtur descripta Christi tentatio.

Sed contra est sacrae Scripturae auctoritas, Matth. 4, et Luc. 4.

Concl. Convenienti ordine ab Evangelistis descripta est Domini trina in deserto tentatio.

Respondeo dicendum, quod tentatio quae est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gregorius dicit (hom. 16 in Evang., paulo a princ.). Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri; sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quae est affectus. Et ideo diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducat. Unde Gregorius 31 Moral., (cap. 17, vers. fin., exponens illud Job 39: *Procul odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitus*) dicit: *Bene duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare, quia prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se inserunt; sed innumera quae sequuntur, dum hanc ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore confundunt.*

Et hoc idem diabolus observavit in tentatione primi hominis: nam primo sollicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti esu, dicens Genes. 3, 1: *Cur praecepit verbis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi?* Secundo, de inani gloria, cum dixit: *Aperientur oculi vestri.* Tertio, perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit: *Eritis sicut Dii scientes bonum et malum.*

Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primo tentavit ipsum de eo quod appetunt quantumcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturae per cibum. Secundo processit ad id in quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam. Tertio, perduxit tentationem ad id quod jam non est spiritualium virorum, sed carnalium, scilicet ut divitias et gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideo in primis duabus tentationibus dixit: *Si filius Dei es;* non autem in tertia, quae non potest convenire spiritualibus viris qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut duae primae.

His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, *ut hoc ipso et plus hominem honoraret, et adversarium plus puniret, cum hostis generis humani non quasi a Deo sed quasi ab homine vinceretur,* sicut dicit Leo Papa, serm. 1 Quadrag., cap. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod uti necessariis ad sustentationem non est peccatum gulae; sed quod ex desiderio hujus sustentationis homo aliquid inordinatum faciat, ad vitium gulae pertinere potest. Est autem inordinatum quod aliquis, ubi potest recursus haberi ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando, miraculose sibi cibum quaerere velit. Unde et Dominus filiis Israel miraculose manna praebuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non poterat: et similiter Christus in deserto turbas pavit miraculose, ubi aliter cibi haberi non poterant. Sed Christus ad subveniendum fami poterat aliter sibi providere, quam miracula faciendo, sicut et Joannes Baptista fecit, ut legitur Matth. 3, vel etiam ad loca proxima properando: et ideo reputabat diabolus quod Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

Ad secundum dicendum, quod per humiliationem exteriorem frequenter quaerit aliquis gloriam, qua exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Sermone Domini in monte (cap. 19, parum a princ.): *Animavertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam.* Et ad hoc significandum diabolus Christo suasit, ut ad quaerendum gloriam spiritualem corporaliter mitteret se deorsum.

Ad tertium dicendum, quod divitias et honores mundi appetere peccatum est, quando hujusmodi inordinate appetuntur. Hoc autem praecipue manifestatur ex hoc quod pro hujusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideo non fuit contentus diabolus persuadere cupiditatem divitiarum et honorum; sed induxit ad hoc quod propter hujusmodi adipiscenda Christus eum adoraret, quod est maximum scelus et contra Deum. Nec solum dixit: *Si adoraveris me*, sed addit: *Si cadens:* quia, ut dicit Ambrosius (sup. illud Luc. 4: *Duxit illum in montem*, etc.), *habet ambitio domesticum periculum; ut enim dominetur aliis, prius servit; et curvatur obsequio, ut honore donetur; et dum vult esse sublimior, fit remissior.* Et similiter etiam in praecedentibus tentationibus ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus; sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi; et ex cupiditate gloriae conatus est inducere ad tentandum Deum per praecipitium.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Ambrosius (super Luc., cap. 4, in illud: *Et consummata omni*, etc.): *Non dixisset Scriptura, quod consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo, nisi in tribus praemissis esset omnium materia delictorum; quia causae tentationum causae sunt cupiditatum*, scilicet *carnis oblectatio, spes gloriae et aviditas potentiae.*

Ad quintum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (in lib. 2 de Consensu Evangel., cap. 16), *incertum est quid prius factum sit; utrum regna terrae prius demonstrata sint ei, et postea in pinnaculum templi locatus sit; an hoc prius, et illud postea; nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.* Videntur autem Evangelistae diversum ordinem tenuisse, quia quandoque ex inani gloria venitur ad cupiditatem, quandoque e converso.

Ad sextum dicendum, quod Christus, cum passus fuisset tentationis injuriam, dicente sibi diabolo: *Si Filius Dei es, mitte te deorsum*, non est tur-

batus, nec diabolum increpavit. Quando vero diabolus Dei sibi usurpavit honorem, dicens: *Haec omnia tibi dabo, si cadens, adoraveris me*, exasperatus est et repulit eum, dicens: *Vade, Satana;* ut nos illius discamus exemplo, nostras quidem injurias aequanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (alius auctor hom. 5, in Op. imperfect., circa med.), *forsitan diabolus, quantum ad se, sic Christum assumebat in pinnaculum templi, ut ab omnibus videretur; ipse autem, nesciente diabolo, sic agebat ut a nemine videretur.* Quod autem dicit: *Et ostendit ei omnia regna mundi, et gloriam eorum,* non est intelligendum quod videret ipsa regna, vel civitates eorum, vel populos, vel aurum, vel argentum; sed partes terrae, in quibus unumquodque regnum, vel civitas posita est, diabolus Christo digito demonstrabat, et uniuscujusque regni honores et statum verbis exponebat. Vel secundum Origen. (hom. 30 in Luc., ante med.), ostendit ei quomodo ipse per diversa vitia regnabat in mundo.

QUAESTIO XLII.

DE DOCTRINA CHRISTI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de doctrina Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christus debuerit praedicare solum Judaeis, an etiam gentilibus; 2.° utrum in sua praedicatione debuerit turbationem Judaeorum vitare; 3.° utrum debuerit praedicare publice vel occulte; 4.° utrum debuerit docere solum verbo vel etiam scripto. De tempore autem quo docere incoepit, supra dictum est, quaest. 39, art. 3, cum de baptismo ejus ageretur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Christum Judaeis, et non Gentilibus praedicare. — (3, dist. 3, in Exposit. litt., circa med.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non solum Judaeis, sed etiam Gentilibus debuerit praedicare. Dicitur enim Isa. 49, 6: *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israel, et faeces Jacob convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Sed lumen et salutem Christus praebuit per suam doctrinam. Ergo videtur parum fuisse, si solum Judaeis et non Gentilibus praedicavit.

2. Praeterea, sicut dicitur Matth. 7, 29, *Erat docens eos, sicut potestatem habens.* Sed major potestas doctrinae ostenditur in instructione illorum qui penitus nihil audierant, quales erant Gentiles: unde Apostolus dicit Rom. 15, 20: *Sic praedicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem.* Ergo multo magis Christus praedicare debuit Gentilibus quam Judaeis.

3. Praeterea, utilior est instructio multorum quam unius. Sed Christus aliquos Gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam Joan. 4, et Chananaeam Matth. 15. Ergo videtur quod multo fortius Christus debuerit multitudini gentium praedicare.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 15, 24: *Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israel.* Sed Rom. 10, 15, dicitur: *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Ergo Christus non debuit praedicare nisi Judaeis.

Concl. Conveniens fuit, ut Christus tam per se, quam per Apostolos suos, salutem in principio Judaeis solis praedicaret, ut per suum adventum promissiones olim Judaeis factas, impleri ostenderet.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit praedicationem Christi tam per ipsum quam per Apostolos a principio solis Judaeis exhiberi. Primo quidem ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Judaeis, non autem Gentilibus. Unde Apostolus dicit Rom. 15, 8: *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis,* idest, apostolum et praedicatorem Judaeorum *propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.* Secundo, ut ejus adventus ostenderetur esse a Deo. *Quae* enim *a Deo sunt, ordinata sunt,* ut dicitur Rom. 13, 1. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Judaeis, qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, prius doctrina Christi proponeretur, et per eos transmitteretur ad gentes; sicut etiam in caelesti hierarchia per superiores angelos ad inferiores divinae illuminationes deveniunt. Unde super illud Matth. 15: *Non sum missus, nisi ad oves, quae perierunt, domus Israel,* dicit Hieronymus: *Non hoc dicit, quin et ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israel missus est.* Unde Isa. ult. 19, dicitur: *Mittam ex eis qui salvati fuerunt,* scilicet ex Judaeis, *ad gentes, et annuntiabunt gloriam meam gentibus.....* Tertio, ut Judaeis auferret calumniandi materiam: unde super illud Matth. 10: *In viam gentium ne abieritis,* dicit Hieronymus: *Oportebat primum adventum Christi nuntiari Judaeis, ne justam haberent excusationem, dicentes, ideo se Dominum rejecisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit.* Quarto, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et dominium super gentes: unde dicitur Apocalyps. 2, 26: *Qui vicerit dabo illi potestatem super gentes..., sicut et ego accepi a Patre meo;* et Philipp. 2, 8, dicitur quod quia *factus est obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in nomine Jesu omne genuflectatur, et omnis lingua ei confiteatur.* Et ideo ante passionem suam noluit gentibus praedicari suam doctrinam; sed post passionem dixit discipulis Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes.* Propter quod, ut legitur Joan. 12, 24, cum imminente passione quidam Gentiles vellent Jesum videre, respondit: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet: si autem mortuum fuerit, multum fructum affert:* et sicut Augustinus dicit ibidem (tract. 51 in Joan., circa med.), *se dicebat granum mortificandum in infidelitate Judaeorum, et multiplicandum in fide omnium populorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit in lumen et salutem gentium per discipulos suos quos ad praedicandum gentibus misit.

Ad secundum dicendum, quod non est minoris potestatis sed majoris facere aliquid per alios quam per seipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quae nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quae doctrinam suam confirmabat, et quantum ad efficaciam persuadendi, et quantum ad auctoritatem loquentis;

quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret: *Ego autem dico vobis*; et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

Ad tertium dicendum, quod sicut Christus non debuit a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Judaeis tamquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit Gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis praecluderetur. Et propter hoc aliqui Gentilium particulariter sunt admissi propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

ARTICULUS II.

Utrum Christus debuerit Judaeis sine eorum offensione praedicare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus debuerit Judaeis sine eorum offensione praedicare. Quia, ut Augustinus dicit in lib. de Agone christiano (cap. 11, in fin.), *in homine Jesu Christo se nobis ad exemplum vitae praebuit Filius Dei.* Sed nos debemus vitare offensionem non solum fidelium, sed etiam infidelium, secundum illud 1 ad Corinth. 10, 32: *Sine offensione estote Judaeis, et gentibus, et Ecclesiae Dei.* Ergo videtur quod etiam Christus in sua doctrina offensionem Judaeorum vitare debuerit.

2. Praeterea, nullus sapiens debet facere, unde effectum sui operis impediat. Sed per hoc quod sua doctrina Christus Judaeos turbavit, impediebatur effectus ejus doctrinae: dicitur enim Luc. 11, 53, quod cum Dominus Pharisaeos et Scribas reprehenderet, *coeperunt graviter insistere; et os ejus opprimere de multis, insidiantes ei, et quaerentes aliquid capere ex ore ejus, ut accusarent eum.* Non ergo videtur conveniens fuisse quod eos in sua doctrina offenderet.

3. Praeterea, Apostolus dicit 1 ad Timoth. 5, 1: *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Sed sacerdotes et principes Judaeorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quod non fuerint duris increpationibus arguendi.

Sed contra est quod Isai. 8, 14, fuerat prophetizatum quod Christus esset in *lapidem offensionis et petram scandali duabus domibus Israel.*

Concl. Cum Scribae et Pharisaei Judaeorumque principes communi omnium adversarentur saluti, debuit Dominus non obstante eorum offensione, publice veritatem docere, et eorum redarguere errores.

Respondeo dicendum, quod salus multitudinis est praeferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a praedicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat. Scribae autem et Pharisaei, et principes Judaeorum sua malitia plurimum impediebant populi salutem, tum quia repugnabant Christi doctrinae, per quam solam poterat esse salus, tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideo Dominus non obstante offensione eorum, publice veritatem docebat, quam illi oderant, et eorum vitia arguebat. Et ideo dicitur Matth. 15, 12, quod discipulis Domino dicentibus: *Scis quia Judaei audito hoc verbo, scandalizati sunt?* respondit: *Sinite illos, caeci sunt ducesque caecorum: caecus autem si caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo sic debet esse sine offensione omnibus, ut nulli det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinae; sed *cum de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum, quam veritas relinquatur*, ut Gregor. dicit, hom. 7 in Ezech. aliquant. a princ.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Christus publice Scribas et Pharisaeos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suae doctrinae; quia cum eorum vitia populo innotescebant, minus avertebatur a Christo propter verba Scribarum et Pharisaeorum, qui semper doctrinae Christi obsistebant.

Ad tertium dicendum, quod, illud verbum Apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solum aetate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundum illud Num. 11, 16: *Congrega mihi septuaginta viros, de senioribus Israel, quos tu nosti, quod senes populi sint.* Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiae vertant publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi: sicut et Daniel dixit Dan. 13, 52: *Inveterate dierum malorum*, etc.

ARTICULUS III.

Utrum Christus omnia publice docere debuerit. *(Opusc. 60, cap. 14.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non omnia publice docere debuerit. Legitur enim multa seorsum discipulis dixisse, sicut patet in sermone coenae; unde et Matth. 10, 27, dixit: *Quod in aure audistis in cubilibus, praedicabitur in tectis.* Non ergo omnia publice docuit.

2. Praeterea, profunda sapientiae non sunt nisi perfectis exponenda, secundum illud 1 ad Corinth. 2, 6: *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectae multitudini communicanda.

3. Praeterea, idem est veritatem aliquam occultare silentio et obscuritate verborum. Sed Christus veritatem, quam praedicabat, occultabat turbis obscuritate verborum, quia *sine parabolis non loquebatur ad eos*, ut dicitur Matth. 13, 34. Ergo pari ratione poterat occultare silentio.

Sed contra est quod ipse dicit Joan. 18, 20: *In occulto locutus sum nihil.*

Concl. Non fuit Christi doctrina occulta ex invidia docentis, neque propter paucitatem eorum, quibus proponebatur; sed tantum quoad modum docendi, in quibusdam, quorum plebs promiscua capax non erat.

Respondeo dicendum, quod doctrina alicujus potest esse in occulto tripliciter: uno modo quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere: et ideo scientiam suam non vult aliis communicare: quod in Christo locum non habuit, ex cujus persona dicitur Sap. 7, 13: *Quam sine fictione didici et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo.* Quandoque vero hoc contingit propter inhonestatem eorum quae docentur, sicut Augustinus dicit super Joan. (tract. 96, circa fin.), quod *quaedam sunt mala quae portare non potest qualiscumque pudor humanus.* Unde

de doctrina haereticorum dicitur Proverb. 9, 17: *Aquae furtivae dulciores sunt.* Doctrina autem Christi non est neque de errore, neque de immunditia. Et ideo Dominus dicit Marci 4, 21: *Numquid venit lucerna,* idest vera, et honesta doctrina, *ut sub modio ponatur?* Alio modo aliqua doctrina est in occulto, quia paucis proponitur: et sic Christus etiam nihil docuit in occulto: quia Christus omnem doctrinam suam vel turbae toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in communi. Unde Augustinus dicit super Joan.(tract. 113, in med.):*Quis in occulto loquitur, qui coram tot hominibus loquitur, praesertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis.* Tertio modo aliqua doctrina est in occulto quantum ad modum docendi;et sic Christus quaedam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quae capienda non erant idonei, vel digni: et tamen melius erat eis, vel sic sub tegumento parabolarum, spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei, secundum illud 2 Timoth. 11, 2: *Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere.* Et hoc significatum est Num. 4, ubi mandatur, quod filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quae Levitae involuta portarent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hilarius dicit super Matth. (cap. 10, a med., exponens illud verbum inductum), *non legimus Dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, et doctrinam tradidisse in tenebris; sed hoc dicit, quia omnis sermo ejus carnalibus tenebrae sunt, et verbum ejus infidelibus nox est. Itaque quod a se dictum est, cum libertate fidei et confessionis vult esse loquendum.*

Vel secundum Hieronymum, in hunc loc., comparative loquitur, quia videlicet erudiebat eos in parvo Judaeae loco respectu totius mundi, in quo erat per Apostolorum praedicationem doctrina Christi publicanda.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non omnia profunda suae sapientiae sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam discipulis; quibus dixit Joan. 16. 12: *Adhuc multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo.* Sed tamen quodcumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto, sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit super Joan. (tract. 93, in med.): *Intelligendum est ita dixisse Dominum: « Palam » locutus sum mundo, » ac si dixisset: « Multi me » audierunt. » Et rursus non erat palam, quia non intelligebant.*

Ad tertium dicendum, quod turbis Dominus in parabolis loquebatur, sicut dictum est in corp. art., quia non erant digni, nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod autem dicitur, quod *sine parabolis non loquebatur eis,* secundum Chrysostomum (hom. 48 in Matth., circa princ.), intelligendum est quantum ad illum sermonem: quamvis alias sine parabolis multa turbis locutus fuerit.

Vel secundum Augustinum in lib. de Quaestionibus Evang. (scilicet secundum Matth., quaest. 15, in princ.), hoc dicitur, *non quia nihil proprie locutus est, sed quia nullum fere sermonem explicavit, ubi non per parabolam aliquid significaverit; quamvis in eo aliqua proprie dixerit.*

ARTICULUS IV.

Utrum Christus debuerit doctrinam suam scripto tradere. — (*Hebr.* 8, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere. Scriptura enim inventa est ad hoc quod doctrina commendetur memoriae in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in aeternum, secundum illud Luc. 21, 33: *Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Ergo videtur quod Christus debuerit suam doctrinam scripto mandare.

2. Praeterea, lex vetus in figura Christi praecessit, secundum illud Hebr. 10, 1: *Umbram habens lex futurorum bonorum.* Sed lex vetus a Deo fuit descripta, secundum illud Exodi 24, 12: *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quae scripsi.* Ergo videtur quod etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

3. Praeterea, ad Christum, qui venerat *illuminare his qui in tenebris et umbra mortis sedent,* ut dicitur Luc. 1, 79, pertinebat erroris occasiones excludere, et viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scribendo: dicit enim Augustinus in 1 de Consensu Evang., (cap. 7, ante med.), quod *solet nonnullos movere, cur ipse Dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere: hoc enim illi, et maxime pagani quaerunt, qui Christum culpare aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam; sed tamen tamquam homini; discipulos vero ejus dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum Filium Dei dicerent, et Verbum Dei, per quod facta sunt omnia;* et postea subdit: *Videntur parati fuisse hoc de illo credere quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio praedicassent.* Ergo videtur quod Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

Sed contra est quod nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturae.

Concl. Conveniens fuit, ut alii, non ipse Christus doctrinam suam scriberet, tum propter doctoris, tum etiam propter doctrinae excellentiam.

Respondeo dicendum, conveniens fuisse Christum doctrinam suam non scripsisse. Primo quidem propter dignitatem ipsius: excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinae debetur. Et ideo Christo tamquam excellentissimo doctori, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Matth. 7, 29, quod *erat docens eos, sicut potestatem habens.* Unde etiam apud Gentiles Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scriptura enim ordinatur ad impressionem doctrinae in cordibus auditorum, sicut ad finem. Secundo, propter excellentiam doctrinae Christi, quae litteris comprehendi non potest, secundum illud Joan. ult., 25: *Sunt et alia multa, quae fecit Jesus, quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt libros:* quos, sicut Augustinus dicit (tract. ult. in Joan., ad fin.), *non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate*

citate legentium comprehendi fortasse non posse. Si autem Christus scripto doctrinam suam mandasset, nihil aliud de ejus doctrina homines aestimarent quam quod scriptura contineret. Tertio, ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret; dum ipse scilicet discipulos suos immediate docuit, qui postmodum alios verbo et scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, ejus doctrina immediate ad omnes pervenisset. Unde et de sapientia Dei dicitur Proverb. 9, 3, quod *misit ancillas suas vocare ad arcem.*

Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit in 1 de Consensu Evang., cap. 9, et 10, aliquos Gentiles existimasse, Christum quosdam libros scripsisse continentes quaedam magica, quibus miracula faciebat, quae disciplina christiana condemnat. *Et illi tamen qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt, qualia illum libris talibus fecisse mirantur: divino enim judicio sic errant, ut eosdem libros ad Petrum et Paulum dicant tamquam epistolari titulo praenotatos, eo quod in pluribus locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum, si a pingentibus fingentes decepti sunt: toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondum erat Paulus discipulus ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in eodem libro (cap. ult., ad fin.), *omnibus discipulis suis tamquam membris sui corporis Christus caput est. Itaque cum illi scripserunt quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quandoquidem membra ejus id operata sunt quod dictante capite cognoverunt: quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis, tamquam suis manibus, imperavit.*

Ad secundum dicendum, quod quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideo etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quae est *lex spiritus vitae*, scribi debuit, *non atramento, sed Spiritu Dei vivi; non tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*, ut Apostolus dicit 2 Corinth. 3, 3.

At tertium dicendum, quod illi qui scripturae Apostolorum de Christo credere noluerunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo opinabantur quod magicis artibus fecisset miracula.

QUAESTIO XLIII.

DE MIRACULIS A CHRISTO FACTIS IN GENERALI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de miraculis a Christo factis: et primo in generali; secundo, in speciali de singulis miraculorum generibus; tertio, in particulari de transfiguratione ipsius.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christus debuerit miracula facere; 2.° utrum fecerit ea virtute divina; 3.° quo tempore incoeperit miracula facere: 4.° utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa ejus Divinitas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus debuerit facere miracula. — (*Opusc.* 2, *cap.* 7; *et opusc.* 3, *cap.* 135; *et opusc.* 11, *cap.* 17; *et op.* 60, *cap.* 65, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus miracula facere non debuerit. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dicit Matth. 12, 39: *Generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonae prophetae.* Non ergo debuit miracula facere.

2. Praeterea, sicut Christus in secundo adventu venturus est *in virtute magna et majestate*, ut dicitur Matth. 24, 30, ita in primo adventu venit in infirmitate, secundum illud Isa. 53, 3: *Virum dolorum, et scientem infirmitatem.* Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quam ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens quod in primo adventu miracula faceret.

3. Praeterea, Christus venit ad hoc ut homines salvaret per fidem, secundum illud Hebr. 12, 2: *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum.* Sed miracula diminuunt meritum fidei; unde Dominus, Joan. 4, 48, dicit: *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Ergo non videtur quod Christus debuerit miracula facere.

Sed contra est quod ex persona adversariorum Dei dicitur Joan. 11, 47: *Quid facimus, quia hic homo multa signa facit?*

Concl. Cum fuerit hominibus manifestandum Deum esse in Christo, non per adoptionis, sed unionis gratiam, et ejus doctrinam esse a Deo, conveniens fuit ut in terris miracula faceret.

Respondeo dicendum, quod divinitus conceditur homini miracula facere, propter duo. Primo quidem et principaliter ad confirmandam veritatem quam aliquis docet: quia enim ea quae sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur, esse a Deo; sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. Secundo, ad ostendendam praesentiam Dei in homine per gratiam Spiritus sancti: ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam: unde dicitur Gal. 3, 5; *Qui tribuit vobis Spiritum sanctum, operatur virtutes in vobis.* Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum; scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis, et quod ejus supernaturalis doctrina esset a Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret; unde ipse dicit Joan. 10, 38, *Si mihi non vultis credere, operibus credite;* et Joan. 5, 36; *Opera quae dedit mihi Pater ut faciam, ipsa sunt quae testimonium perhibent de me.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit: *Signum non dabitur ei, nisi signum Jonae prophetae*, intelligendum est, ut Chrysostomus dicit (hom. 44 in Matth. a princ.), quod tunc *non acceperunt tale signum, quale petebant, scilicet de caelo, non quod nullum signum eis dederit; vel quia signa faciebat non propter eos quos sciebat lapideos esse, sed ut alios emendaret: et ideo non eis, sed aliis illa signa dabantur.*

Ad secundum dicendum, quod licet Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones; venit tamen in virtute Dei, quod erat manifestandum per miracula.

Ad tertium dicendum, quod miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quae

Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem, quam quod omnino in infidelitate permaneant: dicitur enim 1 ad Corinth. 14, 22, quod *signa data sunt infidelibus*, ut scilicet convertantur ad fidem.

ARTICULUS II.

Utrum Christus fecerit miracula divina virtute. — (3, dist. 15, quaest. 1, art. 3, corp., et dist. 16, quaest. 1, art. 3, corp., et ad 4; et 4, dist. 5, quaest. 1, art. 1; et opusc. 11, cap. 17.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fecerit miracula divina virtute. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quod Christi non fuerit omnipotens in miraculis faciendis: dicitur enim Marci, 6, 5, quod *non poterat ibi*, scilicet in patria sua, *virtutem ullam facere*. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

2. Praeterea, Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione Lazari, Joan. 11, et in multiplicatione panum, ut patet Matth. 14. Ergo videtur quod non fecit miracula virtute divina.

3. Praeterea, ea quae virtute divina fiunt, non possunt virtute alicujus creaturae fieri. Sed ea quae Christus faciebat, poterant etiam fieri virtute alicujus creaturae; unde et Pharisaei ei dicebant quod *in Beelzebub, principe daemoniorum, ejiciebat daemonia*, Lucae 11, 15. Ergo videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 14, 10: *Pater in me manens ipse facit opera.*

Concl. Quaecumque Christus miracula fecit, divina virtute facta fuere, cum vera miracula fuerint.

Respondeo dicendum, quod, sicut in prima parte habitum est, quaest. 110, art. 4, vera miracula sola virtute divina fieri possunt, quia solus Deus potest mutare naturae ordinem, quod pertinet ad rationem miraculi. Unde Leo papa dicit in epist. ad Flavianum 28 (cap. 4, ante med.), quod in Christo sunt duae naturae, *una*, scilicet divina, *quae fulget miraculis*; *altera*, scilicet humana, *quae succumbit injuriis*. Et tamen una earum agit cum communicatione alterius; inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinae actionis, et actio humana virtutem accipit a natura divina, sicut supra habitum est, qu. 13, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Non poterat ibi ullam virtutem facere*, non est referendum ad potentiam absolutam, sed ad id quod potest fieri congruenter. Non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula, unde subditur: *Et mirabatur propter incredulitatem eorum.* Secundum quem modum dicitur, Gen. 18, 17, *Num celare potero Abraham quae gesturus sum?* et 19, 22: *Non potero facere quidquam, donec ingrediaris illuc.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super illud Matth. 14: *Acceptis quinque panibus, et duobus piscibus, aspiciens in caelum benedixit, et fregit* (hom. 50, parum a princ.), *oportebat credi de Christo quoniam a Patre est, et quod ei aequalis est. Et ideo ut utrumque ostendat, nunc quidem cum potestate, nunc autem orans miracula facit: et in minoribus quidem respicit in caelum, puta in multiplicatione panum; in majoribus autem quae sunt solius Dei, cum potestate a se ipso agit, puta quando peccata dimisit, mortuos suscitavit.* Quod autem dicitur Joan. 11, quod in suscitatione Lazari oculos sursum levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit; unde dicit: *Propter populum, qui circumstat, dixi ut credant quia tu me misisti.*

Ad tertium dicendum, quod Christus alio modo expellebat daemones quam virtute daemonum expellantur. Nam virtute superiorum daemonum ita daemones a corporibus hominum expelluntur, quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam; non enim contra regnum suum diabolus agit. Sed Christus daemones expellebat non solum a corpore, sed multo magis ab anima. Et ideo Dominus blasphemiam Pharisaeorum dicentium eum in virtute daemoniorum daemonia ejicere reprobavit: primo quidem per hoc quod Satanas contra seipsum non dividitur; secundo, exemplo aliorum qui daemonia ejiciebant per Spiritum Dei; tertio, quia daemonium expellere non posset, nisi ipsum vicisset virtute divina; quarto, quia nulla convenientia in operibus, nec in effectu erat sibi et Satanae; cum Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat.

ARTICULUS III.

Utrum Christus incoeperit facere miracula in nuptiis. — (1, dist. 44, in Expositione litt.; et opusc. 11, cap. 18; et Joan. 1, lect. 21, fin., et cap. 15, lect. 5, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non incoeperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum. Legitur enim in lib. de Infantia Salvatoris, quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquae in vinum fecit in nuptiis trigesimo vel trigesimo primo anno suae aetatis. Ergo videtur quod non incoeperit tunc miracula facere.

2. Praeterea, Christus faciebat miracula secundum virtutem divinam. Sed virtus divina in eo a principio suae conceptionis erat; ex tunc enim fuit Deus et homo. Ergo videtur quod a principio miracula fecerit.

3. Praeterea, Christus post baptismum et tentationem coepit discipulos congregare, ut legitur Matth. 4, et Joan, 1. Sed discipuli praecipue congregati sunt ad ipsum propter miracula; sicut dicitur Luc. 5, quod Petrum vocavit obstupescentem propter miraculum quod fecerat in captura piscium. Ergo videtur quod ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

Sed contra est quod dicitur Joan. 2, 2: *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilaeae.*

Concl. Cum miracula, quae Christus fecit, ad confirmandam ejus doctrinam, et divinitatis testimonium, essent facta, non debuit nisi in aetate perfecta post praedicationem suam miracula facere, ut in nuptiis fecit.

Respondeo dicendum, quod miracula facta sunt a Christo propter confirmationem doctrinae ejus, et ad ostendendam virtutem in ipso. Et ideo quantum ad primum non debuit ante miracula facere quam docere inciperet: non autem debuit incipere docere ante perfectam aetatem, ut supra habitum est, quaest. 39, art. 3, cum de baptismo ejus ageretur. Quan-

tum autem ad secundum, sic debuit per miracula Deitatem ostendere, ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideo, sicut dicit Chrysostomus super Joan. (hom. 20, parum ante med.), *decenter non incoepit signa facere in prima aetate: existimassent enim phantasma esse Incarnationem; et ante opportunum tempus eruci eum tradidissent.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Joan., ex verbo Joannis Baptistae dicentis: *Ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans* (hom. 16, circa med.), manifestum est quod *illa signa quae quidem dicunt in pueritia a Christo facta, mendacia et fictiones sunt. Si enim a prima aetate miracula fecisset Christus, neque Joannes eum ignorasset, neque reliqua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum.*

Ad secundum dicendum, quod Dei virtus operabatur in Christo, secundum quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina, ut fidei de veritate carnis ejus praejudicium non fieret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet quod Christum secuti sunt, cum nulla eum miracula facere vidissent; sicut Gregorius dicit in quadam homil. (5, in Evang., in princ.). Et Chrysostomus dicit (hom. 22 in Joan., parum a princ.): *Tunc signa maxime necessarium erat facere, quando discipuli jam congregati erant, et devoti, et attendentes his quae fiebant;* unde subditur, Joan. 2, 11: *Et crediderunt in eum discipuli ejus;* non quia tunc primum crediderint, sed quia tunc diligentius et perfectius crediderunt. Vel discipulos vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus in lib. 2 de Consensu Evangelistarum (cap. 17, a med.).

ARTICULUS IV.

Utrum miracula per Christum facta sufficienter ejus divinitatem ostenderint. — (3, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 1, *et dist.* 16, *quaest.* 1, *art.* 3, *corp.; et* 1 *cont., cap.* 6, *et lib.* 4, *cap.* 55 *ad* 8; *et quol.* 2, *art.* 6, *ad* 4; *et Joan.* 15, *lect.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod miracula quae Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendum divinitatem ipsius. Esse enim Deum et hominem, proprium est Christo. Sed miracula quae Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quod non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

2. Praeterea, virtute divina nihil est majus. Sed aliqui fecerunt majora miracula quam Christus: dicitur enim Joan. 14, 12: *Qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.* Ergo videtur quod miracula quae Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

3. Praeterea, ex particulari non sufficienter ostenditur universale. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 5, 36: *Opera quae dedit mihi Pater ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me.*

Concl. Miracula Christi cum humanas vires superarent, et propria Christi virtute fierent, divinitatem ejus abunde comprobabant.

Respondeo dicendum, quod miracula, quae Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandam divinitatem ipsius, secundum tria. Primo quidem secundum ipsam speciem operum, quae transcendebant omnem potestatem creatae virtutis: et ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et propter hoc caecus illuminatus dicebat, Joan. 9, 32: *A saeculo non est auditum, quia aperuit quis oculos caeci nati: nisi esset hic a Deo, non poterat facere quidquam.* Secundo, propter modum miracula faciendi; quia scilicet quasi ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii; unde dicitur Luc. 6, 19, quod *virtus de illo exibat, et sanabat omnes*; per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit (lib. 12 Thesaur. cap. 14, circa med.), quod *non accipiebat alienam virtutem; sed cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat; et propter hoc innumerabilia miracula faciebat.* Unde super illud Matth. 8,: *Ejiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit,* dicit Chrysostomus (homil. 28, in Matth., parum a princ.): *Intende quantam multitudinem hominum curatam transcurrunt Evangelistae, non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes.* Et ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem coaequalem Deo Patri, secundum illud Joan. 5, 19, *Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit;* ex ibidem: *Sicut Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius hominis quos vult vivificat.* Tertio ex ipsa doctrina, qua se Deum dicebat, quae nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis: et ideo dicitur Marc. 1, 27: *Quaenam doctrina haec nova, quia in potestate spiritibus immundis imperat, et obediunt ei?*

Ad primum ergo dicendum, quod haec erat objectio Gentilium. Unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (137, alias 3, a med.): *Nullis,* inquiunt, *competentibus signis tantae majestatis indicia claruerunt, quia larvalis illa purgatio, qua scilicet daemones effugabat, debilium curae, reddita vita defunctis, si et alia considerentur, Deo parva sunt.* Et ad hoc respondet Augustinus: *Fatemur et nos talia quaedam fecisse prophetas; sed et ipse Moyses, et caeteri prophetae Dominum Jesum prophetaverunt, et ei gloriam magnam dederunt. Qui propterea talia et ipse facere voluit, ne esset absurdum, quae per illos fecerat, si ipse etiam non faceret. Sed tamen et aliquid proprium facere debuit, nasci de virgine, resurgere a mortuis, caelum ascendere. Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro. Num homine assumpto alium mundum facere debuit, ut eum esse crederemus, per quem factus est mundus? Sed nec major mundus, nec isti aequalis in hoc mundo fieri posset. Si autem minorem faceret infra istum, similiter hoc quoque parum putaretur.* Quae tamen alii fecerunt, Christus excellentius fecit. Unde super illud Joan. 15: *Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit,* etc., dicit Augustinus (tract. 91, a princ.): *Nulla in operibus Christi videntur esse majora quam suscitatio mortuorum; quod scimus etiam antiquos fecisse Prophetas. Fecit tamen aliqua Christus quae*

nemo alius fecit. Sed respondetur nobis, et alios fecisse quae nec ipse, nec alius fecit. Sed qui tam multa vitia, et malas valetudines, vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum. Ut enim taceam, quos jubendo, sicut occurrebat, salvos singulos fecit, Marcus dicit quod quocumque loco introibat in vicos, aut in villas, aut in civitates, in plateis ponebant infirmos et deprecabantur eum ut vel fimbriam vestimenti ejus tangerent; et quotquot tangebant eum, salvi fiebant. Haec nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligendum est quod ait in eis, non inter eos, aut coram eis, sed prorsus in eis, quia sanavit eos. Nec tamen alius quicumque in eis talia opera fecit: quoniam quisquis alius homo aliquod eorum fecit, ipso faciente fecit; hoc autem ipse non illis facientibus fecit.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus (tract. 71, ad fin.), exponens illud verbum Joannis, inquit quae sunt ista opera majora, quae credentes in eum erant facturi: *An forte quod aegros ipsis transeuntibus etiam eorum umbra sanabat? majus est enim quod sanet umbra quam fimbria. Verumtamen quando ista Christus dicebat, verborum suorum facta et opera commendabat. Cum enim dixit: Pater in me manens ipse facit opera, quae opera tunc dicebat, nisi verba quae loquebatur? Et eorumdem verborum fructus erat fides illorum. Verumtamen evangelizantibus discipulis, non tam pauci quam illi erant: sed gentes etiam crediderunt.* Quae sequuntur habentur tract. 72: *Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abscessit, qui ab eo vitae aeternae consilium quaesivit? et tamen postea quod ab illo auditum non fecit unus, fecerunt multi, cum per discipulos loqueretur. Ecce majora fecit praedicatus a credentibus quam locutus audientibus. Verum hoc adhuc movet quod haec majora per Apostolos fecit. Non autem ipsos tantum significans ait: Qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet. Audi ergo, et intellige: Qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet. Prius ego facio, deinde et ipse faciet, quia facio ut faciat. Quae opera? nisi ut ex impio justus fiat? quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus majus hoc esse dixerim quam creare caelum et terram. Caelum enim et terra transibunt; praedestinatorum autem salus et justificatio permanebit. Sed et in caelis angeli sunt opera Christi. Numquid etiam his operibus majora facit qui cooperatur Christo ad suam justificationem? Judicet qui potest utrum majus sit justos creare quam impios justificare. Certe si aequalis est utrumque potentiae, hoc majoris est misericordiae. Sed omnia opera Christi intelligere, ubi ait: Majora horum faciet, nulla nos necessitas cogit. Horum enim forsitan dixit quae illa hora faciebat. Tunc autem verba fidei faciebat. Et utique minus est verba justitiae praedicare, quod fecit praeter nos, quam impios justificare, quod ita facit in nobis ut faciamus et nos.*

Ad tertium dicendum, quod quando aliquod particulare opus proprium est alicujus agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis; sicut cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quod ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum, ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit.

QUAESTIO XLIV.

DE SINGULIS MIRACULORUM SPECIEBUS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus: et 1.° de miraculis quae fecit circa spirituales substantias, 2.° de miraculis quae fecit circa caelestia corpora; 3.° de miraculis quae fecit circa homines; 4.° de miraculis quae fecit circa creaturas irrationales.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum miracula facta per Christum circa spirituales substantias fuerint convenientia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod miracula quae fecit Christus circa spirituales substantias non fuerint convenientia. Inter spirituales enim substantias sancti angeli praepollent daemonibus: quia, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit. (cap. 4, ante med.), *spiritus vitae rationalis desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem pium et justum.* Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa Angelos bonos. Ergo nec etiam circa daemones aliqua miracula facere debuit.

2. Praeterea, miracula Christi ordinabantur ad manifestandam divinitatem ipsius. Sed divinitas Christi non erat daemonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis ejus, secundum illud 1 Cor. 2, 8: *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent.* Ergo non debuit circa daemones aliqua miracula facere.

3. Praeterea, miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur: unde dicitur Matth. 9, 8, quod videntes turbae paralyticum sanatum a Christo, *timuerunt, et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus.* Sed ad daemones non pertinet glorificare Deum, *quia non est speciosa laus in ore peccatoris*, ut dicitur Eccli. 15, 9; unde et sicut dicitur Marci 1, et Lucae 4, non sinebat daemonia loqui ea quae ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse conveniens quod circa daemones aliqua miracula faceret.

4. Praeterea, miracula a Christo facta ad salutem hominum ordinantur. Sed quaedam daemonia ab hominibus ejecta fuerunt cum hominum detrimento quandoque quidem corporali, sicut dicitur Marci 9, 26. quod daemon ad praeceptum Christi *exclamans, et multum discerpens hominem, exiit ab eo, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est:* quandoque etiam cum damno rerum, sicut quando daemones ad eorum preces misit in porcos, quos praecipitaverunt in mare: unde cives illius regionis rogaverunt eum ut transiret a finibus eorum, ut legitur Matth. 8. Ergo videtur inconvenienter fecisse hujusmodi miracula

Sed contra est quod Zach. 13, 2, hoc praenuntiatum fuerat, ubi dicitur: *Spiritum immundum auferam de terra.*

Concl. Conveniens fuit ut Christus a daemone omnes obsessos divinitatis virtute liberaret.

Respondeo dicendum, quod miracula quae Christus fecit, argumenta quaedam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat ut per virtutem Divinitatis ejus exclùderet daemonum potestatem ab hominibus credituris in eum, secundum illud Joan. 12, 31: *Nunc princeps hujus mundi ejicietur*

foras. Et ideo conveniens fuit quod inter alia miracula etiam obsessos a daemonibus liberaret.

Ad primum ergo dicendum, quod homines sicut per Christum erant a potestate daemonum liberandi, ita per eum erant angelis consociandi, secundum illud Coloss. 1, 20: *Pacificans per sanguinem crucis ejus, quae in caelis, et quae in terris sunt.* Et ideo circa angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut angeli hominibus apparerent: quod quidem factum est in nativitate ipsius, et in resurrectione et ascensione ejus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 9 de Civit. Dei, cap. 21, *Christus tantum innotuit daemonibus, quantum voluit; tantum autem voluit, quantum oportuit: sed innotuit eis, non sicut angelis sanctis per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta.* Et primo quidem videntes Christum esurire post jejunium, aestimaverunt eum non esse Filium Dei. Unde sup. illud Luc. 4: *Si Filius Dei es,* etc., dicit Ambrosius: *Quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit?* Sed postmodum visis miraculis, ex quadam suspicatione conjecturavit eum esse Filium Dei. Unde super illud Marci 1: *Scio quod sis sanctus Dei,* dicit Chrysostomus (habetur in Catena S. Thomae, et in lib. QQ vet. et novi Testam., quaest. 66, inter op. Augustini), quod *non certam aut firmam adventus Dei habebat notitiam; sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum;* unde dicitur Luc. 4, 41: *Quia sciebant ipsum esse Christum.* Quod autem ipsum confitebantur esse Filium Dei, magis erat ex quadam suspicione quam ex certitudine. Unde Beda dicit super Luc., cap. 14, secundum ejus ord.: *Et daemonia Filium Dei confitebantur.* Et, sicut postea dicit ibid.: *Sciebant eum esse Christum, quia cum jejunio fatigatum eum diabolus videret, verum hominem intellexit; sed quia tentando non praevaluit, utrum Filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem per signorum potentiam vel intellexit, vel potius suspicatus est esse Filium Dei. Non ideo igitur Judaeis eum crucifigere persuasit, quia Christum Dei Filium non esse putavit, sed quia se morte illius non praevidit esse damnandum: de hoc enim mysterio a saeculis abscondito dicit Apostolus,* 1 *Cor.* 2: *Quod nemo principum hujus saeculi cognovit: si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent.*

Ad tertium dicendum, quod miracula in expulsione daemonum non fecit Christus propter utilitatem daemonum, sed propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideo prohibuit eos loqui ea quae ad laudem ipsius pertinebant. Primo quidem propter exemplum; quia, ut dicit Athanasius (implic. in epist. de synodo Arim. et Seleuc., et Chrysostomus conc. 2 de Laz. a princ.), *compescebat diaboli sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etiamsi vera loqui videantur: nefas est enim ut cum adsit nobis Scriptura divina, instruamur a diabolo;* est enim hoc periculosum, quia veritati frequenter daemones immiscent mendacia. Secundo, quia, sicut Chrysostomus dicit (habetur in Catena S. Th.), *non oportebat eos surripere officii Apostolici gloriam; nec decebat Christi mysterium lingua foetida publicari; quia non est speciosa laus in ore peccatorum.* Tertio, quia, ut Beda dicit (loc. sup. cit., et Teoph. in hunc loc.): *nolebat ex hoc invidiam accendere Judaeorum. Unde etiam ipsi Apostoli jubentur reticere de ipso, ne divina majestate praedicata, passionis dispensatio differetur.*

Ad quartum dicendum, quod Christus specialiliter venerat docere, et miracula facere propter utilitatem hominum principaliter quantum ad animae salutem: et ideo permisit daemones quos ejiciebat, hominibus aliquod nocumentum inferre vel in corpore vel in rebus, propter animae humanae salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 29, circa med.), quod Christus *permisit daemonibus in porcos ire, non quasi a daemonibus persuasus; sed primo quidem, ut instruat magnitudinem nocumenti daemonum, qui hominibus insidiantur; secundo, ut omnes discerent quoniam nec adversus porcos audeant aliquid facere, nisi ipse consenserit; tertio, ut ostenderet quod graviora in illos homines operati essent quam in illos porcos, nisi essent divina providentia adjuti.* Et propter easdem etiam causas permisit eum qui a daemonibus liberabatur, ad horam gravius affligi; a qua tamen afflictione eum continuo liberavit. Per hoc etiam ostenditur, ut Beda dicit (id habet Gregor., hom. 2 in Evang., a princ.), quod *saepe, dum converti ad Deum post peccata conamur, majoribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis: quod facit, vel ut odium virtutis incutiat, vel expulsionis suae vindicet injuriam.* Factus est etiam homo sanatus velut mortuus, ut Hieronymus dicit in hunc loc. Marci, quia sanatis dicitur Coloss. 3, 3: *Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.*

ARTICULUS II.

Utrum convenienter facta fuerint miracula per Christum circa caelestia corpora.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa caelestia corpora. Ut enim Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 23), *divinae providentiae non est naturam corrumpere, sed salvare.* Corpora autem caelestia secundum suam naturam sunt incorruptibilia et inalterabilia, ut probatur in 1 de Caelo, text. 20 et seq. Ergo non fuit conveniens ut per Christum fieret aliqua immutatio circa ordinem caelestium corporum.

2. Praeterea, secundum motum caelestium corporum temporum cursus designatur, secundum illud Genes. 1, 14: *Fiant luminaria in firmamento caeli, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Sic ergo mutato cursu caelestium corporum, mutatur temporum distinctio et ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab astrologis, qui *contemplantur sidera, et computant menses,* ut dicitur Isa. 47, 13. Ergo videtur quod per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum caelestium corporum.

3. Praeterea, magis competebat Christo ut faceret miracula vivens et docens, quam moriens: tum quia, ut dicitur 2 ad Corinth. ult., 4, *Crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei,* secundum quam miracula faciebat: tum etiam quia ejus miracula confirmativa erant doctrinae ipsius. Sed in vita sua non legitur Christus aliquod miraculum circa caelestia corpora fecisse; quinimo Pha-

risaeis petentibus ab eo signum de caelo, eis dare renuit, ut habetur Matth. 12 et 16. Ergo videtur quod nec in morte circa caelestia corpora aliquod miraculum facere debuerit.

Sed contra est quod dicitur Luc. 23, *Tenebrae factae sunt in universa terra usque ad horam nonam, et obscuratus est sol.*

Concl. Decuit Christum non modo circa inferiores creaturas, sed etiam circa caelestia corpora miracula facere, ut magis suam divinitatem comprobaret.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praeced. art. 4, miracula Christi talia esse debebant ut sufficienter eum esse Deum ostenderent. Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum inferiorum, quae etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursus caelestium corporum, quae a solo Deo sunt immobiliter ordinata. Et hoc est quod Dionysius dicit in epist. ad Polycarpum (7 parum ante med.): *Cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti caelestis ordinationis et motus, nisi causam haberet ad hoc moventem, quae facit omnia et mutat secundum suum sermonem.* Et ideo conveniens fuit ut Christus miracula faceret etiam circa caelestia corpora.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut inferioribus corporibus naturale est moveri a caelestibus corporibus, quae sunt superiora secundum naturae ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturae ut transmutetur a Deo secundum ejus voluntatem. Unde Augustinus dicit 26 contra Faustum (cap. 3, ante med. et habetur in Gloss. ordin. Roman. 11, super illud: *Contra naturam insertus es, etc.*). *Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit, quia id est cuique rei natura, quod facit,* et ita non corrumpitur natura caelestium corporum, cum eorum cursus immutatur a Deo; corrumperetur autem si ab aliqua alia causa immutaretur.

Ad secundum dicendum, quod per miraculum a Christo factum, non est perversus ordo temporum. Nam secundum quosdam illae tenebrae vel solis obscuratio, quae in passione Christi accidit, fuit propter hoc quod sol suos radios retraxit, nulla immutatione facta circa motum caelestium corporum, secundum quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 27: *A sexta autem hora*): *Videtur luminare majus retraxisse radios suos, ne aut pendentem videret Dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur.* Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda, quasi sol in sua potestate habeat radios emittere vel retrahere: non enim ex electione sed ex natura radius emittit, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom., circa princ. lect. 1). sed sol dicitur retraxisse radios, inquantum divina virtute factum est ut solis radii ad terram non pervenirent. Origenes autem dicit hoc accidisse per interpositionem nubium. Unde super Matth. dicit (tract. 32, a med.): *Conveniens est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes multas et magnas concurrisse super Jerusalem terram Judaeae: et ideo factae sunt tenebrae profundae a sexta hora usque ad nonam. Arbitror enim sicut caetera signa quae facta sunt in passione, scilicet quod velum templi est scissum quod terra tremuit,* etc. *in Jerusalem tantummodo facta sunt, ita et hoc.* Aut si latius voluerit quis extendere ad terram Judaeae, propter hoc quod dicitur, *Tenebrae factae sunt in universa terra,* quod intelligitur de terra Judaeae; sicut in 3 lib. Reg., cap. 10, dixit Abdias ad Eliam: *Vivit Dominus Deus tuus, quia non est gens aut regnum, ubi non miserit dominus meus quaerere te,* ostendens quod eum quaesierat in gentibus quae sunt circa Judaeam. Sed circa hoc magis credendum est Dionysio, qui oculata fide inspexit hoc accidisse per interpositionem lunae inter nos et solem; dicit enim in epist. ad Polycarpum (7, a med.): *Inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus,* in Ægypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur: et designat ibi quatuor miracula.

Quorum primum est quod naturalis eclipsis solis per interpositionem lunae numquam accidit, nisi tempore conjunctionis solis et lunae. Tunc autem erat luna in oppositione ad solem, quintadecima existens, quia erat Pascha Judaeorum. Unde dicit: *Non enim erat conjunctionis tempus.*

Secundum miraculum est quod cum circa horam sextam luna visa fuisset simul cum sole in medio caeli, in vesperis apparuit suo loco, idest in oriente opposita soli. Unde dicit: *Rursum ipsam vidimus,* scilicet lunam, *a nona hora,* in qua scilicet recessit a sole cessantibus tenebris, *usque ad vesperam supernaturaliter constitutam ad diametrum solis,* idest, ut diametraliter esset soli opposita. Et sic patet quod non est turbatus consuetus temporum cursus, quia divina virtute factum est et quod ad solem supernaturaliter accederet praeter tempus debitum, et quod a sole recedens in locum proprium restitueretur tempore debito.

Tertium miraculum est quod naturalis eclipsis semper incipit ab occidentali parte solis, et pervenit usque ad orientalem: et hoc ideo, quia luna secundum proprium motum, quo movetur ab occidente in orientem, est velocior sole in suo proprio motu: et ideo luna ab occidente veniens attingit solem, et pertransit ipsum, ad orientem tendens. Sed tunc luna jam pertransiverat solem, et distabat ab eo quasi per medietatem circuli, in oppositione existens; unde oportuit quod revertereretur ad orientem versus solem, et attingeret ipsum primo ex parte orientali, procedens versus occidentem. Et hoc est quod dicit: *Eclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam, et usque ad solarem terminum venientem* (quia totum solem eclipsavit), *postea regredientem.*

Quartum miraculum fuit, quod in naturali eclipsi ex eadem parte incipit sol prius reapparere, ex qua parte incoepit prius obscurari, quia scilicet luna se soli subjiciens naturali suo motu solem pertransit versus orientem, et ita partem occidentalem solis, quam primo occupat, primo etiam derelinquit. Sed tunc luna miraculose (1) ab oriente versus occidentem rediens, non pertransivit solem, ut esset eo occidentalior; sed postquam pervenit ad terminum solis, reversa est versus orientem; et ita partem solis, quam ultimo occupavit, primo etiam dereliquit; et sic ex parte orientali inchoata fuit eclipsis, sed in parte occidentali prius incoepit claritas apparere. Et hoc est quod dicit: *Et rursus vidimus non ex eodem* idest, non ex eadem parte solis, *et defectum, et purgationem, sed e converso secundum diametrum factam.*

Quintum miraculum addit Chrysostomus (super Matth., hom. 89, parum a princ.), dicens quod

(1) Magnam hic lectionum varietatem innuunt Theologi et Madalena: ubique eamdem invenimus, si *articulose* in edit. Rom. pro *miraculose* (quod edit. habent, et in Alcan., cod. deest) excipias.

tribus horis tunc tenebrae permanserunt, cum eclipsis solis in momento pertranseat: non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt. Unde datur intelligi quod luna quieverit sub sole. Nisi forte velimus dicere quod tempus tenebrarum computetur ab instanti quo sol incoepit obscurari usque ad instans in quo totaliter fuit repurgatus. Sed sicut Origenes dicit super Matth., loc. sup. cit., *adversus hoc filii saeculi hujus dicunt: Quomodo hoc factum tam mirabile nemo Graecorum aut barbarorum scripsit?* Et dicit quod quidam, nomine Phlegon, in Chronicis suis scripsit, hoc in principatu Tiberii Caesaris factum; sed non signavit quod fuerit in luna plena. Potuit ergo hoc contingere, quia astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes, non sollicitabantur de observanda eclipsi, quia tunc tempus non erat; sed illam obscuritatem ex aliqua passione aeris accidere putaverunt; sed in Ægypto, ubi, raro nubes apparent propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius, et socii ejus ut praedicta circa illam obscuritatem observarent.

Ad tertium dicendum, quod tunc praecipue oportebat in Christo divinitatem per miracula ostendere, quando in eo maxime apparebat infirmitas secundum humanam naturam. Et ideo in Christi nativitate stella nova in caelo apparuit; unde Maximus dicit (in serm. Nativit. 4 circ. fin.): *Si praesepe despicis, erige parumper oculos, et novam in caelo stellam protestantem mundo nativitatem dominicam contuere.* In passione autem adhuc major infirmitas circa humanitatem Christi apparuit; et ideo oportuit ut majora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria; et, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 89, in princ.), *hoc est signum quod petentibus promittebat dare, dicens: « Generatio prava et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei nisi signum Jonae » Prophetae, » crucem significans et resurrectionem. Etenim « multo mirabilius est in eo qui crucifixus « erat, hoc fieri, quam ambulante eo super terram. »*

ARTICULUS III.

Utrum convenienter Christus circa homines miracula fecerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Christus circa homines miracula fecerit. In homine enim potior est anima quam corpus. Sed circa corpora multa miracula Christus fecit; circa animas vero nulla miracula legitur fecisse, nam neque aliquos incredulos ad fidem virtuose convertit, sed admonendo, et exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos sapientes legitur fecisse. Ergo videtur quod non convenienter sit circa homines miracula operatus.

2. Praeterea, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 2, Christus faciebat miracula virtute divina cujus proprium est subito operari, et perfecte absque adminiculo alicujus. Sed Christus non semper subito homines curavit quantum ad corpus: dicitur enim Marci 8, 23, quod *apprehensa manu caeci eduxit eum extra vicum; et expuens in oculos ejus impositis manibus, interrogavit eum si quid videret, et aspiciens ait: video homines velut arbore, ambulantes. Deinde iterum imposuit manus super oculos ejus, et coepit videre et restitutus est ei visus, ut clare videret omnia.* Et sic patet quod non subito eum curavit, sed primo quidem imperfecte et per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

3. Praeterea, quae se invicem non consequuntur, non oportet quod simul tollantur. Sed aegritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod Dominus dixit Joan. 9, 3, *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut caecus nasceretur.* Non ergo oportuit ut hominibus corporum curationem quaerentibus peccata dimitteret, sicut legitur fecisse circa paralyticum, Matth. 9, praesertim quia sanatio corporalis, cum sit minus quam remissio peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quod possit peccata dimittere.

4. Praeterea, miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinae ipsius et testimonium divinitatis ejus, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 4. Sed nullus debet impedire finem operis sui. Ergo videtur inconvenienter Christus quibusdam miraculose curatis praecepisse ut nemini dicerent, ut patet Matth. 9, et Marc. 8, praesertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent; sicut Marc. 5, 19, legitur quod dixit ei quem a daemonibus liberaverat: *Vade in domum tuam ad tuos, et annuntia eis quanta tibi Dominus fecerit.*

Sed contra est quod dicitur Marci 7, 37: *Bene omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui.*

Concl. Ut Christus hominum Deum salvatorem se esse ostenderet, decuit ut circa homines miracula faceret.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt ad finem debent fini esse proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat et docebat, ut homines salvos faceret, secundum illud Joan. 3, 17: *Non enim misit Deus Filium suum in mundum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Et ideo conveniens fuit ut Christus particulariter homines miraculose curando, ostenderet se esse universalem et spiritualem hominum salvatorem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt ad finem distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem a Christo facta ordinabantur, sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quae consistit in sapientiae illustratione et hominum justificatione, quorum primum praesupponit secundum; quia, ut dicitur Sap. 1, 4, *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Justificare autem homines non conveniebat nisi eis volentibus: hoc enim esset et contra rationem justitiae, quae rectitudinem voluntatis importat; et etiam contra rationem humanae naturae, quae libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute divina interius homines justificavit, non tamen eis invitis: nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Et similiter etiam virtute divina simplicibus discipulis divinam sapientiam infudit; unde dicit eis Lucae 21, 15: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri:* quod quidem quantum ad interiorem illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solum quantum ad exteriorem actum; inquantum scilicet videbant homines, eos qui fuerant illitterati et simplices, tam sapienter et constanter loqui. Unde dicitur Act. 4, 13: *Videntes* Judaei *Petri constantiam et Joannis, comperto quod homines essent sine litteris, et idiotae, admirabantur.*

Et tamen hujusmodi spirituales effectus, etsi a miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quaedam testimonia doctrinae et virtutis Christi, secundum illud Hebr. 2, 4: *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus.* Sed tamen circa animas hominum maxime quantum ad immutandas inferiores vires Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus super illud Matth. 9: *Surgens secutus est eum* (seu sup. illud: *Cum transiret, vidit hominem, etc.*), dicit: *Fulgor ipse et majestas Divinitatis occultae, quae etiam in facie relucebat humana, videntes ad se trahere poterat ex primo aspectu.* Et super illud Matth. 21: *Ejiciebat omnes vendentes et ementes,* etc. (seu sup. illud: *Principes sacerdotum* etc.), dicit idem Hieronymus: *Mihi inter omnia signa quae fecit Dominus, hoc videtur esse mirabilius, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis, potuerit ad unius flagelli verbera tantam ejicere multitudinem: igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et Divinitatis majestas lucebat in facie ejus.* Et Origenes dicit super Joan. (tomo 2, secundum ejus ordinem, ante med.), hoc esse majus miraculum eo quo aqua conversa est in vinum: eo quod *illic inanimata subsistit materia: hic vero tot millium hominum domantur ingenia.* Et super illud Joan. 18: *Abierunt retrorsum, et ceciderunt in terram,* dicit Augustinus (tract. 112 in Joan., ante med.): *Una vox tantam turbam odiis ferocem armisque terribilem sine telo ullo percussit, repulit, stravit: Deus enim latebat in carne.* Et ad idem pertinet quod dicitur Lucae 5, 30, quod *Jesus transiens per medium illorum ibat*; ubi dicit Chrysostomus (hom. 47 in Joan., parum a princ.), quod *stare in medio insidiantium, et non apprehendi, divinitatis eminentiam ostendebat*; et quod dicitur Joan. 8, 59: *Jesus abscondit se, et exivit de templo;* ubi Theophylactus dicit: *Non abscondit se in angulo templi quasi timens, vel post murum aut columnam divertens: sed divina potestate se invisibilem insidiantibus constituens, per medium illorum* exivit. Ex quibus omnibus patet quod Christus, quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit, non solum justificando et sapientiam infundendo (quae pertinet ad miraculorum finem), sed etiam exterius alliciendo, vel terrendo, vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.

Ad secundum dicendum, quod Christus venerat salvare mundum non solum virtute divina, sed per mysterium incarnationis ipsius. Et ideo frequenter in sanatione infirmorum non sola potestate divina utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde super illud Lucae 4: *Singulis manus imponens, curabat omnes,* dicit Cyrillus (lib. 4 in Joan., sup. illud Joan. 5: *Nisi manducaveritis carnem,* etc., et habetur in Cat. S. Thom., sup. Luc.): *Quamvis ut Deus potuisset omnes verbo pellere morbos, tangit tamen eos, ostendens propriam carnem efficacem ad praestanda remedia.* Et super illud Marci 8: *Expuens in oculos ejus, impositis manibus,* etc., dicit Chrysostomus (id habet Victor Antiochenus in hunc loc.): *Spuit quidem, et manus imponit caeco; volens ostendere quod verbum divinum operationi adjunctum miracula perficit: manus enim operationis est ostensiva, sputum sermonis ex ore prolati.* Et super illud Joannis 9: *Fecit lutum ex sputo, et linivit lutum super oculos caeci,* dicit Augustinus (tract. 44 in Joan., parum a princ.): *De saliva sua lutum fecit, quia Verbum caro factum est.* Vel etiam ad significandum quod ipse erat, qui ex limo terrae hominem formaverat, ut Chrysostomus dicit (hom. 55 in Joan., ante med.).

Est autem circa miracula Christi considerandum quod communiter perfectissima opera faciebat. Unde super illud Joan. 2: *Omnis homo primum bonum vinum ponit,* dicit Chrysostomus (hom. 21 in Joan., a med.): *Talia sunt Christi miracula, ut multo his quae per naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant.* Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat: unde super illud Matth, 8: *Et surrexit, et ministrabat illis,* dicit Hieronymus (seu sup. illud: *Cum venisset Jesus*): *Sanitas quae confertur a Domino, tota simul redit* (vel *totum simul reddit*). Specialiter autem in illo caeco contrarium fuit propter infidelitatem ipsius, ut Chrysostomus dicit (innuitur hom. 9 in Matth. parum a princ.). Vel, sicut Beda dicit, cap. 34 in Marc., *quem uno verbo totum simul curare poterat, paulatim curat, ut magnitudinem humanae caecitatis ostendat, quae vix, et quasi per gradus ad lucem redeat, et gratiam suam nobis indicet, per quam singula perfectionis incrementa adjuvat.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 2, Christus miracula faciebat virtute divina. Dei autem *perfecta sunt opera,* ut dicitur Deuter. 32, 4. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur. Finis autem exterioris curationis per Christum factae, est curatio animae. Et ideo non conveniebat Christo ut alicujus corpus curaret, nisi ejus curaret animam. Unde super illud Joan. 7: *Totum hominem sanum fecit in sabbato,* dicit Augustinus (tract. 30 in Joan, a med.), quod *curatus est, ut sanus esset in corpore; et credidit, ut sanus esset in anima.* Specialiter autem paralytico dicitur: *Dimittuntur tibi peccata,* quia, ut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 9: *Quid est facilius dicere?*) *datur ex hoc nobis intelligentia, propter peccata plerisque evenire corporum debilitates: et ideo forsitan prius dimittuntur peccata, ut causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur.* Unde et Joan. 5, 14, dicitur: *Jam noli amplius peccare, ne deterius tibi aliquid contingat;* ubi dicit Chrysostomus (hom. 37 in Joan., parum a princ.): *Discimus quod ex peccatis nata erat ei aegritudo.* Quamvis autem, ut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 30 a med.), *quanto anima est potior corpore, tanto peccatum dimittere majus sit quam corpus sanare; quia tamen illud non est manifestum, facit minus, quod est manifestius, ut demonstraret majus et non manifestum.*

Ad quartum dicendum quod super illud Matth. 9: *Videte, ne quis sciat,* dicit Chrysostomus (hom. 13 in Matth., aliquant. a princ.): *Non est hoc contrarium quod hic dicitur ei quod alteri dicit: « Vade et annuntia gloriam Dei; » erudit enim nos prohibere eos qui volunt nos propter nos laudare; si autem ad Deum gloria refertur, non debemus prohibere, sed magis injungere ut hoc fiat.*

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter Christus fecerit miracula circa creaturas irrationales.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irrationales. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, puta cum ad verbum ejus est siccata ficulnea, ut dicitur Matth. 21. Ergo videtur quod etiam circa animalia bruta miracula facere debuisset.

2. Praeterea, poena non juste infertur nisi pro culpa. Sed non fuit culpa ficulneae quod in ea *Christus fructum non invenit,* quando *non erat tempus* fructuum. Ergo videtur quod inconvenienter eam siccaverit.

3. Praeterea, aqua et aer sunt in medio caeli et terrae. Sed Christus aliqua miracula fecit in caelo, sicut supra dictum est art. 1 et 2 huj. qu.; similiter etiam in terra, quando in ejus passione terra mota est. Ergo videtur quod etiam in aere et aqua aliqua miracula facere debuerit; ut mare dividere, sicut fecit Moyses (Exod. 14); vel etiam flumen, sicut fecerunt Josue (cap. 3), et Elias (4 Reg. 2): et ut fierent in aere tonitrua, sicut factum est in monte Sinai, quando lex dabatur (Exod. 19), et sicut Elias fecit (3 Regum 18).

4. Praeterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus praesupponit creationem. Inconveniens ergo videtur quod Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes; non ergo convenientia videntur fuisse ejus miracula circa irrationales creaturas.

Sed contra est quod Christus est Dei sapientia, de qua dicitur Sap. 8, 1, quod *disponit omnia suaviter.*

Concl. Non modo in hominibus, sed etiam circa irrationales creaturas oportuit Christum miracula facere, ut ejus magis ostenderetur divinitas, cui omnia subjecta sunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., miracula Christi ad hoc ordinabantur quod virtus divinitatis cognosceretur in ipso ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem Divinitatis, ut omnis creatura sit ei subjecta. Et ideo in omnibus creaturarum generibus miracula eum facere oportuit, et non solum in hominibus, sed etiam in irrationalibus creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod animalia bruta propinque se habent secundum genus ad hominem; unde et in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quod circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret; praesertim quia quantum ad naturam sensibilem et corporalem eadem ratio est de hominibus, et de aliis animalibus, praecipue terrestribus. Pisces autem cum vivant in aqua, magis a natura hominum differunt; unde et alio die sunt facti: in quibus miraculum Christus fecit in copiosa piscium captura, ut legitur Lucae 5 et Joan. ult., et etiam in pisce quem Petrus cepit, et in eo invenit staterem. Quod autem porci in mare praecipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio daemonum ex permissione divina.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 68, parum a princ.), *cum in plantis vel brutis aliquid tale Dominus operatur, non quaeras qualiter juste siccata est ficus, si tempus non erat: hoc enim quaerere est ultimae dementiae, quia scilicet in talibus non invenitur culpa et poena: sed miraculum inspice, et admirare miraculi factorem.* Nec facit creator injuriam possidenti, si creatura suo arbitrio utatur ad aliorum salutem; sed magis, ut Hilarius dicit (super Matth., can. 21, circa med.), *in hoc bonitatis dominicae argumentum reperimus: nam ubi afferri voluit procuratae per se salutis exemplum, virtutis suae potestatem in humanis corporibus exercuit; ubi vero in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit:* et praecipue, ut Chrysostomus dicit, loc. cit., in ficulnea, *quae est humidissima, ut miraculum majus appareat.*

Ad tertium dicendum, quod Christus etiam in aqua et in aere fecit miracula, quae sibi conveniebant, quando scilicet, ut legitur Matth. 8, 26, *Imperavit ventis et mari; et facta est tranquillitas magna.* Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis et tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem aeris vel divisionem aquarum faceret. Unde Apostolus dicit Hebr. 12, 18: *Non accessistis ad tractabilem et accensibilem ignem, et turbinem, et caliginem, et procellam.* Circa passionem tamen *divisum est velum,* ad ostendendum reserationem mysteriorum legis: *aperta sunt monumenta,* ad ostendendum quod per ejus mortem mortuis vita daretur; *terra mota est, et petrae scissae sunt,* ad ostendendum quod lapidea hominum corda per ejus passionem emollirentur, et quod totus mundus virtute passionis ejus erat in melius commutandus.

Ad quartum dicendum, quod multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneae materiae in panes conversae. Unde Augustinus, super Joan. (tract. 24, parum a princ.) dicit: *Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes.* Manifestum est autem quod per conversionem grana multiplicantur in segetes.

QUAESTIO XLV.

DE TRANSFIGURATIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de transfiguratione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum conveniens fuerit Christum transfigurari; 2.° utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa; 3.° de testibus transfigurationis; 4°. de testimonio paternae vocis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum transfigurari.
(Opusc. 60, cap. 26.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum transfigurari. Non enim competit vero corpori ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem Christi non fuit phantasticum, sed verum, ut supra habitum est, quaest. 5, art. 1. Ergo videtur quod transfigurari non debuerit.

2. Praeterea, figura est in quarta specie quali-

tatis; claritas autem est in tertia, cum sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis a Christo transfiguratio dici non debet.

3. Praeterea, corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infra dicetur (Supplem. quaest. 82 et seq.); scilicet *impassibilitas*, *agilitas*, *subtilitas et claritas*. Non ergo debuit transfigurari magis secundum assumptionem claritatis, quam secundum assumptionem aliarum dotium.

Sed contra est quod dicitur Matth. 17, 2, quod *Jesus transfiguratus est* ante tres discipulorum suorum.

Concl. Conveniens fuit ut Christus sua transfiguratione gloriam suae et aliorum resurrectionis ostenderet.

Respondeo dicendum, quod Dominus discipulis suis praenuntiata sua passione, induxerat eos ad suae passionis sequelam. Oportet autem, ad hoc quod aliquis directe procedat in via, quod finem aliqualiter praecognoscat; sicut sagittator non recte jaciet sagittam, nisi prius signum prospexerit in quod jaciendum est. Unde et Thomas dixit, Joan. 14, 5: *Domine, nescimus quo vadis: et quomodo possumus viam scire?* Et hoc praecipue necessarium est, quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero jucundus. Christus autem per suam passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret non solum animae, quam habuit a principio suae conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud Luc. ult., 26: *Haec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam*; ad quam etiam perducit eos qui vestigia suae passionis sequuntur, secundum illud Act. 14, 21: *Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum caelorum.* Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suae claritatis ostenderet, quod est ipsum transfigurari, cui suos configurabit, secundum illud Philipp. 2, 21, *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Unde Beda dicit super Marc., cap. 77, secundum ejus ordinem: *Pia provisione factum est ut contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata, fortius adversa tolerarent.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (in illud cap. 17: *Et transfiguratus est*), *Nemo putet Christum, per hoc quod transfiguratus dicitur, pristinam formam et faciem perdidisse, vel amississe corporis veritatem, et assumpsisse corpus spirituale vel aereum; sed quomodo transformatus sit, Evangelista demonstrat, dicens:* « *Resplenduit facies ejus sicut sol;* » *vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix.* » *Ubi splendor faciei ostenditur et candor describitur vestium; non substantia tollitur, sed gloria commutatur.*

Ad secundum dicendum, quod figura circa extremitatem corporis consideratur; est enim figura quae termino vel terminis comprehenditur. Et ideo omnia illa, quae circa extremitatem corporis considerantur, ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis in ejus superficie attenditur. Et ideo assumptio claritatis transfiguratio dicitur.

Ad tertium dicendum, quod inter praedictas quatuor dotes sola claritas est qualitas ipsius personae in seipsa; aliae vero tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu, vel motu, seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia, puta agilitatis, cum supra undas maris ambulavit; subtilitatis, quando de clauso utero virginis exivit; impassibilitatis, quando de manibus Judaeorum vel praecipitare, vel lapidare cum volentium illaesus evasit. Nec tamen propter illas transfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quae pertinet ad aspectum personae ipsius.

ARTICULUS II.

Utrum claritas Christi in transfiguratione fuerit claritas gloriosa. — (3, *dist.* 16, *quaest.* 2, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illa claritas non fuerit claritas gloriosa. Dicit enim quaedam Glossa Bedae super illud Matth. 17: *Transfiguratus est coram eis: In corpore, inquit, mortali ostendit non immortalitatem, sed claritatem similem futurae immortalitati.* Sed claritas gloriae est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriae.

2. Praeterea, super illud Luc. 9: *Non gustabunt mortem, donec videant regnum Dei*, dicit Glossa interl., idest, *glorificationem corporis in imaginaria repraesentatione futurae beatitudinis.* Sed imago alicujus rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

3. Praeterea, claritas gloriae non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis ejus et in nube lucida quae discipulos obumbravit. Ergo videtur quod illa claritas non fuerit claritas gloriae.

Sed contra est quod super illud Matth. 17: *Transfiguratus est ante eos*, dicit Hieronymus: *Qualis futurus est tempore judicii talis Apostolis apparuit.* Et super illud Matth. 1, 6, *Donec videant filium hominis venientem in regno suo*, dicit Chrysostomus (hom. 57, in Matth., circa princ.): *Volens monstrare quid est illa gloria in qua postea venturus est, eis in praesenti vita revelavit, sicut possibile erat eos discere, ut neque in Domini morte jam doleant.*

Concl. Claritas, quam Christus in sua transfiguratione ostendit, fuit gloriae claritas essentialiter, licet non secundum modum, cum fuerit per modum transeuntis passionis.

Respondeo dicendum, quod claritas illa, quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriae quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animae claritate, sicut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum (118, al. 56, ante med.). Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est et a divinitate ipsius, ut Damascenus dicit (potest colligi ex ejus lib. Sentent., in cap. *de Transfigurat. Christi*), et a gloria animae ejus. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animae non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria, sicut supra dictum est, quaest. 14, art. 1, ad 2. Non tamen per hoc adempta est Christo potestas derivandi gloriam animae ad corpus. Et hoc quidem fecit quantum ad gloriae claritatem in transfiguratione; aliter tamen quam in corpore glorificato. Nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima, sicut qualitas quaedam permanens,

corpus afficiens; unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso; sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas a divinitate et anima ejus, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole; unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quod ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit in epistola 4 ad Cajum circa med. *Super hominem operabatur Christus ea quae sunt hominis; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem.* Unde non est dicendum sicut Hugo de S. Victore (id habet Innocent. III, lib. 4 de Myster. missae, cap. 12, ad fin.) dicit, quod Christus assumpsit quatuor dotes; *claritatis* in transfiguratione, *agilitatis*, ambulando super mare, *subtilitatis*, egrediendo de clauso utero Virginis, et *impassibilitatis* in coena, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quod divideretur: quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corpori gloriosi: sed miraculose habuit ea quae pertinent ad dotes. Et est simile quantum ad animam de visione, qua Paulus vidit Deum in raptu, ut in secunda parte dictum est, 2-2, quaest. 175, art. 3 ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illo verbo non ostenditur quod claritas Christi non fuerit claritas gloriae, sed quod non fuerit claritas corporis gloriosi, quia corpus Christi nondum erat immortale: sicut enim dispensative factum est ut in Christo gloria animae non redundaret ad corpus; ita fieri potuit dispensative, ut redundaret quantum ad dotem claritatis, et non quantum ad dotem impassibilitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quia esset vera claritas gloriae, sed quia erat quaedam imago repraesentans illam gloriae perfectionem, secundum quam corpus erit gloriosum.

Ad tertium dicendum, quod sicut claritas quae erat in corpore Christi, repraesentabat futuram claritatem corporis ejus, ita claritas vestimentorum ejus designabat futuram claritatem sanctorum, quae superabitur a claritate Christi, sicut candor nivis superatur a splendore solis. Unde Gregorius dicit 32 Moral. (cap. 7, a princ.), quod *vestimenta Christi facta sunt splendentia, quia in supernae claritatis culmine sancti omnes ei luce justitiae fulgentes adhaerebunt.* Vestium enim nomine justos, quos sibi adjunget, significat, secundum illud Isaiae 49, 18: *His omnibus velut ornamenta vestieris.* Nubes autem lucida significat Spiritus sancti gloriam vel virtutem paternam, ut Origenes dicit, hom. 3 in Matth. (inter med. et fin.), per quam sancti in futura gloria protegentur. Quamvis etiam convenienter significare possit claritatem mundi innovati, quae erit sanctorum tabernaculum; unde, Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

ARTICULUS III.

Utrum testes transfigurationis convenienter fuerint inducti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis. Unusquisque enim maxime potest perhibere testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria tempore transfigurationis Christi, nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse angeli quam homines.

2. Praeterea, testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem et Elias non ibi vere affuerunt, sed imaginarie; dicit enim quaedam Glossa (colligitur ex lib. 3 de Mirabilibus S. Scripturae, cap. 9 et 10, inter op. Aug., super illud Luc. 9: *Erant autem Moyses, et Elias*, etc.): *Sciendum est, non corpora, vel animas Moysi et Eliae ibi apparuisse, sed in subjecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi, angelico ministerio hoc factum esse, ut angeli eorum personas assumerent.* Non ergo videtur quod fuerint convenienter testes.

3. Praeterea, Act. 10, 43, dicitur quod Christo *omnes prophetae testimonium perhibent.* Ergo non soli Moyses et Elias debuerunt adesse tamquam testes, sed etiam omnes prophetae.

4. Praeterea, gloria Christi omnibus Christi fidelibus repromittitur, quos per suam transfigurationem ad illius gloriae desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum et Jacobum, et Joannem in testimonium suae transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

In contrarium est Evangelicae Scripturae auctoritas Matth. 17, et Marci 9, et Lucae 9.

Concl. Congruum fuit, ut hi testes transfigurationis vocarentur, quos evangelica prodit historia; de praecedentibus sanctus Moyses et Elias; de sequentibus Petrus, Jacobus, ac Joannes, ut omnes se esse per gloriam suam glorificaturum ostenderet.

Respondeo dicendum, quod Christus transfigurari voluit, ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu. Ad gloriam autem aeternae beatitùdinis adducuntur homines per Christum, non solum qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum praecesserunt. Unde, eo ad passionem properante, tam turbae quae sequebantur, quam quae praecedebant, ei clamabant *Hosanna*, ut dicitur Matth. 21, quasi salutem ab eo petentes. Et ideo conveniens fuit ut de praecedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses et Elias; et de sequentibus ipsum, scilicet Petrus, et Jacobus, et Joannes, ut in ore duorum vel trium testium staret hoc verbum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per suam transfigurationem manifestavit discipulis corporis gloriam, quae ad solos homines pertinet. Et ideo convenienter non angeli, sed homines ad hoc pro testibus inducuntur.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa dicitur esse sumpta ex libro qui intitulatur: *de Mirabilibus sacrae Scripturae*; qui non est liber authenticus, sed falso adscribitur Augustino. Et ideo illi Glossae non est standum. Dicit enim expresse Hieronymus, super Matth. (in illud cap. 17; *Et apparuerunt illis Moyses*, etc.): *Considerandum est quod Scribis et Pharisaeis de caelo signa poscentibus, dare noluit; hic vero, ut Apostolorum augeat fidem, dat signum de caelo, Elia inde descendente, quo conscenderat, et Moyse ab inferis resurgente.* Quod non est sic intelligendum, quasi anima Moysi suum corpus resumpserit; sed quod anima ejus ap-

paruit per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de caelo empyreo allato, sed de aliquo eminenti loco, quo fuerat in curru igneo raptus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 37, parum a princ.), Moyses et Elias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est haec, *quia enim turbae dicebant eum esse Eliam vel Jeremiam, aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et Domini.* Secunda ratio est, *quia Moyses legem dedit, Elias pro gloria Domini aemulator fuit: unde per hoc quod simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Judaeorum accusantium Christum, tamquam transgressorem legis et blasphemum, Dei sibi gloriam usurpantem.* Tertia ratio est, *ut ostendat se habere potestatem mortis et vitae, et esse judicem mortuorum et vivorum, per hoc quod Moysen jam mortuum, et Eliam adhuc viventem secum ducit.* Quarta ratio est, quia, sicut Lucas dicit, *loquebantur cum eo de excessu, quem completurus erat in Jerusalem,* idest, de passione, et morte sua. Et ideo ut supra hoc discipulorum animos confirmaret, *inducit eos in medium, qui se morti exposuerunt pro Deo: nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, Elias vero regi Achab.* Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli sui *aemularentur Moysi mansuetudinem, et zelum Eliae.* Sextam rationem addidit Hilarius (can. 17 in Matth., a princ.), *ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, et per prophetas, inter quos fuit Elias praecipuus, esse praedicatum.*

Ad quartum dicendum, quod alia mysteria non sunt omnibus exponenda immediate, sed per majores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideo, ut Chrysostomus dicit, loc. sup. cit., *assumpsit tres tamquam potiores. Nam Petrus excellens fuit in dilectione,* quam habuit ad Christum, et iterum in potestate sibi commissa; *Joannes vero in privilegio amoris, quo a Christo diligebatur propter suam virginitatem,* et iterum propter praerogativam evangelicae doctrinae; *Jacobus autem propter praerogativam martyrii.* Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant, aliis annuntiare ante resurrectionem, *ne* (ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 17: *Nemini dixeritis,* etc.) *et incredibile esset pro rei magnitudine; et post tantum gloriam apud rudes animos sequens crux scandalum faceret.* Vel etiam *ne totaliter impediretur a populo* (hoc habet Remig. in Cat. S. Th.), et *ut cum essent Spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent* (hoc habet Hilar., loc. sup. cit.)

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter auditum fuerit testimonium paternae vocis in transfiguratione. — (In Cat. aur. Matth. 17, lect. 2, Marc. 9, lect. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter auditum fuerit testimonium paternae vocis, Matth. 17, 5, dicentis: *Hic est filius meus dilectus.* Quia, ut dicitur Job 33: *Semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit.* Sed in baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quod hoc iterum protestaretur in transfiguratione.

2. Praeterea, in baptismo simul cum voce paterna affuit Spiritus sanctus in specie columbae; quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videtur fuisse Patris protestatio.

3. Praeterea, Christus docere incoepit post baptismum, et tamen in baptismo vox Patris ad eum audiendum homines non induxerat. Ergo nec in transfiguratione inducere debuit.

4. Praeterea, non debent aliquibus dici ea quae ferre non possunt, secundum illud Joan. 16, 12: *Adhuc habeo vobis multa dicere, quae non potestis portare modo.* Sed discipuli vocem Patris ferre non poterant: dicitur enim Matth. 17, 6, quod *audientes discipuli ceciderunt in faciem suam, et timuerunt valde.* Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri.

In contrarium est auctoritas evangelicae Scripturae, Matth. 17 et Marci 9.

CONCL. Quemadmodum in Christi baptismo, ita et in transfiguratione convenienter Dei patris testimonium auditum fuit, ad designandam adoptionem filiorum Dei, imperfectam quidem per baptismi gratiam, perfectam vero per resurrectionis gloriam.

Respondeo dicendum, quod adoptio filiorum Dei est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem. Quod quidem fit dupliciter: primo quidem fit per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam patriae, quae erit conformitas perfecta, secundum illud 1 Joan. 3, 2: *Nunc filii Dei sumus; et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Quia igitur gratiam per baptismum consequimur, in transfiguratione autem praemonstrata est claritas futurae gloriae, ideo tam in baptismo quam in transfiguratione conveniens fuit manifestari naturalem Christi filiationem testimonio Patris; quia solus est perfecte conscius illius perfectae generationis simul cum Filio et Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum referendum est ad aeternam Dei locutionem, qua Deus Pater Verbum unicum protulit sibi coaeternum. Et tamen potest dici quod licet idem corporali voce Deus protulerit, non tamen propter idem, sed ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis aeternae.

Ad secundum dicendum, quod sicut in baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primae regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis, per hoc quod fuit ibi Filius incarnatus, apparuit Spiritus sanctus in specie columbae, et Pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione quae est sacramentum secundae regenerationis, tota Trinitas apparuit, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in nube clara: quia sicut in baptismo dat innocentiam, quae per simplicitatem columbae designatur, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriae et refrigerium ab omni malo, quae designantur in nube lucida.

Ad tertium dicendum, quod Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero promittere verbo. Et ideo convenienter in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant, non autem in baptismo.

Ad quartum dicendum, quod conveniens fuit discipulos voce paterna terreri et prosterni, ut ostenderetur quod excellentia illius gloriae quae tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum et

facultatem mortalium, secundum illud Exodi 33, 20: *Non videbit me homo, et vivet.* Et hoc est quod Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 17: *Audientes discipuli ceciderunt*, etc.), quod *humana fragilitas conspectum majoris gloriae ferre non sustinet.* Ab hac autem fragilitate sanantur homines per Christum, eos in gloriam adducendo: quod significatur per hoc quod dixit eis: *Surgite, nolite timere.*

QUAESTIO XLVI.

DE PASSIONE CHRISTI.

(In duodecim articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exitum Christi de mundo: et primo, de passione ejus; secundo, de morte; tertio, de sepultura; quarto, de descensu ad inferos.

Circa passionem occurit triplex consideratio. Prima de ipsa passione; secunda, de causa efficiente passionis; tertia de fructu passionis.

Circa primum quaeruntur duodecim: 1.° utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum; 2.° utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanae, 3.° utrum ille modus fuerit convenientior; 4.° utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur; 5.° de generalitate passionis ejus; 6.° utrum dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus; 7.° utrum tota anima ejus pateretur; 8.° utrum passio ejus impediverit gaudium fruitionis; 9.° de tempore passionis; 10.° de loco; 11.° utrum conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi; 12.° utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit necessarium Christum pati pro liberatione humani generis. — (3 dist. 20, art. 1, quaest. 3, et art. 4, quaest. 1; et opusc. 3, cap. 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione. Humanum enim genus liberari non poterat nisi a Deo, secundum illud Isa. 45, 21: *Numquid non ego Dominus, et non est ultra Deus absque me? Deus justus et salvans non est praeter me.* In Deum autem non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

2. Praeterea, necessarium voluntario opponitur. Sed Christus propria voluntate est passus: dicitur enim Isa. 53, 7: *Oblatus est quia ipse voluit.* Non ergo necessarium fuit eum pati.

3. Praeterea, sicut in psal. 24, 10, dicitur, *Universae viae Domini misericordia et veritas.* Sed non videtur necessarium quod pateretur ex parte misericordiae divinae, quae sicut gratis dona tribuit, ita videtur quod gratis debita relaxet absque satisfactione: neque etiam ex parte divinae justitiae, secundum quam homo aeternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quod Christus pro liberatione hominum pateretur.

4. Praeterea, angelica natura est excellentior quam humana, ut patet per Dionysium (2 cap. de div. Nom. a princ. lect. 1). Sed pro reparatione angelicae naturae, quae peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quod nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 14: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, sic oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam*: quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quod Christum oportuerit pati.

Concl. Quamquam necessarium non fuerit Christum pati aliqua coactionis necessitate, vel ex parte Dei, qui ipsum pati definiverat, nec ipsius, qui voluntarie passus fuit; necessarium tamen, et expediens fuit, ut sibi et nobis vitam promereretur aeternam, pro nobis patri satisfaciens, et ut omnem in hoc impleret Scripturam.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus docet in 5 Metaph. (text. 6), necessarium multipliciter dicitur: uno quidem modo quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere; et sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati neque ex parte Dei, neque ex parte hominis; alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori; quod quidem si sit causa efficiens, vel movens, facit necessitatem coactionis; ut puta cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum: si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicitur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter nisi (1) tali fine praesupposito. Non ergo fuit necessarium Christum pati necessitate coactionis neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati, neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis: qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem ex parte nostra, qui per ejus passionem liberati sumus, secundum illud Joan. 3, 14: *Oportet exaltari filium hominis; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis: et ad hoc pertinet quod dicitur Luc. ult. 26: *Nonne oportuit Christum pati et sic intrare in gloriam suam?* Tertio, ex parte Dei, cujus definitionem circa passionem Christi praenuntiatam in Scripturis, et praefiguratam in observantia veteris Testamenti, oportebat impleri: et hoc est quod dicitur Luc. 22, 22: *Filius hominis secundum quod definitum est, vadit*; et Luc. ult. 44: *Haec sunt verba quae locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi, et Prophetis, et Psalmis de me: quoniam sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

Ad tertium dicendum, quod hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae, et justitiae ejus. Justitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis; et ita homo per justitiam Christi liberatus est: misericordiae vero, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, ut supra dictum est, qu. 1, art. 2, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius:* et hoc fuit abundantioris

(1) Ita cum Mss. passim edit. antiqui et Nicolai. Cod. Alcan.: *nisi tali praesupposito.*

misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. 2, 4: *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.*

Ad quartum dicendum, quod peccatum angeli non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex supradictis in prima parte patet, quaest. 64, art. 2.

ARTICULUS II.

Utrum fuerit possibilis alius modus liberationis humanae quam per passionem Christi. — (3, *dist.* 20, *art.* 4, *quaest.* 1, *et opusc.* 1, *cap.* 17.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit possibilis alius modus liberationis humanae quam per passionem Christi. Dicit enim Dominus, Joan. 12, 24: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*: ubi dicit Augustinus, tract. 51 in Joan. (circ. med.), quod *seipsum granum dicebat.* Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostrae liberationis non fecisset.

2. Praeterea, Matth. 26, 42, Dominus dicit ad Patrem: *Pater mi, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi. praeteriri non poterat; unde et Hilarius dicit (cap. 31 in Matth. ad fin.): *Ideo calix transire non potest, nisi illum bibat, quia reparari nisi ex ejus passione non possumus.*

3. Praeterea, justitia Dei exigebat ut homo a peccato liberaretur, Christo per passionem satisfaciente. Sed Christus suam justitiam non potest praeterire: dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 13: *Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Seipsum autem negaret, si justitiam suam negaret, cum ipse sit justitia. Ergo videtur quod non fuerit possibile alio modo hominem liberari quam per passionem Christi.

4. Praeterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui Patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quod non potuerit esse quin Christus pateretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit 13 de Trin. (cap. 10, circ. princ.): *Istum modum quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asserimus bonum et divinae congruum dignitati; verum etiam ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent.*

Concl. Quamquam alio modo, quam per passionem potuerit Deus humanum genus liberare, supposita tamen divina praescientia, fuit impossibile alio modo, quam per passionem, hoc tantum bonum humano generi praestari.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter: uno modo simpliciter et absolute; alio modo ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi, quia *non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc. 1, 37. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei praescientiam falli et ejus voluntatem seu dispositionem cassari; supposita praescientia et praeordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, vel hominem alio modo quam per ejus passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quae sunt praescita et praeordinata a Deo, ut in prima parte habitum est, quaest. 14, art. 13.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur, supposita praescientia et praeordinatione Dei, secundum quam erat ordinatum ut fructus humanae salutis non sequeretur nisi Christo patiente.

Et similiter intelligendum est quod secundo objicitur: *Si non potest calix transire, nisi bibam illum*, scilicet propter hoc quod tu ita disposuisti: unde subdit: *Fiat voluntas tua.*

Ad tertium dicendum, quod haec etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam: sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat, psal. 50, 6: *Tibi soli peccavi*; quasi dicat: Potes sine injustitia mihi dimittere.

Ad quartum dicendum, quod fides humana, et etiam Scripturae divinae, quibus fides instruitur, innituntur praescientiae et praeordinationi divinae. Et ideo eadem ratio est de necessitate quae provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quae provenit ex praescientia et voluntate divina.

ARTICULUS III.

Utrum fuerit aliquis modus convenientior ad liberationem humani generis quam per passionem Christi. — (3, *dist.* 18, *art.* 6, *quaest.* 3, *corp. et dist.* 10, *art.* 4, *quaest.* 2, *et quol.* 4, *art.* 2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod alius modus convenientior fuisset liberationis humanae quam per passionem Christi. Natura enim in sua operatione imitatur opus divinum, utpote a Deo mota et regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cum ergo Deus potuerit hominem liberare sola propria voluntate, non videtur conveniens fuisse quod ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.

2. Praeterea, ea quae fiunt per naturam, convenientius fiunt quam ea quae fiunt per violentiam: quia violentia est *quaedam excisio, seu casus ab eo quod est secundum naturam*, ut dicitur in lib. 2 de Caelo, text. 18. Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset ut Christus naturali morte moriendo hominem liberaret, quam quod pateretur.

3. Praeterea, convenientissimum videtur quod ille qui violenter et injuste detinet aliquid, per superioris potentiam spolietur: unde Isa. 52, 3, dicitur: *Gratis venumdati estis, et sine argento redimemini.* Sed diabolus nullum jus in homine habe-

bat, quem per fraudem deceperat, et per quamdam violentiam servituti subjectum detinebat. Ergo videtur convenientissimum fuisse quod Christus diabolum per solam potentiam spoliaret absque sua passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit 13 de Trinit. (cap. 10, circ. princ.): *Sanandae nostrae miseriae convenientior modus alius non fuit quam per Christi passionem.*

Concl. Convenientius fuit hominem liberari per passionem Christi, cum majora et potiora bona per eam consecuti fuerimus, quam per solam Dei voluntatem.

Respondeo dicendum, quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia praeter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit; unde Apostolus dicit Rom. 5, 8: *Commendat suam charitatem Deus in nobis: quoniam cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, justitiae et caeterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quae sunt necessariae ad humanam salutem: unde dicitur 1 Pet. 2, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus.* Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam justificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicetur, quaest. 48. Quarto, quia per hoc est homini inducta major necessitas se immunem a peccato conservandi, qui se sanguine Christi redemptum cogitat a peccato, secundum illud 1 Corinth. 6, 20: *Empti enim estis pretio magno: glorificate et portate Deum in corpore vestro.* Quinto, quia hoc ad majorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset qui diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. Unde dicitur 1 ad Corinth. 15, 57: *Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum.* Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur quam per solam Dei voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod natura etiam ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum: et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus (habetur express. ex Athanas., in lib. de Incarnat. Verbi et ejus Adventu corporali, circ. med.), *Christus non sui mortem, quam non habebat, cum sit vita, sed hominum mortem venerat consumpturus. Unde non propria morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed etsi aegrotavisset corpus ejus, et in conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui sanaret aliorum languores, habere proprium corpus affectum languoribus. Sed etsi absque morbo aliquo corpus* (1) *alicubi seorsum deposuisset, ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione dis-*

(1) Ita cum potioribus Mss. editi passim. Al.: *Sed et si absque morte corpus*, etc., perperam.

serenti. Quomodo enim pateret Christi in morte victoria, nisi coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam?

Ad tertium dicendum, quod licet diabolus injuste invaserit hominem, tamen homo propter peccatum juste erat sub servitute diaboli derelictus a Deo. Et ideo conveniens fuit ut per justitiam homo a servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens *ad vincendam superbiam diaboli, qui est disertor justitiae et amator potentiae, ut Christus diabolum vinceret et hominem liberaret, non per solam potentiam Deitatis, sed etiam per justitiam et humilitatem passionis*, ut Augustinus dicit 13 de Trinitate, cap. 13, 14 et 15.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus pati debuerit in cruce. — (3, *dist.* 20, *art.* 4, *qu.* 2, *ad* 1; *et* 4 *cont.*, *cap.* 55, *ad* 17, *et* 18; *et* 2 *quol. qu.* 1, *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 236.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit pati in cruce. Veritas enim debet respondere figurae. Sed in figura Christi praecesserunt omnia sacrificia veteris Testamenti in quibus animalia gladio necabantur, et postmodum igni cremabantur. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio vel igne.

2. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid., cap. 20), quod Christus non debuerit assumere detractibiles (1) passiones. Sed mors crucis videtur fuisse maxime detractibilis et ignominiosa; unde dicitur Sap. 2, 20: *Morte turpissima condemnemus eum.* Ergo videtur quod Christus non debuerit pati mortem crucis.

3. Praeterea, de Christo dicitur, *Benedictus qui venit in nomine Domini*, ut patet Matth. 21, 9. Sed mors crucis erat mors maledictionis, secundum illud Deut. 21, 23: *Maledictus est a Deo qui pendet in ligno.* Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum crucifigi.

Sed contra est quod dicitur Philip. 2, 8: *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.*

Concl. Congruum fuit, ut is, qui pro omnium salute moriturus advenerat, et pro peccato primi hominis satisfacturus, non aliam, quam mortem crucis pateretur.

Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis.

Primo quidem propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quaest. 33: *Sapientia Dei hominem ad exemplum, quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam, ea quae non sunt metuenda, non metuere. Sunt autem homines qui quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum fuit. Nihil enim erat inter omnia genera mortis illo genere execrabilius et formidabilius.*

Secundo, quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod contra mandatum Dei pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit quod Christus ad satisfaciendum pro illo

(1) Ita communiter. Edit. Rom., *detestabiles*, et infra *detestabilis*, item in solutione, *detestabiles*.

peccato seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens, quod Adam sustulerat, secundum illud psal. 68, 5: *Quae non rapui, tunc exolvebam.* Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de passione (implic. serm. 101 de Temp., ante med.): *Contempsit Adam praeceptum, accipiens ex arbore pomum; sed quicquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit.*

Tertia ratio est, quia, ut Chrysostomus dicit in sermone de Passione (seu hom. de Cruce et Latrone aliquant. a princ.), *in excelso ligno et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata.* Et super illud Joan. 3: *Oportet exaltari filium hominis*, dicit Theophylactus (et Athanas., lib. de Passione et Cruce Domini, a med.): *Exaltari audiens, suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret aerem, qui sanctificaverat terram ambulando in ea.*

Quarta ratio est, quia per hoc quod in alto moritur, ascensum nobis parat in caelum, ut Chrysostomus dicit (id habet express. Athanas., loc. cit. art. praec., ad 2). Et inde est quod ipse dicit Joan. 12, 32: *Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.*

Quinta ratio est, quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregor. Nyssen. dicit (serm. 1 de Resurrect., vers. fin.), et Damasc. (lib. 4 orth. Fid., cap. 12, circ. med.), et August. (epist. 145, al. 133, cap. 26), quod *figura crucis a medio contactu* (1) *in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam ejus qui in ea pependit, ubique diffusam.* Chrysostomus etiam dicit (hoc etiam habet Athan., loc. cit. art. praec., ad 2), quod in cruce *expansis manibus moritur, ut altera manu veterem populum, altera eos qui ex gentibus sunt, trahat.*

Sexta ratio est, quia per hoc genus mortis diversae virtutes designantur. Unde Augustinus dicit in lib. de Gratia veteris et novi Testamenti, scilicet epist. 140, al. 120, cap. 26, a med.): *Non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis, et altitudinis, et longitudinis, et profunditatis, de quibus Apostolus loquitur, magister existeret. Nam latitudo quae est in eo ligno, quod transversum desuper figitur, hoc ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est; ibi enim quodammodo statur, idest persistitur et perseveratur, quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte quae ab illa quae transversum figitur, sursum versus relinquitur, hoc est ad caput crucifixi, quia bene sperantium superna expectatio est. Jam vero illud ex ligno, quod fixum occultatur unde totum illud exurgit, profunditatem significat gratuitae gratiae.* Et, sicut Augustinus super Joan. (tract. 119, parum a princip.) dicit, *lignum, in quo fixa erant membra patientis, etiam cathedra facit magistri docentis.*

Septima ratio est, quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit in sermone de Passione (hab. aliquid serm. 101 de Temp., ante med.), *de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Aegypto Dei populo recedente Moyses mare virga divisit, et Pharaonem prostravit, et populum Dei redemit; idem Moyses lignum in aquam misit, et amaram aquam in dulcedinem commutavit; et lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur; et ut Amalech vinceretur, circa virgam Moyses expansis manibus extenditur, et lex Dei arcae Testamenti creditur ligneae, ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus, veniatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur Exodi 26, et quantum ad hoc veritas respondet figurae, non autem oportet quod quantum ad omnia, quia jam non esset similitudo, sed veritas, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 26, in fin.). Specialiter tamen, ut Chrysostomus dicit (id etiam hab. Athan., loc. cit. art. praec., ad 2), *non caput ei amputatur, ut Joanni; neque sectus est, ut Isaias; ut corpus integrum, et indivisibile morti servet, et non fiat occasio volentibus Ecclesiam dividere.* Loco autem materialis ignis fuit in holocausto Christi ignis charitatis.

Ad secundum dicendum, quod Christus detractibiles passiones assumere renuit, quae pertinebant ad defectum scientiae vel gratiae, aut etiam virtutis; non autem illas quae pertinent ad injuriam ab exteriori illatam; quinimo, ut dicitur Hebr. 12, 2: *Sustinuit crucem, confusione contempta.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 14 contra Faustum, cap. 6, peccatum maledictum est, et per consequens mors, et mortalitas ex peccato proveniens. Caro autem Christi mortalis fuit, *similitudinem habens carnis peccati*; et propter hoc Moyses eam nominat maledictum; sicut et Apostolus nominat eum peccatum, dicens 2 ad ad Corinth. 5, 21: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit*, scilicet propter poenam peccati. Nec ideo major invidia est, quia dixit: *Maledictus est a Deo; nisi enim Deus peccatum odisset, et mortem nostram, non ad eam suscipiendam, atque tollendam Filium suum mitteret. Confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis.* Unde Galat. 3, 13, dicitur: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.*

ARTICULUS V.

Utrum Christus omnes passiones sustinuerit.
(Inf., quaest. 48, art. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus omnes passiones sustinuerit. Dicit enim Hilar. (10 de Trinit., aliquant. a princ.): *Unigenitus Dei ad peragendum mortis suae sacramentum, consummasse se omne humanarum genus passionum testatur, cum inclinato capite emisit spiritum.* Videtur ergo quod omnes passiones humanas sustinuerit.

2. Praeterea, Isa. 52, 13, dicitur: *Ecce intelliget servus meus, et exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde; sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus, et forma ejus inter filios hominum.* Sed Christus est exaltatus, secundum hoc quod habuit omnem gratiam et omnem scientiam, pro quo *super eum multi* admirantes *obstupuerunt.* Ergo videtur quod *inglorius* fuerit, sustinendo omnem passionem humanam.

3. Praeterea, passio Christi ordinata est ad li-

(1) Ita cum Mss. editi passim. Al., *tractu*, quod vult Garcia.

beralionem hominis a peccato, ut supra dictum est art. 3 huj. quaest. Sed Christus venit liberare homines ab omni genere peccatorum. Ergo debuit pati omne genus passionum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 19, 32, quod *milites primi quidem fregerunt crura, et alterius qui crucifixus est cum eo: ad Jesum autem cum venissent, non fregerunt ejus crura.* Non ergo passus est omnem humanam passionem.

Concl. Passus est Christus omnes passiones humanas, non quidem secundum speciem, sed secundum genus, ut totum humanum etiam ex hoc liberasse genus diceretur.

Respondeo dicendum, quod passiones humanae possunt considerari dupliciter: uno modo quantum ad speciem; et sic non oportuit Christum pati omnem passionem, quia multae passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne et submersio in aqua; loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis, quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt aegritudines corporales non decuit eum pati, ut supra dictum est, qu. 14, art. 4. Sed secundum genus passus est omnem passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo ex parte hominum a quibus passus est. Passus est enim aliquid et a Gentilibus, et a Judaeis, a masculis, et a feminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam et a principibus, et a ministris eorum, et a popularibus, secundum illud psal. 2, 1: *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum, et adversus Christum ejus.* Passus est etiam a familiaribus et notis; sicut patet de Juda eum prodente, et Petro ipsum negante. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus: in fama per blasphemias contra eum prolatas; in honore et gloria per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, taedium et timorem; in corpore per vulnera et flagella. Tertio, potest considerari quantum ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam; in manibus et pedibus fixionem clavorum; in facie alapas et sputa, et in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundum omnem sensum corporeum: secundum tactum quidem, flagellatus et clavis confixus; secundum gustum, felle et aceto potatus; secundum olfactum, in loco faetido cadaverum mortuorum, qui dicitur calvariae, appensus patibulo; secundum auditum, lacessitus vocibus blasphemantium et irridentium; secundum visum, videns matrem et discipulum *quem diligebat*, flentes.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Hilarii est intelligendum quantum ad omnia genera passionum, non autem quantum ad omnes species.

Ad secundum dicendum, quod similitudo ibi attenditur, non quantum ad numerum passionum et gratiarum, sed quantum ad magnitudinem utriusque; quia sicut sublimatus est in donis gratiarum super alios, ita dejectus est infra alios per ignominiam passionum.

Ad tertium dicendum, quod secundum sufficientiam una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis; sed secundum convenientiam sufficiens fuit quod pateretur omnia genera passionum, sicut jam dictum est in corp. art.

ARTICULUS VI.

Utrum dolor passionis Christi fuerit major omnibus doloribus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor passionis Christi non fuerit major omnibus aliis doloribus. Dolor enim patientis augetur secundum gravitatem et diuturnitatem passionis. Sed quidam martyres graviores passiones et diuturniores sustinuerunt quam Christus; sicut patet de Laurentio qui est assatus in craticula; et de Vincentio cujus carnes sunt ungulis ferreis laceratae. Ergo videtur quod dolor Christi patientis non fuerit maximus.

2. Praeterea, virtus mentis est mitigativa doloris, intantum quod Stoici posuerunt tristitiam in animum sapientis non cadere; et Aristot. posuit (lib. 2 Ethic. cap. 2, 6, 7 et 9) quod virtus moralis medium tenet in passionibus. Sed in Christo fuit perfectissima virtus mentis. Ergo videtur quod in Christo non fuerit maximus dolor.

3. Praeterea, quanto aliquod patiens est magis sensibile, tanto major sequitur dolor passionis. Sed anima est sensibilior quam corpus, cum corpus sentiat ex anima: Adam etiam in statu innocentiae videtur corpus sensibilius habuisse quam Christus qui assumpsit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quod dolor animae patientis in purgatorio, vel in inferno, vel etiam dolor Adae, si passus fuisset, major fuisset quam dolor passionis Christi.

4. Praeterea, majoris boni amissio causat majorem dolorem. Sed peccator peccando amittit majus bonum quam Christus patiendo, quia vita gratiae est melior quam vita naturae: Christus etiam, qui amisit vitam post triduum resurrecturus, minus aliquid amisisse videtur quam illi qui amittunt vitam permansuri in morte. Ergo videtur quod dolor Christi non fuerit maximus dolorum.

5. Praeterea, innocentia patientis diminuit dolorem passionis. Sed Christus innocenter est passus, secundum illud Jerem. 11, 19: *Ego autem quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam.* Ergo videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maximus.

6. Praeterea, in his quae Christi sunt, nihil fuit superfluum. Sed minimus dolor Christi suffecisset ad finem salutis humanae: habuisset enim infinitam virtutem ex persona divina. Ergo superfluum fuisset assumere maximum dolorum.

Sed contra est quod Thren. 1, 12, dicitur ex persona Christi: *Attendite, et videte, si est dolor sicut dolor meus.*

Concl. Dolores, quos Christus passus est, omnes excesserunt dolores, quos homines pati possunt in hac vita, non modo propter passionis acerbitatem et generalitatem, verum etiam propter Christi patientis constitutionem, et voluntariam dolorum assumptionem, quae secundum quantitatem fini proportionata fuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de defectibus assumptis a Christo ageretur, quaest. 15, art. 5 et 6, in Christo patiente fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo: et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicujus nocumenti, qui tristitia di-

citur. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores praesentis vitae. Quod quidem contigit propter quatuor. Primo quidem propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit laesio corporalis; quae acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est art. praec., et qu. 15, tum etiam ex genere passionis; quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus; et ipsum pondus corporis pendentis continue auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui gladio interficiuntur. Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in psal. 21, 2: *Verba delictorum meorum;* secundo, specialiter casus Judaeorum et aliorum in ejus morte delinquentium, et praecipue discipulorum, qui scandalum passi sunt in Christi passione; tertio etiam amissio vitae corporalis quae naturaliter est horribilis humanae naturae. Secundo, potest magnitudo doloris ejus considerari ex perceptibilitate patientis, et secundum animam et secundum corpus. Nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus ejus fuerit formatum miraculose operatione Spiritus sancti; sicut et alia quae per miracula facta sunt, fuerunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit (hom. 21 in Joan. 1, a med.), de vino in quod Christus aquam convertit in nuptiis: et ideo in eo maxime viguit sensus tactus, ex cujus perceptione sequitur dolor. Anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitiae. Tertio, magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris et tristitiae puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, et etiam dolor exterior, ex aliqua consideratione rationis, per quamdam derivationem, seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores; quod in Christo patiente non fuit, quia *unicuique virium permisit agere quod est ei proprium*, sicut Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid., cap. 15, a med.). Quarto, potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie, propter finem liberationis hominum a peccato: et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit, quae esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur.

Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuerit maximus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex uno tantum praedictorum, scilicet ex laesione corporali, quae est causa sensibilis doloris; sed ex aliis causis multo magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem dolorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 64, art. 1 et 2, non secundum quantitatem rei, sed secundum quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia Stoici reputabant quod nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideo credebant quod totaliter a ratione discordaret, et per consequens quod totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundum rei veritatem tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat in 14 de Civit. Dei (cap. 9, circa med.), quando scilicet procedit ex sancto amore, utpote cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundum illud Apost. 2, ad Cor. 7, 10: *Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam, maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam; diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores: quod in Christo non fuit, ut dictum est in corp. et quaest. praec., art. 2.

Ad tertium dicendum, quod dolor animae separatae patientis pertinet ad statum futurae damnationis, quae excedit omne malum hujus vitae, sicut Sanctorum gloria excedit omne bonum praesentis vitae. Unde cum dicimus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animae separatae. Corpus autem Adae pati non poterat, nisi peccaret, et sic fieret mortale, et passibile, et minus doleret patiens quem corpus Christi, propter rationes praedictas. Ex quibus etiam apparet quod etiamsi per impossibile ponatur quod Adam in statu innocentiae passus fuisset, minor fuisset dolor ejus quam Christi.

Ad quartum dicendum, quod Christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae, sed etiam pro peccatis omnium aliorum: qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscumque contriti; tum quia ex majori sapientia et charitate processit, ex quibus dolor contritionis augetur; tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit, secundum illud Isa. 53, 4: *Vere dolores nostros ipse tulit.* Vita autem corporalis Christi fuit tantae dignitatis, et praecipue propter Divinitatem unitam, quod de ejus amissione etiam ad horam magis esset dolendum quam de amissione vitae alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et Philosophus dicit, 3 Ethic. (cap. 9, circa med.) quod virtuosus tanto plus diligit vitam suam, quanto scit eam esse meliorem, et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam suam maxime dilectam exposuit propter bonum charitatis, secundum illud Jerem. 12, 7: *Dedi dilectam animam meam in manus inimicorum ejus.*

Ad quintum dicendum, quod innocentia patientis minuit dolorem passionis quantum ad numerum: quia cum nocens patitur, dolet non solum de poena, sed etiam de culpa: innocens autem solum de poena: qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, in quantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum; unde etiam et alii magis sunt reprehensibiles, si ei non compatiuntur, secundum illud Isa. 57, 1: *Justus autem perit, et non est qui recogitet in corde suo.*

Ad sextum dicendum, quod Christus voluit genus humanum a peccatis liberare non sola potestate sed etiam justitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor ejus haberet ex divinitate unita; sed etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem.

ARTICULUS VII.

Utrum Christus passus fuerit secundum totam animam. — (3, *dist.* 15, *quaest.* 2; *art.* 1, *quaest.* 3, *et art.* 3, *quaest.* 2, *et Verit. quaest.* 26, *art.* 3, *ad* 1, *et art.* 8 *et* 9; *et quol.* 7, *art.* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 232).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam. Anima enim patitur patiente corpore, per accidens, in quantum est corporis actus. Sed anima non est actus corporis secundum quamlibet partem ejus: nam intellectus nullius corporis actus est, ut dicitur in 3, de Anima, text. 6, et 12. Ergo videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam.

2. Praeterea, quaelibet potentia animae patitur a suo objecto. Sed superioris partis rationis objectum sunt rationes aeternae *quibus inspiciendis et consulendis intendit*, ut Augustinus dicit (12 de Trinit. cap. 7, in fin.). Ex rationibus autem aeternis nullum potuit Christus pati nocumentum, cum in nullo ei contrarietur. Ergo videtur quod non fuerit passus secundum totam animam.

3. Praeterea, quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio, quae in Christo non fuit: sed solum *propassio*, ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 26: *Caepit contristari:* unde et Dionysius dicit (in epist. ad Joan. Evangelistam, 10 circa med.), quod *passiones sibi illatas patiebatur secundum judicare solum.* Non ergo videtur quod Christus secundum totam animam pateretur.

4. Praeterea, passio dolorem causat; sed in intellectu speculativo non est dolor, quia *delectationi quae est ab eo quod est considerare, nulla tristitia opponitur*, ut Philosopbus dicit in 1 Topic. cap. 13, loco 2. Ergo videtur quod Christus non pateretur secundum totam animam.

Sed contra est quod in ps. 87, 4, dicitur ex persona Christi: *Repleta est malis anima mea*; Glossa (interl. August.): *Non vitiis sed doloribus, quibus anima carni compatitur, vel malis,* scilicet pereuntis populi, compatiendo. Non autem fuisset anima ejus his malis repleta, si non secundum totam animam passus esset. Ergo Christus est secundum totam animam passus.

Concl. Cum tota essentia animae conjungatur corpori, existens tota in toto, et tota in qualibet corporis parte, patiente corpore passus fuit Christus secundum totam animam, et secundum omnes ejus inferiores potentias; non autem secundum rationem ex parte objecti, quod fuit illi ratio delectationis et gaudii: passus fuit autem secundum omnes passiones, ut radicantur in essentia animae.

Respondeo dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Partes autem animae dicuntur potentiae ejus. Sic ergo dicitur anima tota pati, inquantum patitur secundum suam essentiam, vel inquantum secundum omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est quod aliqua potentia animae potest pati dupliciter: uno modo passione propria; quae quidem est, secundum quod patitur a suo objecto, sicut si visus patiatur ex superabundanti visibili: alio modo aliqua potentia patitur passione subjecti, super quod fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus, puta cum oculus pungitur aut etiam distemperatur per calorem.

Sic igitur dicendum est quod si intelligamus totam animam ratione suae essentiae, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animae conjungitur corpori, ita quod tota est in toto et tota in qualibet parte ejus. Et ideo, corpore patiente, et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias ejus, sic loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animae, quae circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet art. praec.; sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui objecti, scilicet Dei, qui non erat animae Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii: secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subjecti, sic omnes potentiae animae Christi patiebantur; omnes enim potentiae animae radicantur in essentia ejus, ad quam pervenit passio, passo corpore, cujus est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod licet intellectus, secundum quod est potentia quaedam, non sit corporis actus, essentia tamen animae est corporis actus, in qua radicatur potentia intellectiva, ut in prima parte habitum est, qu. 77, art. 6, et 8.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de passione quae est ex parte proprii objecti, secundum quam superior ratio in Christo passa non fuit.

Ad tertium dicendum, quod dolor tunc dicitur esse passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivae partis pertingit usque ad immutandum rationem a rectitudine sui actus, ut scilicet sequatur passionem, et non habet liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivae partis non pervenit in Christo usque ad rationem, sed ex parte subjecti, sicut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non potest habere dolorem vel tristitiam ex parte sui objecti; quod est verum absolute consideratum, quod est perfectio ejus; potest tamen ad ipsum pertingere dolor vel causa doloris per modum jam dictum in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum tota anima Christi in passione frueretur fruitione beata. — (3, *dist.* 15, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 2; *et Ver. quaest.* 10, *art.* 2, *ad* 3, *et quaest.* 26, *art.* 9, *et* 10; *et quol.* 1, *quaest.* 2 , *art.* 2, *corp.* ; *et op.* 2, *cap.* 238, *et* 239.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi in articulo illius passionis non tota frueretur fruitione beata. Impossibile est enim simul dolore et gaudere, cum dolor et gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut supra habitum est, art. praec. Non ergo poterat esse ut tota frueretur.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Ethic. (implic. cap. ult.) quod tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed quamcumque; et e converso. Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est, art. 6, huj. quaest.; et similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in

principio secundae partis habitum est, 1 - 2, quaest. 4. Non ego potuit esse quod anima Christi tota simul pateretur et frueretur.

3. Praeterea, fruitio beata est secundum cognitionem et amorem divinorum, ut patet per Augustinum in 1, de Doctrina christ. cap. 4, et 10. Sed non omnes vires animae attingunt ad cognoscendum et amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orth. Fid. cap. 15, a med.): quod *Divinitas Christi permisit carni agere et pati quae propria.* Ergo pari ratione, cum proprium esset animae Christi, inquantum erat beata, quod frueretur, passio ejus fruitionem non impediebat.

Concl. Quamquam tota anima Christi per essentiam Deo frueretur in passione, non tamen secundum omnes suas potentias: sed solum superior in illo rationis pars proprio actu beatorum fruitione fruebatur.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est prius, art. praec., tota anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum omnes ejus potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, inquantum est subjectum superioris partis animae, cujus est frui Divinitate: ut sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae, ita e converso fruitio ratione superioris partis animae attribuatur essentiae. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum ejus, sic non tota anima fruebatur nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cujuslibet partis animae: nec per redundantiam gloriae, quia dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animae impediebatur circa id quod est sibi proprium per inferiorem, consequens est quod superior pars animae perfecte fruebatur Christo patiente.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori, passionis, quia non sunt de eodem. Nihil autem prohibet contraria eidem inesse non secundum idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superiorem partem rationis per proprium actum; dolor autem passionis secundum subjectum. Ad essentiam vero animae pertinet dolor passionis ex parte corporis, cujus est forma; gaudium vero fruitionis ex parte potentiae, cui subjicitur.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi habet veritatem ratione redundantiae, quae naturaliter fit ab una potentia animae in aliam; sed hoc in Christo non fuit, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de totalitate animae quantum ad ejus potentias.

ARTICULUS IX.

Utrum Christus fuerit convenienti tempore passus.
(Inf. art. 10, corp.)

Ac nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit convenienti tempore pasus. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni paschalis; unde et Apostolus dicit 1 ad Cor. 5, 7: *Pascha nostram immolatus est Christus.* Sed agnus paschalis immolabatur quarta decima die ad vesperam, ut dicitur Exodi 12. Ergo videtur quod Christus tunc debuerit pati, quod patet esse falsum: nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundum illud Marci 14, 12: *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant*; sequenti autem die passus fuit.

2. Praeterea, passio Christi dicitur ejus exaltatio, secundum illud Joan. 3, 14: *Oportet exaltari filium hominis.* Ipse autem Christus dicitur sol justitiae, ut patet Malach. ult. Ergo videtur quod debuerit pati hora sexta, quando sol est in sua maxima exaltatione: cujus contrarium videtur per id quod dicitur Marci 15, 25: *Erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum.*

3. Praeterea , sicut sol in hora sexta maxime exaltatur quolibet die, ita in solstitio aestivali maxime exaltatur quolibet anno. Debuit ergo magis pati circa tempus solstitii aestivalis quam circa tempus aequinoctii vernalis.

4. Praeterea, per praesentiam Christi in mundo mundus illuminabatur, secundum illud Joan. 9, 5: *Quamdiu sum in mundo, lux sum mundi.* Conveniens igitur fuisset humanae saluti, ut diutius in hoc mundo vixisset, ita quod non pateretur in juvenili aetate, sed magis in senili.

Sed contra est quod dicitur Joan. 13, 1: *Sciens Jesus quia venit hora ejus, ut transeat de hoc mundo ad Patrem*; et Joan. 2, 4, dicit: *Nondum venit hora mea:* ubi dicit Augustinus (tract. 8 in Joan. ad fin.), *Ubi tantum fecit, quantum sufficere judicavit, venit hora ejus, non necessitatis, sed voluntatis.* Convenienti igitur tempore passus est.

Concl. Cum voluntas Christi, cui ejus passio subjecta fuit, divina sapientia regeretur, perspicuum est Christi passionem convenienti tempore peractam esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1, huj. qu., passio Christi subjecta erat ejus voluntati. Voluntas autem ejus regebatur divina sapientia, quae omnia convenienter et suaviter disponit, ut dicitur Sap. 8. Et ideo dicendum est quod convenienti tempore passio Christi celebrata est. Unde Augustinus (alius auctor) in lib. Quaestionum veteris et novi Testam. (quaest. 55, in princ.) dicit: *Omnia propriis locis et temporibus gessit Salvator.*

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt Christum fuisse passum quarta decima luna, quando Judaei Pascha immolabant; unde et Joan. 18, 28, dicitur quod Judaei *non introierunt in praetorium Pilati* ipso die passionis, *ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha*; ubi Chrysostomus dicit (hom. 82 in Joan., a med.), quod *tunc Judaei faciebant Pascha: ipse vero ante unum diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextae feriae, quando vetus Pascha fiebat.* Cui videtur consonare quod dicitur Joan. 13, quod *ante diem festum Paschae, Christus, facta coena, pedes discipulorum lavit.*

Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Matth. 26, 17: quod *prima die azymorum accesserunt discipuli ad Jesum dicentes: Ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Ex quo patet quod *cum primus dies azymorum dicatur quartus decimus dies mensis primi, quando agnus immolabatur, et luna plenissima est,* ut Hieronymus dicit,sup. illud Matth. 26: *Prima die azymorum accesserunt,* etc., constat quarta decima luna Christum coenam fecisse, et quinta decima eum esse passum. Et hoc expressius manifestatur

per id quod dicitur Marci 14, 12: *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant*, etc.; et Luc. 22, 7: *Venit dies azymorum, in quo necesse erat occidi Pascha.*

Et ideo quidam dicunt quod Christus die convenienti, idest, quarta decima luna, Pascha cum discipulis suis manducavit, *demonstrans quod usque ad ultimum diem non erat contrarius legi*, ut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 82, a princ.), sed Judaei occupati circa procurationem mortis Christi, contra legem, celebrationem Paschae in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur quod in die passionis Christi noluerunt intrare praetorium, *ut non contaminarentur*, sed *ut manducarent Pascha.*

Sed nec istud videtur esse consonum verbis Marci dicentis: *Primo die azymorum quando Pascha immolabant.* Simul ergo Christus et Judaei vetus Pascha celebraverunt. Et, sicut Beda dicit super Marci cap. 43, secundum ejus ordinem, *licet Christus, qui est Pascha nostrum, sit crucifixus sequenti die*, hoc est, quinta decima luna; tamen nocte, *qua agnus immolabatur, corporis sanguinisque sui discipulis tradens mysteria celebranda. et a Judaeis tentus ac ligatus, ipsius immolationis, hoc est passionis suae, sacravit exordium.* Cum autem dicitur Joan. 13, *Ante diem festum Paschae*, intelligitur hoc fuisse quarta decima luna, quod tunc evenit quinta feria: nam, luna existente quinta decima, erat dies solemnissimus Paschae apud Judaeos: et sic eumdem diem, quem Joannes nominat *ante diem festum Paschae*, propter distinctionem naturalem dierum, Matthaeus nominat primum diem azymorum, quia secundum ritum Judaicae festivitatis solemnitas incipiebat a vespere praecedentis diei. Quod autem dicitur, eos comesturos esse Pascha in quinta decima luna, intelligendum est quod ibi Pascha non dicitur agnus paschalis, qui immolatus fuerat decima quarta luna; sed dicitur cibus paschalis, idest, azymi panes, quos oportebat comedi a mundis. Unde Chrysostomus (ibidem a med.), aliam expositionem ponit, quod Pascha potest accipi pro toto festo Judaeorum, quod septem diebus agebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in lib. 3 de Cons. Ev., cap. 13), *hora erat quasi sexta, cum traditus est Dominus crucifigendus a Pilato*, ut Joan. dicit: *non enim erat plene sexta, sed quasi sexta, idest, peracta quinta, et aliquid etiam de sexta esse coeperat, donec completa sexta, Christo pendente in cruce tenebrae fierent. Intelligitur autem fuisse hora tertia cum clamaverunt Judaei, ut Dominus crucifigeretur: et veracissime demonstratur tunc eos crucifixisse quando clamaverunt. Ergo ne quisquam cogitationem tanti criminis aversus a Judaeis in milites converteret:* « *Erat, inquit, hora tertia, et crucifixerunt eum,* » *ut illi eum potius crucifixisse inveniantur qui hora tertia ut crucifigeretur clamaverunt. Quamquam non desunt qui Parasceven, quam Joannes commemorat dicens:* « *Erat Parasceve hora quasi sexta,* » *horam diei tertiam velint intelligi. Parasceve quippe interpretatur praeparatio. Verum autem Pascha, quod in passione Domini celebratur, incoepit praeparari ab hora noctis nona, quando scilicet omnes principes sacerdotum dixerunt:* « *Reus est mortis.* » *Ab illa ergo noctis hora usque ad Christi crucifixionem, occurrit hora Parasceves sexta, secundum Joannem, et hora diei tertia secundum Marcum.*

Quidam tamen dicunt quod haec diversitas ex peccato scriptoris apud Graecos contingit: nam figurae, quibus tria et sex repraesentantur, satis sunt propinquae apud eos.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in lib. de Quaestionibus veteris et novi Testamenti (quaest. 55, inter op. Aug.). *Tunc voluit Dominus passione sua mundum redimere et reformare, quando eum creaverat, idest, in aequinoctio, unde mundus initium cepit et dies super noctem increvit quia per passionem Salvatoris a tenebris ad lucem perducimur.* Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideo tempus secundi adventus aestati comparatur Matth. 24, 32, ubi dicitur: *Cum ramus ejus jam tener fuerit, et folia nata, scitis quia prope est aestas; ita et vos, cum videritis haec omnia, scitote quia prope est, et in januis*, et tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

Ad quartum dicendum, quod Christus in juvenili aetate pati voluit propter tria. Primo quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quod vitam suam pro nobis dedit quando erat in perfectissimo statu. Secundo, quia non conveniebat ut in eo appareret naturae diminutio, sicut nec morbus, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 4. Tertio, ut in juvenili aetate moriens et resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus praemonstraret: unde dicitur Ephes. 4, 13: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.*

ARTICULUS X.

Utrum Christus fuerit convenienti loco passus. — (*Sup., quaest.* 35, *art.* 7, *ad* 1; *et inf., quaest.* 83, *art.* 3, *ad* 1; *et opusc.* 60, *cap.* 18.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienti loco Christus passus fuerit. Christus enim passus est secundum carnem humanam: quae quidem concepta fuit ex virgine in Nazareth, et nata in Bethlehem. Ergo videtur quod non in Jerusalem, sed in Nazareth vel in Bethlehem pati debuerit.

2. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed passio Christi figurabatur per sacrificia veteris legis: hujusmodi autem sacrificia offerebantur in templo. Ergo videtur quod et Christus in templo pati debuerit, et non extra portam civitatis.

3. Praeterea, medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adae: Adam autem non fuit sepultus in Jerusalem, sed in Hebron: dicitur enim Josue 14, 15: *Nomen Hebron ante vocabatur Chariath-Arbe Adam maximus ibi inter Enacim situs est* (1). Ergo videtur quod Christus in Hebron, et non in Jerusalem pati debuerit.

Sed contra est quod dicitur Luc. 13, 33: *Non capit prophetam perire extra Jerusalem.* Sed Christus fuit propheta. Convenienter ergo passus est in Jerusalem.

Concl. Sicut Christus convenienti tempore, ita et convenienti loco, extra civitatem in Calvariae monte passus fuisse dicitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in

(1) Cod. Alcan., aliique et editi veteres; *in terra* (vel *intra*) *Enachim situs erat* (item *est*).

lib. QQ. vet. et novi Testam., quaest. 55 (inter op. Aug.) *omnia propriis locis et temporibus gessit Salvator*, quia sicut omnia tempora sunt in manu ejus, ita etiam omnia loca: et ideo sicut convenienti tempore Christus passus est, ita etiam convenienti loco.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus convenientissime in Jerusalem passus est. Primo quidem quia Jerusalem erat locus a Deo electus ad sacrificia sibi offerenda; quae quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, secundum illud Ephes. 5, 2: *Tradidit semetipsum hostiam et oblationem in odorem suavitatis.* Unde Beda dicit (in quadam homilia Dom. Palmarum, in princ.), quod, *appropinquante hora passionis, Dominus appropinquare voluit loco passionis*, scilicet Jerusalem (1), quo pervenit ante sex dies Paschae; sicut agnus paschalis ante sex dies Paschae, idest, decima luna, secundum praeceptum legis ad locum immolationis ducebatur. Secundo, quia virtus passionis ejus ad totum mundum diffundenda erat, in medio terrae habitabilis pati voluit, idest, in Jerusalem. Unde dicitur in psal. 73, 12: *Deus autem Rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae*, idest, in Jerusalem, quae dicitur esse umbilicus terrae. Tertio, quia hoc maxime conveniebat humilitati ejus, ut scilicet sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad ejus humilitatem pertinuit quod in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde Leo papa dicit in quodam sermone Epiphan. (1 in eo festo, cap. 2, a princ.): *Qui servi susceperat formam, Bethlehem praeelegit nativitati, Jerusalem passioni.* Quarto, ut ostenderet principibus populi Judaeorum exortam esse iniquitatem occidentium ipsum; et ideo in Jerusalem, ubi principes morabantur, voluit pati: unde dicitur Act. 4, 27: *Convenerunt in ista civitate adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israel.*

Ad secundum dicendum, quod Christus non in templo aut in civitate, sed extra portam passus est, propter tria. Primo quidem ut veritas responderet figurae. Nam vitulus et hircus, qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur; ut praecipitur Lev. 16. Unde dicitur Heb. 13, 11: *Quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum , extra portam passus est.* Secundo, ut per hoc daret nobis exemplum exeundi a mundana conversatione. Unde ibidem subditur: *Exeamus igitur ad eum extra castra improperium ejus portantes.* Tertio, ut Chrysostomus in serm. de Pass. (seu de Cruce et Latrone, aliquant. a princ.) dicit, *noluit Dominus pati sub tecto, non in templo Judaico, ne Judaei subtraherent sacrificium salutare, ne putares pro illa tantum plebe oblatum: et ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune quod totius est terrae oblatio, quod communis est purificatio.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 27: *Et venerunt in locum*, etc.), *quidam exposuit Calvariae locum, in quo sepultus est Adam, et ideo sic appellatum quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio, et mulcens aurem populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foras portam loca sunt, in quibus truncantur capita damnatorum: et calvariae, idest, decollatorum sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Jesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam vero sepultum juxta Hebron et Arbee, in Jesu filii Nave volumine legimus.* Magis autem Jesus crucifigendus erat in loco communi damnatorum, quam juxta sepulcrum Adae, ut ostenderetur quod crux Christi non solum erat in remedium contra peccatum personale ipsius Adae, sed etiam contra peccatum totius mundi.

(1) Al. *in Hierusalem.*

ARTICULUS XI.

Utrum conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi. Dicitur enim 2 Cor. 6, 14: *Quae participatio justitiae cum iniquitate?* Sed Christus *factus est nobis justitia a Deo*: iniquitas autem pertinet ad latrones. Non ergo fuit conveniens ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

2. Praeterea, super illud Matth. 26: *Si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, dicit Origenes (tract. 35 in Matth., inter princ. et med.): *Mori cum Jesu pro omnibus moriente, hominum non erat.* Et Ambrosius (super illud Luc. 22: *Paratus sum tecum et in carcerem, et in mortem ire, Passio, inquit, Domini aemulos habet, pares non habet.* Multo igitur minus conveniens videtur quod Christus simul cum latronibus pateretur.

3. Praeterea, Matth. 27, 44, dicitur quod *latrones, qui crucifixi erant cum eo, improperabant ei.* Sed Luc. 23, 42, dicitur quod unus eorum qui crucifixus erat cum Christo, ei dicebat: *Memento mei, Domine, dum veneris in regnum tuum.* Ergo videtur quod praeter latrones blasphemantes fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans; et sic videtur inconvenienter ab Evangelista narratum quod Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

Sed contra est quod Isa. 53, 12, fuerat prophetatum: *Et cum sceleratis reputatus est.*

Concl. Congruit, ut secundum divinam ordinationem Christus cum duobus crucifigeretur latronibus. ad eam quae in judicio futura est hominum discretionem, et generalem humani generis ad passionis sacramentum, vocationem significandam.

Respondeo dicendum, quod Christus inter latrones crucifixus est alia quidem ratione quantum ad intentionem Judaeorum, alia vero quantum ad Dei ordinationem. Quantum enim ad intentionem Judaeorum, *duos latrones utrinque crucifixerunt*, sicut dicit Chrysostomus (homil. 88 in Matth., aliquant. a princ., et hom. 84 in Joan.), *ut eorum suspicionis fieret particeps. Sed non ita evenit; nam de illis nihil dicitur; hujus autem ubique crux honoratur; reges diademata deponentes assumunt crucem in purpuris, in diadematibus, in armis, in mensa sacrata; ubique terrarum crux emicat.* Quantum vero ad Dei ordinationem, Christus cum latronibus crucifixus est, quia, ut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 27: *Venerunt in locum, qui*, etc.), *sicut pro nobis maledictum crucis factus*

est Christus, sic pro omnium salute inter noxios quasi noxius crucifigitur. Secundo, ut dicit Leo papa in sermone de Passione (4, parum a princ.), *duo latrones, unus ad dextram, et alius ad sinistram, crucifiguntur, ut in ipsa patibuli specie monstraretur illa quae in judicio ipsius omnium hominum facienda est discretio.* Et Augustinus dicit super Joan. (tract. 31, in fin.): *Ipsa crux, si attendas tribunal fuit: in medio enim judice constituto, unus qui credidit, liberatus, alter qui insultavit, damnatus est. Jam significabat quid facturus est de vivis et mortuis, alios positurus ad dexteram, alios vero ad sinistram.* Tertio, secundum Hilarium (can. 33 in Matth. ante med.), *duo latrones laevae ac dextrae affiguntur, omnem humani generis universitatem vocari ad sacramentum passionis Domini ostendentes. Sed quia per diversitatem fidelium ac infidelium fit omnium secundum dexteram sinistramque divisio, unus ex duobus ad dexteram ejus situs fidei justificatione salvatur.* Quarto, quia ut Bed. dicit super Marc. (cap. 44 secundum ejus ord.): *latrones qui cum Domino crucifixi sunt, significant eos qui sub fide et confessione Christi vel agonem martyrii, vel quaelibet arctioris disciplinae instituta subeunt; sed qui hoc pro aeterna gloria gerunt, dextri latronis fide designantur; qui vero humanae laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntarie subiit, ut sua virtute vinceret mortem; ita etiam non habuit meritum, ut cum latronibus poneretur; sed voluit cum iniquis deputari, ut sua virtute iniquitatem destrueret. Unde Chrysostomus dicit super Joan. (hom. 84, parum a princ.), quod *latronem in cruce convertere, et in paradisum inducere, non minus fuit quam concutere petras.*

Ad secundum dicendum, quod non conveniebat ut cum Christo aliquis alius pateretur ex eadem causa: unde Origenes ibidem subdit: *Omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit (in lib. 3 de Consensu Evangelist., cap. 16, in fin.), *possumus intelligere Matthaeum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit: « Latrones improperabant ei.* Vel potest dici secundum Hieronymum, sup. illud Matth. 27: *Latrones improperabant,* quod *primum uterque blasphemaverit; deinde visis signis, unus eorum crediderit.*

ARTICULUS XII.

Utrum passio Christi sit ejus divinitati attribuenda.
(4 cont., cap. 55, ad 14.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi sit ejus divinitati attribuenda. Dicitur enim 1 ad Corinth. 2, 8: *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent.* Sed Dominus gloriae est Christus secundum divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundum divinitatem.

2. Praeterea, principium salutis humanae est ipsa divinitas, secundum illud psal. 36, 39: *Salus autem justorum a Domino.* Si ergo passio Christi ad ejus divinitatem non pertineret, videretur quod non posset nobis esse fructifera.

3. Praeterea, Judaei puniti sunt pro peccato occisionis Christi, tamquam homicidae ipsius Dei, quod magnitudo poenae demonstrat. Hoc autem non esset, si passio ad divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad divinitatem ejus pertinuit.

Sed contra est quod Athanasius dicit in epist. ad Epictetum (cujus initium: *Ego arbitrabar*, a med.): *Natura manus Deus Verbum est impassibile.* Sed impassibile non potest pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad ejus divinitatem.

Concl. Cum eadem sit in Christo utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, hypostasis, pertinet Christi passio ad divinae naturae suppositum, non ratione divinae, sed ratione humanae naturae, quae sola passibilis erat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 2, art. 2 et 3, unio humanae naturae et divinae facta est in persona, et hypostasi, et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinae et humanae naturae, salva tamen utriusque naturae proprietate. Et ideo, sicut supra dictum est, qu. 16, art. 5, supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae. Unde in epistola synodali (quae habetur in conc. Ephes. gener. III, part. 1, cap. 26, ad fin.), Cyrillus dicit: *Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, anathema sit.* Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinae naturae, ratione naturae passibilis assumptae; non autem ratione divinae naturae impassibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus gloriae dicitur crucifixus non secundum quod est Dominus gloriae, sed secundum quod erat homo passibilis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in quodam sermone Ephesini concilii (qui est Theodori Ancyr., et habetur in eo conc. part. 3, cap. 10), *Mors Christi tamquam facta mors Dei,* scilicet per unionem in persona, *destruxit mortem: quoniam Deus et homo erat qui patiebatur, non enim natura Dei laesa est, sed humana; neque mutatione sua suscepit passiones.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut subditur ibidem, *non purum hominem crucifixerunt Judaei, sed Deo intulerunt praesumptiones. Pone enim principem loqui per verbum, et hoc formari per litteras in charta aliqua, et dirigi civitatibus, et aliquis inobediens chartam disrumpat; ad mortis sententiam deducetur, non tamquam chartam disrumpens, sed tamquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Judaeus, tamquam purum hominem crucifigens; quod enim videbat, quasi charta erat; quod autem in ea celabatur, imperiale Verbum erat, natum ex natura, non prolatum per linguam.*

QUAESTIO XLVII.

DE CAUSA EFFICIENTE PASSIONIS CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa efficiente passionis Christi, et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum Christus fuerit ab aliis occisus, vel a seipso; 2.° ex quo motivo seipsum passioni tradiderit; 3.° utrum Pater tradiderit eum ad patiendum; 4.° utrum fuerit conveniens ut per manus gentium pateretur, vel potius a Judaeis; 5.° utrum occisores ejus eum cognoverint; 6.° de peccato eorum qui Christum occiderunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus fuerit ab alio occisus an a seipso. — (*Inf.*, *qu.* 50, *art.* 1, *ad* 2, *et qu.* 51, *art.* 3, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 337 *et* 338.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit ab alio occisus, sed a seipso. Dicit enim ipse Joan. 10, 18; *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam.* Ille autem dicitur aliquem occidere qui animam ejus tollit. Non est ergo Christus ab aliis occisus, sed a seipso.

2. Praeterea, illi qui ab aliis occiduntur, paulatim debilitata natura deficiunt; et maxime hoc apparet in crucifixis: ut enim dicit Augustinus in 4 de Trin. (cap. 13, a princ.), *longa morte cruciabantur ligno suspensi*. In Christo autem non hoc accidit; nam *clamans voce magna emisit spiritum*, ut dicitur Matth. 27, 50. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

3. Praeterea, illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur, et ita non voluntarie, quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit in 4 de Trinit., loc. cit., quod *Spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia voluit, quando voluit, et quomodo voluit.* Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

Sed contra est quod dicitur Luc. 18, 33; *Postquam flagellaverint occident eum.*

Concl. Christus non a seipso, sed a suis persecutoribus fuit occisus: suae tamen mortis causa fuisse dicitur, non eam prohibendo, cum posset.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse causa alicujus effectus dupliciter: uno modo directe ad illud quod fit agendo; et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum, et effectu subsequente, quia scilicet ex illa causa est mors subsecuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicujus indirecte, scilicet quia non impedit cum impedire possit; sicut si dicatur aliquis alium perfundere, quia non clausit fenestram, per quam imber ingreditur; et hoc modo ipse Christus fuit causa suae passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire, primo quidem adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent, aut non possent interficere: secundo, quia spiritus ejus habebat potestatem conservandi naturam carnis suae, ne a quocumque laesivo inflicto opprimeretur, quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei conjuncta in unitate personae, ut Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 13. Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Nemo tollit animam meam a me*, intelligitur, *me invito;* quod enim aliquis ab invito aufert, qui resistere non potest, illud proprie dicitur tolli.

Ad secundum dicendum, quod ut Christus ostenderet quod passio illata per violentiam ejus animam non eripiebat, naturam corporalem in sua fortitudine conservavit, ut etiam in extremis positus voce magna clamaret, quo inter alia miracula mors ejus computaretur. Unde dicitur Marc. 15, 39: *Videns autem Centurio, qui ex adverso stabat, quia sic clamans expirasset, ait: Vere hic homo Filius Dei erat.* Fuit etiam mirabile in Christi morte quod velocius mortuus fuit aliis qui simili passione afficiebantur. Unde dicitur Joan. 19, 33, quod *eorum qui cum Christo crucifixi erant, fregerunt crura*, ut cito morerentur; *ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura*; et Marc. 15, 44, dicitur quod *Pilatus mirabatur si jam obiisset.* Sicut enim ejus voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum; sic etiam quando voluit, subito cessit nocumento illato.

Ad tertium dicendum, quod Christus simul et violentiam passus est ut moreretur, et tamen voluntarie mortuus fuit, quia violentia corpori ejus illata est, quae tamen tantum corpori ejus praevaluit, quantum ipse voluit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus fuerit ex obedientia mortuus. (*Inf.*, *quaest* 48, *art.* 2 *et* 3, *corp.*; *et* 4 *cont. cap.* 55, *ad* 13 *et* 16; *et opusc.* 2, *cap.* 234; *et Rom.* 5, *lect.* 2, *fin.*, *et lect.* 5, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit ex obedientia mortuus. Obedientia enim respicit praeceptum. Sed non legitur Christo fuisse praeceptum quod ipse pateretur. Non ergo ex obedientia passus fuit.

2. Praeterea, illud dicitur aliquis ex obedientia facere quod facit ex necessitate praecepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntarie passus fuit. Non ergo passus est ex obedientia.

3. Praeterea, charitas est excellentior virtus quam obedientia. Sed Christus legitur ex charitate passus, secundum illud Ephes. 5, 2: *Ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis.* Ergo passio Christi magis debet attribui charitati quam obedientiae.

Sed contra est quod dicitur Philip. 2, 8: *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem.*

Concl. Convenientissimum fuit, ut Christus ex obedientia pateretur, ut humanae reconciliationis perfectum Deo patri exhiberetur sacrificium.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. Primo quidem quia hoc conveniebat justificationi humanae, ut *sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam justi constituantur multi,* ut dicitur Rom. 5, 19. Secundo, hoc conveniens fuit reconciliationi Dei ad homines: unde dicitur Rom. 5, 10: *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus,* inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes. 5, 2: *Tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud 1 Reg. 15, 22: *Melior est obedientia quam victimae.* Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Tertio, hoc conveniens fuit ejus victoriae, qua de morte et auctore mortis triumphavit: non enim miles vincere potest, nisi duci obediat. Et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod Deo fuit obediens, secundum illud Proverb. 21, 28: *Vir obediens loquitur victorias.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus man-

datum accepit a Patre ut pateretur. Dicitur enim Joan. 10, 18: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam; et hoc mandatum accepi a Patre meo*, scilicet ponendi animam et sumendi eam. *Ex quo*, ut Chrysost. dicit (hom. 59 in Joan., inter prin. et med.), *non est intelligendum quod prius expectaverit audire et opus ei fuerit discere, sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad Patrem suspicionem destruxit.* Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est, secundum illud quod ipse moriens dixit Joan. 19, 30: *Consummatum est*, potest intelligi quod patiendo omnia veteris legis praecepta implevit. Moralia quidem quae in praeceptis charitatis fundantur, implevit, inquantum passus est, et ex dilectione Patris, secundum illud Joan. 14, 31: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio; surgite eamus hinc*, scilicet ad locum passionis: et etiam ex dilectione proximi, secundum illud Gal. 2, 20: *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Caeremonialia vero praecepta legis, quae ad sacrificia et oblationes praecipue ordinantur, implevit Christus sua passione, inquantum omnia antiqua sacrificia figurae fuerunt illius veri sacrificii, quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur Coloss. 2, 16: *Nemo vos judicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniae, quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*, eo scilicet quod Christus comparatur ad illa sicut corpus ad umbram. Praecepta vero judicialia legis quae praecipue ordinantur ad satisfaciendum injuriam passis, implevit Christus sua passione, quoniam, ut in psal. 68 dicitur, *quae non rapuit exsolvit*, permittens se ligno affigi pro pomo quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quod obedientia etsi importet necessitatem respectu ejus quod praecipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis praecepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud psal. 39, 9: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Unde dicebat Matth. 26, 42: *Si non potest transire a me calix iste, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.*

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione Christus passus est ex charitate et obedientia: quia et praecepta charitatis ex obedientia implevit, et obediens fuit ex dilectione ad Patrem praecipientem.

ARTICULUS III.

Utrum Deus Pater tradiderit Christum passioni. — (3, *dist.* 20, *art.* 5, *quaest.* 1; *et quol.* 1, *art.* 3, *fin.; et Matth.* 26.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus Pater non tradiderit Christum passioni. Iniquum enim et crudele videtur esse quod innocens passioni et morti tradatur. Sed, sicut dicitur Deuter. 32, 4: *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate.* Ergo Christum innocentem non tradidit passioni et morti.

2. Praeterea, non videtur quod aliquis a seipso et ab alio morti tradatur. Sed Christus tradidit semetipsum pro nobis, secundum quod dicitur Isaiae 53, 12, *Tradidit in mortem animam suam.* Non ergo videtur quod Deus Pater eum tradiderit.

3. Praeterea, Judas vituperatur ex eo quod tradidit Christum Judaeis, secundum illud Joan. 6, 71: *Unus ex vobis diabolus est*: quod dicebat propter Judam, qui eum erat traditurus. Similiter etiam vituperantur Judaei qui eum tradiderunt Pilato, secundum quod ipse dicit Joan. 18, 35: *Gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Pilatus etiam *tradidit ipsum ut crucifigeretur*, ut habetur Joan. 19, 16: Non est autem *participatio justitiae cum iniquitate*, ut dicitur 2 Corinth. 6, 14. Ergo videtur quod Deus Pater non tradiderit Christum passioni.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 32: *Proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum.*

Concl. Tradidit Deus Pater Christum passioni, praeordinando ipsum pro humani generis liberatione pati, tantamque charitatem illi infundendo, ut pati vellet, et ipsum a passione non liberando, sed persequentibus exponendo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., Christus passus est voluntarie ex obedientia Patris. Unde secundum tria Deus Pater tradidit Christum passioni: uno quidem modo secundum quod sua aeterna voluntate praeordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundum illud quod dicitur Isaiae 53, 6: *Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum*; et iterum: *Dominus voluit conterere eum in infirmitate.* Secundo, inquantum ispiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei charitatem: unde ibidem sequitur: *Oblatus est, quia ipse voluit.* Tertio, non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus: unde et legitur Matth. 27, 46, quod pendens in cruce Christus dicebat: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit de Gratia novi Testam., (epist. 140, al. 120, cap. 6, et 10 implic.).

Ad primum ego dicendum, quod innocentem hominem passioni et morti tradere contra ejus voluntatem est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit: quod signat Apostolus dicens, Rom. 8, 32: *Proprio Filio suo non pepercit;* et bonitas ejus in eo quod cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam, quam pateretur, ei satisfactorem dedit: quod signavit Apostolus dicens: *Pro nobis omnibus tradidit illum*; et Rom. 3, 25, dicit: *Quem*, scilicet Christum, *proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.*

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et Pater tradidit eum: sed inquantum homo, tradidit seipsum voluntate a Patre inspirata. Unde non est contrarietas in hoc quod Pater tradidit Christum, et ipse tradidit semetipsum.

Ad tertium dicendum, quod eadem actio diversimode judicatur in bono vel in malo, secundum quod ex diversa radice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse semetipsum ex charitate, et ideo laudantur: Judas autem tradidit ipsum ex cupiditate, Judaei autem ex invidia, Pilatus ex timore mundano, quo timuit Caesarem: et ideo ipsi vituperantur.

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit conveniens Christum pati a Gentilibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum pati a Gentilibus. Quia enim per mortem Christi homines erant a peccato liberandi, conveniens videbatur ut paucissimi in morte ejus peccarent. Peccaverunt autem in morte ejus Judaei, ex quorum persona dicitur Matth. 21, 38: *Hic est heres: venite, occidamus eum.* Ergo videtur conveniens fuisse quod in peccato occisionis Christi Gentiles non implicarentur.

2. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed figuralia sacrificia veteris legis non Gentiles, sed Judaei offerebant. Ergo neque passio Christi, quae fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus Gentilium.

3. Praeterea, sicut dicitur Joan. 5, Judaei quaerebant Christum interficere, non solum quia solvebat sabbatum, sed etiam quia Patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens. Sed hoc videbatur esse solum contra legem Judaeorum; unde et ipsi dicunt, Joan. 19, 7: *Secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit.* Videtur ergo inconveniens fuisse quod Christus non a Gentibus, sed a Judaeis pateretur, et falsum esse quod dixerunt: *Nobis non licet interficere quemquam*, cum multa peccata secundum legem morte puniantur, ut patet Levit. 20.

Sed contra est quod ipse dominus dicit Matth. 20, 19: *Tradent eum Gentibus ad illudendum et flagellandum, et crucifigendum.*

Concl. Ut ipso passionis modo effectus ejus praefiguraretur, conveniens fuit ut Christi passio à Judaeis inciperet, et ipsis tradentibus per Gentiles finiretur.

Respondeo dicendum, quod in ipso modo passionis Christi praefiguratus est effectus ipsius: primo enim passio Christi effectum salutis habuit in Judaeis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet Act. 2 et 3. Secundo vero Judaeis praedicantibus, effectus passionis Christus a transivit ad Gentes. Et ideo conveniens fuit ut Christus a Judaeis pati inciperet, et postea Judaeis tradentibus, per manus Gentilium ejus passio finiretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ad ostendendum abundantiam charitatis suae, ex qua patiebatur, in cruce positus veniam pro persecutoribus postulavit. Et ideo, ut hujus petitionis fructus ad Judaeos et Gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit sacrificii oblatio, inquantum Christus propter voluntatem mortem sustinuit ex charitate; in quantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (tract. 114 in Joan., circa med.), *Judaei dicentes: « Nobis non licet interficere quemquam, intellexerunt non sibi licere « interficere quemquam » propter festi diei sanctitatem, quam celebrare jam coeperant.* Vel hoc dicebant, ut Chrysostomus dicit (hom. 82 in Joan., a med.), *quia volebant eum occidi, non tamquam transgressorem legis, sed tamquam publicum hostem, quia se regem fecerat, de quo non erat eorum judicare.* Vel quia non licebat eis crucifigere (quod cupiebant), sed lapidare, ut in Stephano fecerunt. Vel melius dicendum est quod per Romanos, quibus erant subjecti, erat eis potestas occidendi interdicta.

ARTICULUS V.

Utrum Christi persecutores eum cognoverint. — (*Opusc.* 60, *cap.* 18, *in fin.*; *et* 1 *ad Cor.* 2, *lect.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod persecutores Christi eum cognoverint. Dicitur enim Matth. 21, 38, quod agricolae videntes Filium dixerunt intra se: *Hic est heres: venite, occidamus eum*; ubi dicit Hieronymus (id habent Rabanus et Glos. ord. in hunc loc.): *Manifeste Dominus probat ex his verbis Judaeorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei Filium crucifixisse: intellexerunt enim eum esse illum cui Pater per Prophetam dicit, psal. 2: « Postula a me, et « dabo tibi gentes haereditatem tuam »* Ergo videtur quod cognoverint eum esse Christum vel Filium Dei.

2. Praeterea, Joan. 15, 24, Dominus dicit: *Nunc autem et viderunt, et oderunt et me, et Patrem meum.* Quod autem videtur, manifeste cognoscitur. Ergo Judaei cognoscentes Christum ex causa odii ei passionem intulerunt.

3. Praeterea, in quodam serm. Ephesini conc. (cit. quaest. praec., art. 12, ad 2) dicitur: *Sicut qui chartam imperialem discerpserit, tamquam imperatoris disrumpens verbum, ad mortem addicitur: sic crucifigens Judaeus, quem viderat, poenas dabit tamquam in ipsum Deum Verbum praesumptiones injiciens.* Hoc autem non esset, si eum esse Dei Filium non cognovissent, quia ignorantia eos excusasset. Ergo videtur quod Judaei crucifigentes Christum cognoverint eum esse Filium Dei.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth. 2, 8: *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent;* et Act. 3, 17, dicit Petrus Judaeis loquens *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri:* et Dominus in cruce pendens dicit: *Pater, dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt*, Lucae 13, 34.

Concl. Majores Judaeorum quamquam noverint Jesum fuisse Messiam in lege promissum, ignoraverunt tamen ipsum fuisse Deum verum, quorum ignorantia inexcusabilis fuit: minores vero non cognoverunt illum fuisse Filium Dei, nec Messiam.

Respondeo dicendum, quod apud Judaeos quidam erant majores, et quidem minores. *Majores* quidem *qui eorum principes dicebantur*, ut dicitur in lib. QQ. veteris et novi Testam. (quaest. 66, a med., inter op. Aug.), *sicut et daemones cognoverunt eum esse Christum promissum in lege: omnia enim signa videbant in eo quae dixerunt futura Prophetae; mysterium autem divinitatis ejus ignorabant.* Et ideo Apostolus dicit quod *si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent.* Sciendum tamen quod eorum ignorantia non eos excusabat a crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata: videbant enim evidentia signa divinitatis ipsius, sed ex odio, et invidia Christi ea pervertebant; et verbis ejus, quibus se Dei Filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit Joan. 15, 22: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Et postea subdit: *Si ope-*

ra non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. Et sic ex persona eorum accipi potest quod dicitur Job 21, 14: *Dixerunt Deo: Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Minores vero, idest populares qui mysteria scripturae non noverant, non plene cognoverunt ipsum esse nec Christum, nec Filium Dei. Licet enim aliqui eorum in eum crediderint, multitudo tamen non credidit; et si aliquando dubitaverunt an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem et efficaciam doctrinae, ut habetur Joan. 7, tamen postea decepti fuerunt a suis principibus, ut eum non crederent neque Filium Dei, neque Christum. Unde et Petrus eis dixit: *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri,* quia scilicet principes seducti erant.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba dicuntur ex persona colonorum vineae; per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse heredem, inquantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem esse videtur quod illa verba psalmi 2, 8, *Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam;* eidem dicuntur cui dicitur: *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Si ergo cognoverunt eum esse illum cui dictum est: *Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam,* sequitur quod cognoverint eum esse Filium Dei. Chrysostomus (alius auctor) etiam ibidem, (hom. 40 in Op. imperf., a med.), dicit quod *cognoverunt eum esse Filium Dei.* Beda etiam super illud Luc.: 23: *Quia nesciunt quid faciant,* cap. 94 in Luc.: *Notandum,* inquit, *quod non pro eis orat qui, quem Filium Dei intellexerunt, crucifigere quam confiteri maluerunt.* Sed ad hoc potest responderi quod cognoverunt eum esse Filium Dei, non per naturam, sed per excellentiam gratiae singularis. Possumus tamen dicere quod etiam verum Dei Filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa hujus rei habebant; quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse Filium Dei.

Ad secundum dicendum, quod ante illa verba praemittitur: *Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent,* et postea subditur: *Nunc autem viderunt, et oderunt et me et Patrem meum.* Per quod ostenditur quod videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quod eum Filium Dei non cognoverunt.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia affectata non excusat a culpa, sed magis videtur culpam aggravare: ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum, quod vult ignorantiam incurrere, ne peccatum vitet. Et ideo Judaei peccaverunt, non solum tamquam hominis Christi, sed etiam tamquam Dei crucifixores.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum Christum crucifigentium fuerit gravissimum. — (Sup., art. 4, ad 2, fin.; et opusc. 60, cap. 18, fin.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse Dominus excusavit peccatum crucifigentium eum, dicens, Lucae 13, 34: *Pater ignosce illis: quia nesciunt quid faciunt.* Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

2. Praeterea, Dominus dicit Pilato Joan. 19, 2: *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet.* Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse majus peccatum Judae proditoris peccato crucifigentium Christum.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 5 Ethic., cap. 9, *nullus patitur injustum volens;* et sicut ipse ibidem dicit, *nullo patiente injustum, nullus facit injustum.* Ergo volenti nullus facit injustum. Sed Christum voluntarie est passus, ut supra habitum est, art. 1 huj. quaest., ad 3, et art. 2. Non ergo injustum fecerunt crucifixores Christi: et ita eorum peccatum non fuit gravissimum.

Sed contra est quod super illud Matthaei 23: *Et vos implete mensuram patrum vestrorum,* dicit Chrysostomus, (alius auctor hom. 45 in Op. imperf., a med.): *Quantum ad veritatem excesserunt mensuram patrum suorum: illi enim occiderunt homines, isti Deum crucifixerunt.*

Concl. Peccatum Principum Judeorum crucifigentium Christum, fuit gravissimum ex suo genere, et voluntatis illorum malitia; aliorum vero Judaeorum minus fuit ex circumstantia ignorantiae, quamquam etiam ex suo genere gravissimum: Gentilium vero magis fuit excusabile ex ignorantia legis et scripturarum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., principes Judaeorum cognoverunt Christum: et si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quae eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati, tum ex malitia voluntatis. Minores autem Judaei gravissime peccaverunt quantum ad genus peccati: in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. Unde super illud Luc. 23: *Nesciunt quid faciunt,* dicit Beda, cap. 94 in Luc.: *Pro illis rogat qui nescierunt quid facerent « zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam ». Multo autem magis fuit excusabile peccatum Gentilium, per quorum manus crucifixus est,* qui legis scientiam non habebant.

Ad primum ergo dicendum, quod excusatio illa Domini non refertur ad principes Judaeorum, sed ad minores de populo, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Judas tradidit Christum non Pilato, se dprincipibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundum illud Joan. 18, 35: *Gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Horum tamen omnium peccatum fuit majus quam Pilati, qui timore Caesaris Christum occidit; et etiam quam peccatum militum, qui de mandato praesidis Christum crucifixerunt, non ex cupiditate sicut Judas, nec ex invidia et odio, sicut principes sacerdotum.

Ad tertium dicendum, quod Christum voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit; iniquam tamen actionem Judaeorum non voluit. Et ideo occisores Christi ab injustitia non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem injuriam facit non solum homini occiso, sed etiam Deo et reipublicae; sicut etiam ille qui occidit seipsum, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., (cap. ult., parum a princ.). Unde et David damnavit illum ad mortem qui non timuerat mittere manum, ut occideret Christum Domini, quamvis eo petente, ut legitur 2 Reg. 1.

QUAESTIO XLVIII.

DE MODO PASSIONIS CHRISTI QUANTUM AD EFFECTUM.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu passionis Christi; et primo de modo efficiendi; secundo, de ipso effectu.

Circa primum quaeruntur sex: .° utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti: 2° utrum per modum satisfactionis; 3.° utrum per modum sacrificii; 4.° utrum per modum redemptionis, 5.° utrum esse Redemptorem sit proprium Christi; 6.° utrum causaverit effectum nostrae salutis per modum efficientiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. — (*Inf., quaest.* 62, *art.* 5; *et* 3, *dist.* 18, *art.* 5; *et* 4, *dist* 1, *quaest.* 1, *art.* 4, *quaest.* 3; *et Ver. quaest.* 26, *art.* 6, *ad* 20; *et Rom.* 4, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti. Passionum enim principia non sunt in nobis. Nullus autem meretur vel laudatur nisi per id cujus principium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

2. Praeterea, Christus ab initio suae conceptionis meruit et sibi, et nobis, ut supra dictum est, qu. 9, art. 4, et quaest. 34, art. 3. Sed superfluum est aliquem iterum mereri id quod ante meruerat. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

3. Praeterea, radix merendi est charitas. Sed charitas Christi non fuit magis augmentata in passione quam ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiendo quam ante fecerat.

Sed contra est quod super illud Philipp. 2: *Propter quod et Deus exaltavit illum*, etc., dicit Augustinus, (tract. 104 in Joan., sub fin.): *Humilitas passionis claritatis est meritum; claritas humilitatis est praemium.* Sed ipse clarificatus est non solum in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit Joan. 17. Ergo videtur quod ipse meruerit salutem suorum fidelium.

Concl. Cum Christo data fuerit gratia tamquam capiti ecclesiae ut ab ipso in membra redundaret, perspicuum est Christum, non modo sibi, sed etiam omnibus membris suis, aeternam promeruisse salutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 8, Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed inquantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. 5, 10: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* Unde Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod passio inquantum hujusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori; sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori; et hoc modo est meritoria.

Ad secundum dicendum, quod Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam; sed ex parte nostra erant quaedam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum praecedentium meritorum: unde ad removendum illa impedimenta, *oportuit Christum pati*, ut supra dictum est, quaest. 46, art. 3.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi habuit aliquem effectum, quem non habuerunt praecedentia merita, non propter majorem charitatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi, quaest. 46, art. 3 et 4.

ARTICULUS II.

Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. — (*4, cont., cap.* 55, *ad* 23 *et* 24; *et opusc.* 60, *cap.* 18.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. Ejusdem enim videtur esse satisfacere cujus est peccare, sicut patet in aliis poenitentiae partibus: ejusdem enim est conteri et confiteri, cujus est peccare. Sed Christus non peccavit, secundum illud 1 Petri 2, 22: *Qui peccatum non fecit.* Ergo ipse non satisfecit propria passione.

2. Praeterea, nulli satisfit per majorem offensam. Sed maxima offensa fuit perpetrata in Christi passione, quia gravissime peccaverunt qui eum occiderunt, ut supra dictum est, quaest. praec. art. 6. Ergo videtur quod per passionem Christi non potuerit Deo satisfieri.

3. Praeterea, satisfactio importat aequalitatem quamdam ad culpam, cum sit actus justitiae. Sed passio Christi non videtur esse aequalis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem, secundum illud 1 Petri 4, 1: *Christo igitur passo in carne*; anima autem, in qua est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris.

Sed contra est quod in persona ejus dicitur in ps. 68, 5: *Quae non rapui, tunc exsolvebam.* Non autem exsolvit qui perfecte non satisfacit. Ergo videtur quod Christus patiendo perfecte satisfecerit pro peccatis nostris.

Concl. Passio Christi non solum sufficiens, sed superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis propter passionis generalitatem et vitae depositae dignitatem, et denique propter charitatis magnitudinem.

Respondeo dicendum, quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur; secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est, quaest. 46, art. 6. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud 1 Joan. 2, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.*

Ad primum ergo dicendum, quod caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit (in Supplem., quaest. 13, art. 2). Non autem est similis ratio de confessione et contritione: quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta, inter quae computantur etiam amici.

Ad secundum dicendum, quod major fuit charitas Christi patientis quam malitia crucifigentium: et ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione quam crucifixores offendere occidendo; intantum quod passio Christi sufficiens fuit et superabundans ad satisfaciendum pro peccatis occidentium ipsum.

Ad tertium dicendum, quod dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

ARTICULUS III.

Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii. — (*Inf. quaest.* 49, *art.* 4, *corp.*, *et quaest.* 73, *art.* 4, *corp.*, *et ad* 3, *et quaest.* 83, *art.* 1, *corp.*; *et opusc.* 60, *cap.* 18.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata per modum sacrificii. Veritas enim debet respondere figurae. Sed in sacrificiis veteris legis, quae erant figurae Christi, nunquam offerebatur caro humana; quinimo haec sacrificia immunda et nefanda habebantur, secundum illud psal. 105, 38: *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.* Ergo videtur quod passio Christi sacrificium dici non possit.

2. Praeterea, Augustinus dicit in 10 de Civitate Dei (cap. 5, parum a princ.), quod *sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, idest, sacrum signum est.* Sed passio Christi non est signum, sed magis signatum per alia signa. Ergo videtur quod passio Christi non sit sacrificium.

3. Praeterea, quicumque offert sacrificium, aliquod sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi potius fuit maleficium quam sacrificium.

Sed contra est quod Apostolus dicit Ephes. 5, 2: *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*

Concl. Cum Christus passionem suam sustinendo, opus Deo acceptissimum fecerit, ejus passio verum extitit sacrtficium.

Respondeo dicendum, quod sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum: et inde est quod Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 6: *Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus.* Christus autem, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro nobis*; et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex charitate maxima proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuerit verum sacrificium.

Et, sicut ipse postea subdit in eodem libro, cap. 20, *hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca Sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res non diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Ut cum quatuor considerentur in omni sacrificio*, ut Augustinus dicit in 4 de Trinitate, cap. 14, scilicet, *cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque Mediator per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet veritas respondeat figurae quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; quia oportet quod veritas figuram excedat. Et ideo convenienter figura hujus sacrificii, quo caro Christi offertur pro nobis, fuit caro non hominum, sed aliorum animalium significantium carnem Christi, quae est perfectissimum sacrificium. Primo quidem quia ex eo quod est humanae naturae caro, congrue pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundo, quia ex eo quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertio, quia per hoc quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto, quia ex eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter ineffabilem charitatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit in 4 de Trinit. (cap. 14): *Quid tam congruenter ab hominibus quod pro eis offerretur, quam humana caro, et quid tam aptum huic immolationi, quam caro mortalis? et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium, quam sine contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero, et ex utero virginali? et quid tam grate offerri et suscipi posset, quam caro sacrificii nostri, corpus effectum Sacerdotis nostri?*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuralibus; et etiam ipsa passio Christi, licet sit aliquid signatum per alia sacrificia figuralia, est tamen signum alicujus rei observandae a nobis, secundum illud 1 Pet. 4, 1: *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini: quia qui passus est in carne, desiit a peccatis, ut jam non hominum desideriis, sed voluntati Dei, quod reliquum est, in carne vivat temporis.*

Ad tertium dicendum, quod passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium; sed ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

ARTICULUS IV.

Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum redemptionis. — (*Inf.*, *qu.* 49, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 19, *art.* 2 *et* 3; *et op.* 60, *cap.* 18.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata nostram salutem per modum redemptionis. Nullus enim emit vel redimit quod suum esse non desiit. Sed homines nunquam desierunt esse Dei, secundum illud psal. 23, 1:

Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum, et universi qui habitant in eo. Ergo videtur quod Christus non redemerit nos sua passione.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, 13 de Trinit. (cap. 13, in princ.) *diabolus a Christo justitia superandus fuit.* Sed hoc exigit justitia, ut ille qui invasit dolose rem alienam, debeat privari ea, quia *fraus et dolus nemini debet patrocinari*, ut etiam jura humana dicunt, 50, 65, ff. pro Soc. Cum ergo diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolose deceperit et sibi subjugaverit, videtur quod non debuerit homo per modum redemptionis ab ejus eripi potestate.

3. Praeterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostrae, diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus sua passione nos redemit.

Sed contra est quod dicitur 1 Petri 1, 18: *Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati et incontaminati Christi*; et Galat. 3 dicitur: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Dicitur autem pro nobis factus maledictum, inquantum pro nobis passus est in ligno, ut supra dictum est, quaest. 46, art. 4, arg. 3. Ergo per passionem suam nos redemit.

Concl. Cum Christi passio, fuerit superabundans pro peccatis, et reatu humani generis satisfactio, nostram salutem operata est, per modum redemptionis.

Respondeo dicendum, quod per peccatum dupliciter homo obligatus erat: primo quidem servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati,* ut dicitur Joan. 8, 34: et 2 Petri 2, 19: *A quo quis superatus est, hujus et servus est.* Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum poenae, quo homo erat obligatus secundum Dei justitiam; et hoc etiam est servitus quaedam: ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult.

Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque oblatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum vel alium redimit a peccato et a poena, secundum illud Dan. 4, 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid hujusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum scilicet pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

Ad primum ergo dicendum, quod homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo inquantum subjicitur potestati ejus; et hoc modo nunquam homo desiit Dei esse, secundum illud Daniel. 4, 22: *Dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit dabit illud.* Alio modo per unionem charitatis ad eum, secundum quod dicitur Rom. 8, 9: *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Primo ergo modo nunquam homo desiit esse Dei: secundo vero modo desiit esse Dei per peccatum. Et ideo, inquantum fuit a peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

Ad secundum dicendum, quod homo peccando obligatus erat et Deo et diabolo. Quantum enim ad culpam Deum offenderat, et diabolo se subdiderat, ei consentiens, unde ratione culpae non erat factus servus Dei; sed potius a Dei servitute recedens, diaboli servitutem incurrerat, Deo juste hoc permittente, propter offensam in se commissam. Sed quantum ad poenam, principaliter homo erat Deo obligatus sicut summo judici; diabolo autem tamquam tortori, secundum illud Matth. 5, 25: *Ne forte tradat te adversarius tuus judici, et judex tradat te ministro,* idest, *angelo poenarum crudeli,* ut Chrysostomus dicit (alius auctor, hom. 11 in Op. imperf., sub fin.). Quamvis igitur diabolus injuste, quantum in ipso erat, hominem sua fraude deceptum sub servitute teneret et quantum ad culpam, et quantum ad poenam; justum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantum ad culpam, et ordinante quantum ad poenam. Et ideo per respectum ad Deum justitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.

Ad tertium dicendum, quod quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad diabolum; non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo sed Deo.

ARTICULUS V.

Utrum esse Redemptorem sit proprium Christi.
(3, *dist.* 19, *art.* 2, *quaest.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod esse Redemptorem, non sit proprium Christi. Dicitur enim psal. 30, 6: *Redemisti me, Domine, Deus veritatis.* Sed esse Dominum Deum veritatis convenit toti Trinitati. Non ergo est proprium Christi.

2. Praeterea, ille dicitur redimere qui dat pretium redemptionis. Sed Deus Pater dedit filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundum illud psalmi 110, 9: *Redemptionem misit Dominus populo suo,* Glossa (interl. Aug.), *idest, Christum,* qui dat redemptionem captivis. Ergo non solum Christus, sed etiam Deus Pater nos redemit.

3. Praeterea, non solum passio Christi, sed etiam aliorum sanctorum proficua fuit ad nostram salutem, secundum illud Coloss. 1, 24: *Gaudeo in passionibus meis pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus, quod est Ecclesia.* Ergo non solum Christus debet dici Redemptor, sed etiam alii sancti.

Sed contra est quod dicitur Galat. 3, 23: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Sed solus Christus factus est pro nobis maledictum. Ergo solus Christus debet dici noster redemptor.

Concl. Quamquam toti Trinitati adscribi possit redemptionis opus ut primae causae; esse tamen redemptorem, proprium fuit Christo secundum humanam naturam, qui proprium sanguinem, et vitam propriam pro omnium redemptione exposuit.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet actus solutionis et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicujus rei pretium, quod non

est suum, sed alterius, ipse non dicitur redimere principaliter, sed magis ille cujus est pretium. Pretium autem redemptionis nostrae est sanguis Christi, vel vita ejus corporalis, quae est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate, inquantum est homo; sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cujus erat et ipsa vita Christi, sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo, ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate Redemptorem, proprium est Christi, in quantum est homo; quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa (vetus et manuscripta) hoc sic exponit: *Tu, Domine Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante: In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum.* Et sic redemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod pretium redemptionis nostrae homo Christus solvit immediate, sed de mandato Patris, sicut primordialis auctoris.

Ad tertium dicendum, quod passiones sanctorum proficiunt Ecclesiae, non quidem per modum redemptionis, sed per modum exempli et exhortationis, secundum illud 2 ad Corinth. 1, 6: *Sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute.*

ARTICULUS VI.

Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficientiae. — (*Inf., quaest.* 49, *art.* 1, *corp.*; *et op.* 2, *cap.* 338, *fin.*; *et ad Rom.* 4, *fin.*; *et* 1 *Cor.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata nostram salutem per modum efficientiae. Causa enim efficiens nostrae salutis est magnitudo divinae virtutis, secundum illud Isa. 59 1: *Ecce non est abbreviata manus ejus, ut salvare non possit.* Christus autem *crucifixus est ex infirmitate*, ut dicitur 2 ad Corinth. 13, 4. Non ergo passio Christi efficienter operata est nostram salutem.

2. Praeterea, nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum: unde etiam et Christus tangendo mundavit leprosum, *ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere*, sicut Chrysostomus dicit (implic. hom. 26 in Matth., et auctor Op. imp., hom. 22, et Cyrill., lib. 4 in Joan. sup. illud: *Nisi manducaveritis*, etc.). Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari salutem omnium hominum.

3. Praeterea, non videtur ejusdem esse operari per modum meriti et per modum efficientiae; quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiae.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth. 1, 18, quod *verbum crucis his qui salvi fiunt est virtus Dei.* Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

Concl. Quamvis nostrae salutis efficiens principale Deus sit, passio Christi tamen efficiens instrumentale fuit salutis nostrae.

Respondeo dicendum, quod duplex est efficiens; principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis est Deus. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, quaest. 43, art. 2, ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam. Et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi relata ad Christi carnem congruit infirmitati assumptae; relata vero ad divinitatem consequitur ex ea infinitam virtutem, secundum illud 1 ad Cor. 1, 25: *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*; quia scilicet ipsa infirmitas Christi, inquantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

Ad secundum dicendum, quod, passio Christi licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita: et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum, secundum illud Apostoli, Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.*

Ad tertium dicendum, quod passio Christi secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiae; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpae: per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicetur, qu. seq., art. 4.

QUAESTIO XLIX.

DE EFFECTIBUS PASSIONIS CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum per passionem Christi simus liberati a peccato; 2.° utrum per eam simus liberati a potestate diaboli; 3.° utrum per eam simus liberati a reatu poenae: 4.° utrum per eam simus Deo reconciliati; 5.° utrum per eam sit nobis aperta janua caeli; 6.° utrum per eam Christus adeptus sit exaltationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato. — (3, *dist.* 19, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato. Liberare enim a peccato est proprium Dei, secundum illud Isa. 43, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Christus autem non est passus secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo per passionem Christi non sumus liberati a peccato.

2. Praeterea, corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi est corporalis: peccatum autem non est nisi in anima, quae est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos emundare a peccato.

3. Praeterea, nullus potest liberari a peccato quod nondum commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cum igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, et tota die committantur, videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

4. Praeterea, posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiruntur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus et poenitentia. Ergo videtur quod passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

5. Praeterea, Proverb. 10, 12, dicitur: *Universa delicta operit charitas;* et Act. 15 dicitur: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, et quae sunt provocativa charitatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 1, 5: *Dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

Concl. Passio Christi, causa fuit remissionis peccatorum inquantum per eam provocamur ad charitatem, et per eam redempti sumus, et ut ea fuit divinitatis instrumentum, quo peccata omnium expulsa sunt.

Respondeo dicendum, quod passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter Primo quidem per modum provocantis ad charitatem; quia ut Apostolus dicit Roman. 5, 8, *Commendat Deus suam charitatem in nobis, quoniam cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Per charitatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc. 7, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Secundo, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis; sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio, per modum efficientiae, inquantum caro secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis. Ex quo ejus passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non sit passus, secundum quod Deus, tamen caro ejus est divinitatis instrumentum; et ex hoc passio ejus habet quamdam divinam virtutem dimittendi peccata, ut dictum est in corpore.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi licet sit corporalis, sortitur tamen quamdam spiritualem virtutem ex divinitate, cui caro ejus unita est ut instrumentum: secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod Christus sua passione nos a peccatis liberavit causaliter, idest, instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecumque peccata quandoque remitti, vel praeterita, vel praesentia, vel futura; sicut si medicus faciat medicinam ex qua possint quicumque morbi sanari etiam in futurum.

Ad quartum dicendum, quod quia passio Christi praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est in corp. art., necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et poenitentiam, et alia sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi, ut infra patebit qu. 62, art. 5.

Ad quintum dicendum, quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ejus.* Fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem; ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

ARTICULUS II.

Utrum per passionem Christi simus liberati a potestate diaboli. — (2, *dist.* 19, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 19, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 29, *art.* 7, *ad* 9; *et opusc.* 60, *cap.* 18; *et Hebr.* 2, *lect.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a potestate diaboli. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed diabolus nunquam potuit aliquid in nocumentum hominum facere, nisi ex permissione divina, sicut patet Job 1 et 2, quod potestate divinitus accepta eum primo in rebus, et postea in corpore laesit; et similiter Matth. 8 dicitur quod daemones, nisi Christo concedente, non potuerunt in porcos intrare. Ergo diabolus nunquam habuit in hominibus potestatem: et ita per passionem Christi non sumus liberati a potestate diaboli.

2. Praeterea, diabolus potestatem suam in homines exercet, tentando et corporaliter vexando. Sed haec adhuc in hominibus operatur post Christi passionem. Ergo non sumus per passionem Christi ab ejus potestate liberati.

3. Praeterea, virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundum illud Hebr. 10, 14: *Una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum;* similiter etiam ubique extenditur. Sed liberatio a potestate diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt idololatrae; nec etiam erit semper, quia tempore Antichristi maxime suam potestatem exercebit diabolus in hominum nocumentum; de quo dicitur 2 ad Thess. 2, 9, quod *ejus adventus erit secundum operationem Satanae in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis.* Ergo videtur quod passio Christi non sit causa liberationis humani generis a potestate diaboli.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 12, 31, imminente passione: *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras: et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Est autem exaltatus a terra per crucis passionem. Ergo per eam diabolus est a potestate hominum ejectus.

Concl. Cum per Christi passionem remissa fuerint nobis peccata, et Deo Patri fuerimus reconciliati, et temerarie fuerit in mortem Christi diabolus machinatus, sumus ab illius potestate per illam liberati.

Respondeo dicendum, quod circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in

potestatem traderetur diaboli, per cujus tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat.

Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum; dicendum quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, inquantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicetur, art. 4 huj. qu. Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit, inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi qui non habebat meritum mortis cum esset absque peccato. Unde Augustinus dicit in 13 de Trinit. (cap. 14, in princ.): *Justitia Christi victus est diabolus; quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes, quem sine ullo debito occidit.*

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur sic diabolus in homines potestatem habuisse, quasi posset eis nocere, Deo non permittente; sed quia juste permittebatur nocere hominibus, quos tentando ad suum consensum perduxerat.

Ad secundum dicendum, quod diabolus etiam nunc potest quidem Deo permittente homines tentare quantum ad animam, et vexare quantum ad corpus; sed tamen praeparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, nc deducatur in interitum mortis aeternae: et quicumque ante passionem diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant, licet passione Christi nondum peracta. Quantum autem ad aliquid nullus poterat diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in infernum, a quo post passionem Christi se possunt homines ejus virtute tueri.

Ad tertium dicendum, quod Deus permittit diabolo posse decipere homines in certis personis, temporibus et locis, secundum occultam rationem judiciorum suorum; semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitias daemonum, etiam tempore Antichristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciae passionis Christi.

ARTICULUS III.

Utrum per passionem Christi homines sint liberati a poena peccati. — (*Inf., quaest.* 52, *art.* 5, *corp., et quaest.* 89, *art.* 4, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 19, *art.* 3; *et Ver. quaest.* 29, *art.* 7, *ad* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non sint homines liberati a poena peccati. Praecipua enim poena peccati est aeterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati, quia *in inferno nulla est redemptio.* Ergo videtur quod passio Christi non liberavit homines a poena peccati.

2. Praeterea, illis qui sunt liberati a reatu poenae, non est aliqua poena injungenda. Sed poenitentibus injungitur poena satisfactoria. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati a reatu poenae.

3. Praeterea, mors est poena peccati, secundum illud Rom. 6, 23: *Stipendia peccati mors.* Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo per passionem Christi non sunt homines liberati a reatu poenae.

Sed contra est quod dicitur Isai. 53, 4: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Concl. Passio Christi, cum fuerit superabundans pro peccatis satisfactio, et causa remissionis peccatorum, quibus homo poenam meretur, consequens est per eam nos esse a reatu poenae liberatos.

Respondeo dicendum, quod per passionem Christi liberati sumus a reatu poenae dupliciter; uno modo directe, inquantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis: exhibita autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus poenae: alio modo indirecte, inquantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus poenae.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et charitatem, et per fidei sacramenta. Et ideo damnati in inferno, qui praedicto modo passioni Christi non conjunguntur, effectum ejus percipere non possunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu. ad 4, ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter, secundum illud Rom. 6, 4: *Consepulti sumus ei per baptismum in mortem.* Unde baptizatis nulla poena satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero *Christus semel* tantum *pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur 1 Petr. 3, 18, ideo non potest homo secundo configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis vel passionis, quam in se ipsis sustineant; quae tamen multo minor sufficit quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio Christi habet effectum in nobis, inquantum incorporamur ei, ut membra suo capiti, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu. Membra autem oportet capiti conformari. Et ideo sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cujuslibet poenae; ita tamen quod primo recipiamus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hereditatem gloriae immortalis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero configurati passionibus, et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur, secundum illud Apostoli, Rom. 8, 17: *Si filii et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur ut et conglorificemur.*

ARTICULUS IV.

Utrum per passionem Christi simus Deo reconciliati. — (Sup., quaest. 47, art. 4, corp.; et 3, dist. 19, art. 9, quaest. 1; et op. 60, cap. 18.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus Deo reconciliati. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundum illud Sap. 11, 25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

2. Praeterea, non potest idem esse principium et effectus; unde gratia quae est principium merendi non cadit sub merito. Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundum illud Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Non ergo videtur quod per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quod de novo nos amare inciperet.

3. Praeterea, passio Christi impleta est per homines Christum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo passio Christi est magis causa indignationis quam reconciliationis Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 5, 10: *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus.*

Concl. Passio Christi, cum a peccato, per quod homines Dei inimici constituuntur, nos liberaverit, et sacrificium fuerit Deo acceptissimum, fuit nostrae ad Deum reconciliationis causa.

Respondeo dicendum, quod passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum dupliciter. Uno modo inquantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap. 14, 9; *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus*, et in psal. 5, 7: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Alio modo inquantum est sacrificium Deo acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus: sicut homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. Unde dicitur 1 Reg. 26, 19; *Si Dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium.* Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo conjunguntur secundum modum praemissum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipse fecit; odit tamen eos quantum ad culpam quam contra eum homines committunt, secundum illud Eccli. 12, 3: *Altissimus odio habet peccatores.*

Ad secundum dicendum, quod passio Christi non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit Jerem. 31, 3: *In charitate perpetua dilexi te;* sed quia per passionem Christi sublata est odii causa, tum per ablationem peccati, tum per recompensationem acceptabilioris boni (1).

Ad tertium dicendum, quod sicut occisores Christi homines fuerunt, ita et Christus occisus. Major autem fuit charitas Christi patientis quam iniquitas occisorum. Et ideo passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi quam ad provocandum ad iram.

(1) Al., *beneficii.*

ARTICULUS V.

Utrum Christus sua passione aperuerit nobis januam caeli. — (3, dist. 18, art. 6, quaest. 2 et 3, et dist. 19, art. 3, et 4, et dist. 4, qu. 2, art. 2, qu. 6; et Ver. qu. 29, art. 7, ad 9.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus sua passione non aperuit nobis januam caeli. Dicitur enim Proverb. 11, 18; *seminanti justitiam merces fidelis.* Sed merces justitiae est introitus regni caelestis. Ergo videtur quod sancti patres, qui operati sunt opera justitiae, fide consecuti essent introitum regni caelestis, etiam absque Christi passione. Non ergo passio Christi est causa apertionis januae regni caelestis.

2. Praeterea, ante passionem Christi Elias raptus est in caelum, ut dicitur 4 Regum 2. Sed effectus non praecedit causam. Ergo videtur quod apertio januae caelestis non sit effectus passionis Christi.

3. Praeterea, sicut legitur Matth. 3, Christo baptizato aperti sunt ei caeli. Sed baptismus praecessit passionem. Ergo apertio caeli non est effectus passionis Christi.

4. Praeterea, Mich. 2, 13, dicitur: *Ascendit pandens iter ante eos.* Sed nihil aliud videtur esse pandere iter caeli, quam ejus januam aperire. Ergo videtur quod janua caeli sit nobis aperta, non per passionem Christi, sed per ascensionem ejus.

Sed contra est quod Apostolus dicit Heb. 10, 19: *Habemus fiduciam in introitu sanctorum*, scilicet caelestium, *in sanguine Christi.*

Concl. Cum per Christi passionem liberati fuerimus, non modo a peccato originali communi humanae naturae, quoad culpam et poenam, sed etiam a peccatis propriis singulorum; per eam nobis aperta est janua regni caelorum.

Respondeo dicendum, quod clausio januae est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab ingressu regni caelestis propter peccatum, quia, sicut dicitur Isa. 35, 8, *Via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus.* Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni caelestis. Unum quidem commune totius humanae naturae, quod est peccatum primi parentis; et per hoc peccatum praecludebatur homini aditus regni caelestis. Unde legitur Gen. 3, 24, quod post peccatum primi parentis *collocavit Deus Cherubim et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae.* Aliud autem est peccatum speciale uniuscujusque personae, quod per proprium actum committitur uniuscujusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus, non solum a peccato communi totius humanae naturae, et quantum ad culpam, et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem, et charitatem, et fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis janua regni caelestis: et hoc est quod Apostolus dicit Hebr. 9, 2, quod *Christus assistens pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem, introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa.* Et hoc figu-

ratur Numer. 35, 25, ubi dicitur, quod *homicida manebit ibi*, scilicet in civitate refugii, *donec Sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur; quo mortuo poterit in domum suam redire.*

Ad primum ergo dicendum, quod sancti patres operando opera justitiae, meruerunt introitum regni caelestis per fidem passionis Christi, secundum illud Hebr. 11, 33: *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam:* per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur, quantum pertinet ad emundationem propriae personae. Non tamen alicujus fides, vel justitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanae creaturae; quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum caeleste, adipiscendo scilicet beatitudinem aeternam, quae consistit in plena Dei fruitione.

Ad secundum dicendum, quod Elias sublevatus est in caelum aereum, non autem in caelum empyreum, qui est locus sanctorum: et similiter etiam Enoch raptus est ad paradisum terrestrem, ubi cum Elia simul creditur vivere usque ad adventum Antichristi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 39, art. 5, Christo baptizato, aperti sunt caeli, non propter ipsum Christum, cui semper caelum patuit, sed ad significandum quod caelum aperitur baptizatis baptismo Christi, quia habet efficaciam ex passione ipsius.

Ad quartum dicendum, quod Christus sua passione meruit nobis introitum regni caelestis, et impedimentum removit; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni caelestis introduxit. Et ideo dicitur quod *ascendit pandens iter ante eos.*

ARTICULUS VI.

Utrum Christus per suam passionem meruerit exaltari. — (3, *dist.* 18, *art.* 4, *qu.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus per suam passionem non meruerit exaltari. Sicut enim cognitio veritatis est proprium Deo, ita et sublimitas, secundum illud Psal. 112, 4: *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super caelos gloria ejus.* Sed Christus, secundum quod homo, habuit cognitionem omnis veritatis, non ex aliquo merito praecedente, sed ex ipsa unione Dei et hominis, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.* Ergo neque exaltationem habuit ex merito passionis, sed ex sola unione.

2. Praeterea, Christus meruit sibi a primo instanti suae conceptionis, ut supra habitum est, quaest. 34, art. 3. Non autem major charitas fuit in eo tempore passionis quam ante. Cum ergo charitas sit merendi principium, videtur quod non magis meruerit per passionem suam exaltationem quam ante.

3. Praeterea, gloria corporis resultat ex gloria animae, ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum (118, al. 56, ante med.). Sed Christus per passionem suam non meruit exaltationem quantum ad gloriam animae, quia anima ejus fuit beata a primo instanti suae conceptionis. Ergo neque etiam per passionem meruit exaltationem quantum ad gloriam corporis.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 8: *Factus est obediens usquem ad mortem, mortem autem crucis: propter quod et Deus exaltavit illum.*

Concl. Sicut Christus per suam passionem humiliavit seipsum, ita per eam exaltatus est, ut surrexerit gloriosus et in caelum ascenderit, ubi ad dexteram Dei Patris sedens, inde venturus est in paterna majestate judicare omnes.

Respondeo dicendum, quod meritum importat quamdam aequalitatem justitiae; unde et Apostolus dicit Rom. 4, 4, quod *ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum.* Cum autem aliquis ex sua injusta voluntate sibi attribuit plusquam sibi debeatur, justum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur; sicut cum furatur quis unam ovem, reddet quatuor, ut dicitur Exodi 22. Et hoc dicitur mereri, in quantum per hoc ponitur ejus iniqua voluntas. Ita etiam cum aliquis sibi ex justa voluntate subtraxit quod debebat habere, meretur ut sibi amplius superaddatur, quasi merces justae voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Lucae 14, 2, *qui se humiliat, exaltabitur.*

Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad passionem et mortem cujus debitor non erat; secundo quantum ad locum; quia corpus ejus positum est in sepulcro, et anima in inferno; tertio quantum ad confusionem, et opprobria, quae sustinuit; quarto quantum ad hoc quod est traditus humanae potestati, secundum quod ipse dicit Pilato Joan. 19, 11: *Non haberes in me potestatem, nisi datum tibi esset desuper.* Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad resurrectionem gloriosam: unde dicitur in Psal. 138, 1, *Tu cognovisti sessionem meam,* idest humilitatem meae passionis, *et resurrectionem meam.* Secundo, quantum ad ascensionem in caelum: unde dicitur Ephes. 4, 9: *Descendit primum in inferiores partes terrae: qui autem descendit ipse est et qui ascendit super omnes caelos.* Tertio, quantum ad consessum paternae dexterae, et manifestationem Divinitatis ipsius, secundum illud Isa. 52 13: *Exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde; sicut obstupuerunt super te multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus.* Et Philip. 2, 8, dicitur, *Factus* est *obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen,* ut scilicet ab omnibus nominetur Deus, et omnes ei reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur, *ut in nomine Jesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum.* Quarto quantum ad judiciariam potestatem: dicitur enim Job 36, 17: *Causa tua quasi impii judicata est; causam, judiciumque recipies.*

Ad primum ergo dicendum, quod principium merendi est ex parte animae; corpus autem est instrumentum meritorii actus. Et ideo perfectio animae Christi, quae fuit merendi principium, non debuit in eo acquiri per meritum, sicut perfectio corporis, quod fuit passionis subjectum, et per hoc quod fuit ipsius meriti instrumentum.

Ad secundum dicendum, quod per priora merita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animae, cujus voluntas charitate et aliis virtutibus informabatur; sed in passione meruit suam exaltationem per modum cujusdam recompensationis etiam ex parte corporis: justum est enim ut corpus quod fuerat ex charitate passionis subjectum, acciperet recompensationem in gloria.

Ad tertium dicendum, quod dispensatione qua-

dam factum est in Christo ut gloria animae ante passionem non redundaret ad corpus, ad hoc quod gloriam corporis honorabilius obtineret, quando eam per passionem meruisset. Gloriam autem animae differri non conveniebat, quia anima immediate uniebatur Verbo; unde decens erat ut gloria repleretur ab ipso Verbo; sed corpus uniebatur Verbo mediante anima.

QUAESTIO L.

DE MORTE CHRISTI.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de morte Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum conveniens fuerit Christum mori; 2.° utrum per mortem fuerit separata divinitas a carne; 3.° utrum fuerit separata Divinitas ab anima; 4.° utrum Christus in triduo mortis fuerit homo; 5.° utrum corpus ejus fuerit idem numero vivum et mortuum; 6.° utrum mors ejus sit aliquid operata ad nostram salutem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Christum mori. — (Inf., quaest. 52, *art.* 1, *corp.*; *et* 4 *cont. cap.* 55; *et quol.* 2, *art.* 2, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 7 *et cap.* 234 *et* 238, *fin.*; *et opusc.* 60, *cap.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum mori. Illud enim quod est primum principium in aliquo genere, non disponitur per illud quod est contrarium illi generi; sicut ignis, qui est principium caloris, nunquam potest esse frigidus. Sed Filius Dei est fons et principium omnis vitae; secundum illud Psal. 35, 10: *Apud te est fons vitae.* Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

2. Praeterea, major est defectus mortis quam morbi, quia per morbum pervenitur ad mortem. Sed non fuit conveniens Christum aliquo morbo languescere, ut Chrysostomus dicit (Vide sup. qu. 46, art. 3, ad 2). Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

3. Praeterea, Dominus dicit Joan. 10, 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed oppositum non perducit ad oppositum. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

Sed contra est quod dicitur Joan. 11, 50: *Expedit vobis ut unus homo moriatur pro populo, et non tota gens pereat*; quod quidem Caiphas prophetice dixit, ut evangelista testatur.

Concl. Non modo pati Christum, sed et mori oportuit, ut pro omnium peccatis satisfaceret, et veritatem assumptae carnis ostenderet, et a mortis timore nos eripiens, mori nos peccato moneret, et ad futuram resurrectionem animos nostros pararet.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum mori. Primo quidem ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adjudicatum propter peccatum, secundum illud Genes. 2, 17: *Quacumque die comederitis, morte moriemini.* Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus, cum aliquis se subjicit poenae quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut moriendo pro nobis satisfaceret, secundum illud 1 Petri 3, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* Secundo, ad ostendendum veritatem naturae assumptae. Sicut enim Eusebius dicit (in Orat. de laudib. Constantini, inter med. et fin., seu cap. 15), *Si aliter post conversationem cum hominibus evanescens, subito evolaret fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati.* Tertio, ut moriendo nos a timore mortis liberaret: unde dicitur Hebr. 2, 14, quod communicavit *carni et sanguini, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest, diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* Quarto, ut corporaliter moriendo similitudini peccati, idest, poenalitati, daret nobis exemplum moriendi spiritualiter peccato. Unde dicitur Rom. 6, 10: *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo.* Quinto, ut a mortuis resurgendo et virtutem suam ostenderet, qua mortem superavit, et nobis spem resurgendi a mortuis daret. Unde Apostolus dicit 1 ad Cor. 15, 12: *Si Christus praedicatur, quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam in vobis dicunt quod resurrectio mortuorum non est?*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus est fons vitae, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo; mortuus est autem secundum quod homo, non secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit contra Felician. (cap. 14, in princ.): *Absit quod Christus sic senserit mortem, ut quantum in se est vita vitam perdiderit: si enim hoc ita esset, vitae fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat; non naturae suae perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat.*

Ad secundum dicendum, quod Christus non sustinuit mortem ex morbo provenientem, ne videretur ex necessitate mori propter infirmitatem naturae; sed sustinuit mortem ab exteriori illatam, cui se spontaneum obtulit, ut mors ejus voluntaria ostenderetur.

Ad tertium dicendum, quod unum oppositum per se non ducit ad aliud, sed quandoque per accidens, sicut frigidum quandoque per accidens calefacit: et hoc modo Christus per suam mortem nos perduxit ad vitam, dum sua morte mortem nostram destruxit; sicut ille qui poenam pro alio sustinet, removet poenam ejus.

ARTICULUS II.

Utrum in morte Christi fuerit separata divinitas a carne. — (3, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art. quaest.*, 1, *et dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1; *et quol.* 2, *art.* 1, *corp.*, *et quol.* 4, *art.* 6, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 236 *et* 237; *et opusc.* 60, *cap.* 19, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in morte Christi fuerit separata divinitas a carne. Ut enim dicitur Matth. 27, Dominus in cruce pendens clamabat: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quod exponens Ambrosius (sup. illud Luc. 23: *Et haec dicens expiravit*), dicit: *Clamabat homo, separatione divinitatis moriturus: nam cum divinitas a morte libera sit, utique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est.* Et sic videtur quod in morte Christi sit divinitas separata a carne.

2. Praeterea, remoto medio, separantur extrema. Sed divinitas unita est carni mediante anima,

ut supra habitum est, quaest. 6, art. 1. Ergo videtur quod cum in morte Christi anima sit separata a carne,per consequens divinitas sit a carne separata.

3. Praeterea, major est virtus vivificativa Dei quam animae. Sed corpus mori non poterat, nisi anima separata. Ergo multo minus mori poterat, nisi separata divinitate.

Sed contra est quod ea quae sunt humanae naturae, non dicuntur de Filio Dei nisi ratione unionis, ut supra habitum est, quaest. 16, art. 4 et 5. Sed de Filio Dei dicitur id quod convenit corpori Christi post mortem, scilicet esse sepultum; ut patet in Symbolo fidei, ubi dicitur quod Filius Dei *conceptus est, et natus ex Virgine, passus, mortuus et sepultus*. Ergo corpus Christi non fuit in morte a divinitate separatum.

Concl. Cum donum, quod per gratiam Dei conceditur, absque culpa non revocetur, et nulla in Christo fuerit culpa, fieri non potuit, ut in illius morte, aliquo modo divinitas a carne separaretur.

Respondeo dicendum, quod illud quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur. Unde dicitur Rom. 11, 29, quod *sine poenitentia sunt dona Dei, et vocatio*. Multo autem major est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, per quam alii sanctificantur; et etiam magis permanens ex sui ratione, quia haec gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quamdam unionem affectualem: et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius. Et ideo sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim Verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei, et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 27, ad fin.).

Ad primum ergo dicendum, quod derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quod Deus Pater eum exposuit passioni: unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem, qua dixerat: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut Augustinus exponit in lib. de Gratia novi Testam., 140, al, 120, epist. cap. 6 et 10.

Ad secundum dicendum, quod Verbum Dei dicitur unitum carni mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam quam Filius Dei assumere intendebat; non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, inquantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem.

Ad tertium dicendum, quod anima habet vim vivificandi formaliter; et ideo, ea praesente et unita formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective: non enim potest esse corporis forma: et ideo non est necesse quod manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva; quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

ARTICULUS III.

Utrum in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima. — (3, *dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2, *et quaest.* 2, *art.* 1 *corp.; et opusc.* 2, *cap.* 236, *et opusc.* 60, *cap.* 19, *fin.; et Psal.* 21.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima. Dicit enim Dominus, Joan. 10, 18: *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Non autem videtur quod corpus animam ponere possit, eam a se separando; quia anima non subjicitur potestati corporis, sed potius e converso; et sic videtur quod Christo, secundum quod est Verbum Dei, conveniat animam suam ponere; hoc autem est eam a se separare. Ergo per mortem anima ejus fuit a divinitate separata.

2. Praeterea, Athanasius dicit (implic. lib. 6 de beatitud. Verbi Dei, ad Theophil., a med.), *Maledictus, qui totum hominem, quem assumpsit Dei Filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur*. Sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo a Verbo Dei separatus: totus autem homo componitur ex anima et corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis et a corpore et ab anima.

3. Praeterea, propter unionem ad totum hominem Filius Dei vere dicitur homo. Si ergo, soluta unione animae et corporis per mortem Verbum Dei remansit unitum animae, sequeretur quod vere dici potuisset Filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum, quia cum anima sit forma corporis, sequeretur quod Verbum Dei fuerit corporis forma quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit a Verbo Dei separata.

4. Praeterea, anima et corpus ab invicem separata non sunt una hypostasis, sed duae. Si igitur Verbum Dei remansit unitum tam corpori quam animae Christi, separatis eis, ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quod Verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duae hypostases; quod est inconveniens. Non ergo post mortem Christi remansit anima Verbo unita.

Sed contra est quod dicit Damascenus (in 3 lib. orth. Fid., cap. 27, a med.): *Etsi Christus mortuus est ut homo, et sancta ejus anima ab incontaminato divisa est corpore: divinitas tamen inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima dico et corpore.*

Concl. Cum non fuerit in morte Christi divinitas a corpore separata, multo minus ab anima separata.

Respondeo dicendum, quod anima unita est Verbo Dei immediatius, et per prius quam corpus; cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est, quaest. 6, art. 1. Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde sicut de Filio Dei praedicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum*, ita de eo in Symbolo dicitur quod *descendit ad inferos*, quia anima ejus a corpore separata descendit ad inferos.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus (tract. 47, in Joan., post med.), exponens illud ver-

bum Joannis, inquirit, cum Christus sit Verbum, anima et caro, *utrum ex eo quod est Verbum, ponat animam, an ex eo quod est anima, an iterum ex eo quod est caro.* Et dicit quod *si dixerimus quod Verbum Dei animam posuit, sequitur quod aliquando anima illa separata est a Verbo, quod est falsum; mors enim corpus ab anima separavit; a Verbo autem animam separatam esse non dico. Si vero dixerimus quod ipsa se anima ponat, sequitur quod anima ipsa a se separata sit, quod est absurdum.* Relinquitur ergo *quod ipsa caro animam suam ponit, et iterum eam sumit, non potestate sua, sed potestate Verbi inhabitantis carnem;* quia, sicut supra dictum est in corp. art., et art. praec., per mortem non est separata divinitas Verbi a carne.

Ad secundum dicendum, quod in verbis illis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, idest, omnes partes ejus, quasi Verbum Dei partes humanae naturae deposuerit per mortem; sed quod iterato totalitas naturae assumptae sit in resurrectione redintegrata per iteratam unionem animae et corporis.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei propter unionem humanae naturae non dicitur humana natura: sed dicitur homo, quod est habens humanam naturam. Anima autem et corpus sunt partes essentiales humanae naturae. Unde propter unionem Verbi ad utrumque eorum, non sequitur quod Verbum Dei sit anima vel corpus, sed quod sit habens animam vel corpus.

Ad quartum dicendum, quod sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 27, ad fin.), *quod in morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa: nam et corpus et anima Christi secundum idem ex principio in Verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte invicem divisa singulum eorum mansit* (1), *unam hypostasim Verbi habens. Quare una Verbi hypostasis, Verbi, et animae, et corporis* (2) *extitit hypostasis; nunquam enim neque anima neque corpus propriam habuerunt hypostasim, praeter Verbi hypostasim; una enim semper Verbi hypostasis, et nunquam duae.*

ARTICULUS IV.

Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo. — (3, *dist.* 22, *quaest.* 1, *art.* 1, *et quaest.* 2, *art.* 1; *et quol.* 3, *art.* 4, *corp.*, *fin.*, *et quol.* 4, *art.* 1; *et opusc.* 2, *cap.* 236, *et opusc.* 60, *cap.* 20, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in triduo mortis fuerit homo. Dicit enim Augustinus in 1 de Trinit. (cap. 13, in princ.): *Talis erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum.* Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo videtur quod per mortem non desierit esse homo.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 4, ante med.), quod *unusquisque homo est suus intellectus*; unde et post mortem animam Petri alloquentes dicimus: *Sancte Petre, ora pro nobis.* Sed post mortem Filius Dei non fuit separatus ab anima intellectuali. Ergo in illo triduo Filius Dei fuit homo.

3. Praeterea, omnis sacerdos est homo. Sed in illo triduo mortis Christus fuit sacerdos: aliter enim non verum esset, quod dicitur in psalm. 109, 4: *Tu es sacerdos in aeternum.* Ergo Christus in illo triduo fuit homo.

Sed contra, remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum, sive animatum, est superius ad animal et ad hominem, nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum neque animatum. Ergo non fuit homo.

Concl. Cum Christum vere fuisse mortuum sit articulus fidei, eum triduo mortis fuisse hominem asserere, haereticum est.

Respondeo dicendum, quod Christum vere fuisse mortuum, est articulus fidei. Unde asserere omne illud per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. Propter quod in epist. Synodali Cyrilli, in fin. (et habetur in conc. Ephes. gener. 3, part. 1, cap. 26), dicitur: *Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne; anathema sit.* Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis, quod per mortem desinat esse homo vel animal: mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est.

Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit homo mortuus.

Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide: sicut Hugo de Sancto Victore qui, lib. 2 de Sacram. part. 1, cap. 11, ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem; quod tamen est falsum, ut in prima parte ostensum est, quaest. 75, art. 4. Magister etiam Sententiarum in 22, dist. 3, lib., posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo alia ratione: quia credidit quod unio animae et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficeret ad hoc quod aliquid sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive conjuncta, sive non conjuncta: quod etiam patet esse falsum ex his quae dicta sunt in prima parte, loc. cit., et ex his quae supra dicta sunt circa modum unionis, quaest. 2, art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Verbum Dei suscepit animam et carnem unitam: et ideo illa susceptio fecit Deum hominem et hominem Deum. Non autem cessavit illa susceptio per seperationem Verbi ab anima, vel a carne; cessavit tamen unio carnis et animae.

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter consistit tota dispositio hominis; sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

Ad tertium dicendum, quod esse sacerdotem convenit homini ratione animae, in qua est ordinis character: unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, et multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo.

(1) Ita passim, Cod. Alcan: *Singula eorum manserunt, unam hypostasim Verbi habens.* Damascenus Latio redditus a Lequieno sic: *Siquidem et corpus et anima simul ab initio in Verbi persona existentiam habuerunt; ac licet in morte divulsa sint, utrumque tamen eorum unam Verbi personam, qua subsisteret, semper habuit.*

(2) Haec lectio consonat Damasceno, et S. Thomae, Mss. atque edit. Cod. Alcan., *una animae et corporis*, etc.

ARTICULUS V.

Utrum fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui. — (Quol. 2, art. 1, et quol. 3, art. 4, ad 1, et quol. 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui. Christus enim vere mortuus fuit, sicut et alii homines moriuntur. Sed corpus cujuscumque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum et vivum, quia differunt essentiali differentia. Ergo neque corpus Christi est simpliciter idem numero mortuum et vivum.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 5 Metaph., text. 12, *quaecumque sunt diversa specie, sunt etiam diversa numero.* Sed corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie: quia non dicitur oculus aut caro mortui, nisi aequivoce, ut patet per Philosophum in 2 de Anima, text. 9, et in 7 Metaph., text. 35. Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum.

3. Praeterea, mors est corruptio quaedam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est jam non est, quia corruptio est mutatio ab esse ad non esse. Corpus ergo Christi, postquam mortuum fuit: non remansit idem numero, cum mors sit substantialis corruptio.

Sed contra est quod Athanasius dicit in epistola ad Epictetum (circa med., et incipit: *Ego arbitrabar*): *Circumciso corpore et portato* (1), *et manducante, laborante, et in ligno affixo, erat impassibile, et incorporeum Dei Verbum; hoc erat in sepulcro positum.* Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum et in ligno affixum; corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit etiam mortuum.

Concl. Cum corporis Christi vivi et mortui fuerit idem numero suppositum, divinum scilicet, idem numero simpliciter fuit vivum et mortuum; non fuit autem idem numero totaliter.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dico *simpliciter* potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum quod simpliciter idem est quod absolute: sicut *simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur,* ut Philosophus dicit, in fin. lib. 2 Top.: et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, praeter hypostasim Verbi Dei, ut supra dictum est, art. 2 huj. quaest. Et hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inducta. Alio modo *simpliciter* idem est quod omnino vel totaliter: et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis; est enim praedicatum essentiale, non accidentale: unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis: quod est haeresis Gaianitarum, ut Isidor. dicit, lib. 8 Etym. (cap. 5, ad fin., et habetur in Decretis 24, quaest. 3, cap. *Quidam autem*), et Damasc. dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 28 in princ.), quod *corruptionis nomen duo significat: uno modo separationem animae a corpore, et alia hujusmodi; alio modo perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus Domini, secundum Julianum et Gaianum, secundum primum corruptionis modum ante resurrectionem, est impium; et quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis nec in veritate mortuum esset, nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo autem modo corpus Christi fuit incorruptum.*

Ad primum ergo dicendum, quod corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus Christi mortuum. Et ideo corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid: quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter propter identitatem suppositi, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod quia idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam; ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis: et ideo quamvis in Christo non remaneat corpus idem secundum speciem humanae naturae, remanet tamen idem numero secundum suppositum Verbi Dei.

Ad tertium dicendum, quod corruptio et mors non competit Christo ratione suppositi, secundum quod attenditur unitas, sed ratione naturae, secundum quam invenitur differentia mortis et vitae.

(1) Ita cum Athanasio Nicolai et posteriores edit. Al., *et potato.*

ARTICULUS VI.

Utrum mors Christi aliquid operata sit ad nostram salutem. — (Inf. quaest. 51, art. 1, corp., et quaest. 56, art. 1, ad 4; et ad Gal. 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mors Christi nihil operata sit ad nostram salutem. Mors enim est quaedam privatio, est enim privatio vitae. Sed privatio cum non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

2. Praeterea, passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi, nam in morte separatur anima a corpore, quae est merendi principium. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

3. Praeterea, corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostrae salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 de Trinit. (cap. 3, sub fin.): *Una mors nostri Salvatoris,* scilicet corporalis, *duabus mortibus nostris,* idest, animae et corporis, *saluti fuit.*

Concl. Mors Christi, ut privatio vitae considerata, non per modum meriti, sed solum per modum efficientiae, virtute scilicet divinitatis, salutem nostram operata est: sed si nomine mortis via ad interitum intelligatur, eo quo de passione dictum est modo, salutis nostrae causa fuit.

Respondeo dicendum, quod de morte Christi dupliciter loqui possumus: uno modo secundum quod est in fieri; alio modo secundum quod est

in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem vel naturalem vel violentam, tendit in mortem; et hoc modo idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius. Et ita secundum hunc modum mors Christi causa est salutis nostrae secundum id quod de passione supra dictum est, quaest. 49. Sed in facto esse mors Christi consideratur, secundum quod jam facta est separatio corporis et animae; et sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostrae per modum meriti, sed solum per modum efficientiae, inquantum scilicet nec per mortem divinitas separata fuit a Christi carne; et ideo quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae. Consideratur autem proprie alicujus causae effectus secundum similitudinem causae. Unde quia mors est quaedam privatio vitae propriae, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quae contrariantur nostrae saluti; quae quidem sunt mors animae, et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis et mors animae, quae est per peccatum nostrum, secundum illud Rom. 4, 25: *Traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra*; et mors corporis, quae consistit in separatione animae, secundum illud 1 ad Cor. 15, 54: *Absorpta est mors in victoria.*

Ad primum ergo dicendum, quod mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitae, et non ex sola ratione mortis.

Ad secundum dicendum, quod mors Christi, secundum quod consideratur in facto esse, etsi non est ad nostram salutem operata per modum meriti, est tamen operata per modum efficientiae, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod mors Christi fuit quidem corporalis; sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitae, operans in virtute ejus etiam mortuum.

QUAESTIO LI.

DE SEPULTURA CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de sepultura Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum conveniens fuerit Christum sepeliri; 2.° de modo sepulturae ejus; 3.° utrum corpus ejus fuerit in sepulcro resolutum; 4.° de tempore quo jacuit in sepulcro.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum sepeliri. — (*Inf., qu.* 52, *art.* 4; *et opusc.* 2, *cap.* 241 *et* 242; *et opusc.* 60, *cap.* 20, *princ.*; *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum sepeliri. De Christo enim dicitur in psal. 87, 6: *Factus est sicut homo sine adjutorio, inter mortuos liber.* Sed in sepulcro includuntur corpora mortuorum; quod videtur esse contrarium libertati. Ergo non videtur fuisse conveniens quod corpus Christi sepeliretur.

2. Praeterea, nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere quod Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

3. Praeterea, inconveniens esse videtur quod Deus, qui est super caelos excelsus, in terra sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 26, 10, de muliere, quae eum inunxerat: *Opus bonum operata est in me*; et postea subdit; *Mittens enim hoc unguentum in corpus meum, ad sepeliendum me fecit.*

Concl. Conveniens fuit ad comprobandam Christi veram mortem, et ut spes resurgendi mortuis daretur, et spiritualis mortis et sepulturae peccatorum fieret hominibus exemplum, ut Christus non modo moreretur, sed ut etiam sepeliretur.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum sepeliri; primo quidem ad comprobandum veritatem mortis; non enim in sepulcro aliquis ponitur nisi quando jam de veritate mortis constat. Unde et Marci 15 legitur quod Pilatus, antequam concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit eum mortuum esse. Secundo, quia per hoc quod Christus de sepulcro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum, his qui sunt in sepulcro, secundum illud Joan. 5, 28: *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent.* Tertio, ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur a conturbatione hominum. Unde dicitur Coloss. 3, 3: *Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Unde et baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundum illud Rom. 6, 4: *Consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus sepultus se inter mortuos liberum fuisse ostendit in hoc, quod per inclusionem sepulcri non potuit impediri quin ab eo resurgendo exiverit.

Ad secundum dicendum, quod sicut mors Christi efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et ejus sepultura. Unde Hieron. dicit super Matth.: *Sepultura Christi resurgimus;* et Isa. 53 super illud: *Dabit impios pro sepultura*, dicit Gloss. (ordin. Hieron.); *idest, gentes, quae sine pietate erant, Deo Patrique dabit; quia mortuus et sepultus eos acquisivit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in quodam sermone concilii Ephesini (et habetur part. 3, cap. 9, aliquant. a princ.), *nihil horum quae salvant homines, injuriam Deo facit, quae ostendunt eum non passibilem, sed clementem;* et in alio sermone ejusdem conc., parum a princ., cap. 10, legitur: *Nihil putat injuriam Deus quod est occasio salutis hominibus. Tu quidem non ita vilem Dei naturam arbitraberis, tamquam quae aliquando subjecta possit esse injuriis.*

ARTICULUS II.

Utrum convenienti modo Christus fuerit sepultus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur non convenienti modo Christum fuisse sepultum. Sepultura enim ejus respondet morti ipsius. Sed Christus fuit passus mortem abjectissimam, secundum

illud Sap. 2, 20: *Morte turpissima condemnemus eum.* Ergo inconveniens videtur esse quod Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, inquantum a magnatibus fuit tumulatus, scilicet a Joseph ab Arimathaea, qui erat *nobilis decurio*, ut habetur Marc. 15, et a Nicodemo, qui erat *princeps Judaeorum*, ut habetur Joan. 3.

2. Praeterea, circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse quod ad sepeliendum Christum Nicodemus *venit ferens mixturam myrrhae et aloes quasi libras centum*, ut dicitur Joan. 19, praesertim cum *mulier praevenerit corpus ejus ungere in sepulturam*, ut dicitur Marc. 14. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.

3. Praeterea, non est conveniens ut aliquod factum sibi ipsi sit dissonum. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet Joseph *involvit corpus ejus in sindone munda*, ut dicitur Matth. 27; non autem *auro, aut gemmis, aut serico*, ut Hieronymus ibid. dicit: ex alia vero parte videtur fuisse ambitiosa, inquantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturae Christi.

4. Praeterea, *quaecumque scripta sunt* praecipue de Christo, *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur Rom. 15, 4. Sed quaedam scribuntur in Evangeliis circa sepulcrum Christi quae in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere: sicut quod fuit sepultus in horto, quod in monumento alieno, et novo, et exciso in petra. Inconveniens ergo fuit modus sepulturae Christi.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11, 10: *Et erit sepulcrum ejus gloriosum.*

Concl. Convenienti ordineet modo Christum fuisse sepultum, Scriptura exponit evangelica.

Respondeo dicendum, quod modus sepulturae Christi ostenditur esse conveniens quantum ad tria. Primo quidem quantum ad confirmandam fidem mortis et resurrectionis ipsius. Secundo ad commendandum pietatem eorum qui eum sepelierunt. Unde Augustinus dicit in 1 de Civit. Dei. (cap. 13, circa med.): *Laudabiliter commemorantur in Evangelio qui corpus ejus de cruce acceptum diligenter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt.* Tertio, quantum ad mysterium per quod informantur illi qui in Christo consepeliuntur in mortem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa mortem Christi commendatur patientia et constantia ipsius qui mortem est passus, et tanto magis, quanto mors fuit abjectior: sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui contra intentionem occidentium etiam mortuus honorifice sepelitur; et praefiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod Evangelista dicit quod *sepelierunt eum, sicut mos est Judaeis sepelire*, sicut Augustinus dicit sup. Joan. (tract. 120, circa med.), *admonuit in hujusmodi officiis quae mortuis exhibentur, morem cujuslibet gentis esse servandum. Erat autem istius gentis consuetudo ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutius servarentur illaesa.* Unde et in 3 de Doctr. christ. (cap. 12, a princ.), dicitur quod *in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est;* et postea subdit; *Quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina, vel prophetica persona maximae cujusdam rei signum est.* Myrrha enim et aloes propter sui amaritudinem significant poenitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati; odor autem aromatum significat bonam famam.

Ad tertium dicendum, quod myrrha et aloes adhibebantur corpori Christi, ut immune a corruptione salvaretur, quod videbatur ad quamdam necessitatem pertinere; unde datur nobis exemplum quod licite possumus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi; sed involutio corporis pertinebat ad solam quamdam decentiam honestatis; et in talibus simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit in hunc loc. Matth., quod *ille in sindone munda involvit Jesum qui mente pura eum susceperit.* Et hinc, ut Beda dicit super Marc. (cap. 44 secundum ejus ordinem), *Ecclesiae mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus Domini est in sindone munda sepultum.*

Ad quartum dicendum, quod Christus sepelitur in horto, ad significandum quod per mortem et sepulturam ipsius liberamur a morte quam incurrimus per peccatum Adae in horto paradisi commissum. Ideo autem Salvator in aliena ponitur sepultura, ut Augustinus dicit in quodam sermone (de Sepulcro Domini, a med.), *quia pro aliorum moriebatur salute; sepulcrum autem mortis est habitaculum.* Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis susceptae. Nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in alieno sepulcro reconditur, et nudus existens a Joseph cooperitur. In novo autem ponitur monumento, ut Hieron. dicit in hunc loc. Matth., *ne post resurrectionem, caeteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingeretur.* Potest autem et novum sepulcrum Mariae virginalem uteram demonstrare. Per hoc etiam datur intelligi quod per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructa. In monumento autem exciso in petra conditus est, ut Hieron. dicit (sup. illud Matth. 27; *Jube ergo custodiri*, etc.), *ne si ex multis lapidibus aedificatum fuisset, tumuli fundamentis suffossis, ablatus furto diceretur.* Unde et saxum magnum, quod appositum fuit, ostendit quod *non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisset reserari.* Si etiam sepultus fuisset in terra, dicere poterant: *Suffoderunt terram, et furati sunt eum*, sicut Augustinus dicit Significatur autem mystice per hoc, ut Hilar. dicit (can. ult. in Matth., ad fin.), *quod per Apostolorum doctrinam in pectus duritiae gentilis quoda m doctrinae opere excisum Christus infertur, rude scilicet ac novum, et nullo antea ingressu timori Dei pervium. Et quia nihil praeter eum oportet in pectora nostra penetrare, lapis ostio advolvitur.* Et, sicut Origen. dicit (tract. 35 in Matth., ad fin.), *non fortuito scriptum est quod « Joseph involvit corpus Christi sindone munda, et « posuit in monumento novo, » et quod « advolvit « lapidem magnum, » quia omnia, quae sunt circa corpus Jesu, munda sunt, et nova, et valde magna* (1).

(1) Hucusque S. Thomas. Nicolai, ex quo in textum in posterioribus exemplis transiit, haec addit: *Denique, ut Ambrosius dicit super Luc., cap. 23 sup. illud:* Et ecce vir, etc., « bene Christus in monumento conditur justi, ut « in justitiae habitatione conquiescat. Monumentum enim hoc in duritiae gen- « tilis petra sibi justus excidit penetrabili verbo, ut praetenderet in nationibus « virtus Christi. Cui pulcherrime admotus est lapis, ne pateret. Quicumque

ARTICULUS III.

Utrum corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum.— (*Inf.*, *qu.* 53, *art.* 1, *corp.*, *et ad* 1; *et* 3, *dist.* 21. *qu.* 1, *art.* 2, *et qu.* 2, *art.* 1, *ad* 1; *et opusc.* 2, *cap.* 235, *et opusc.* 60, *cap.* 20.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum. Sicut enim mors est poena peccati primi parentis, ita et incineratio: dictum est enim primo homini post peccatum: *Pulvis es, et in pulverem reverteris*, ut dicitur Gen. 3, 19. Sed Christus mortem sustinuit, ut nos a morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus ejus ut nos ab incineratione liberaret.

2. Praeterea, corpus Christi fuit ejusdem naturae cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt, et ad putredinem disponuntur, quia exhalante calido naturali supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quod similiter in corpore Christi acciderit.

3. Praeterea, sicut dictum est, art. 1 huj. quaest., Christus sepeliri voluit, ut daret hominibus spem resurgendi etiam de sepulcris. Ergo etiam incinerationem pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

Sed contra est quod in psal. 15, 10, dicitur: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, quod Damascenus exponit (in 3 lib. orth. Fid., cap. 18), de corruptione quae est per resolutionem in elementa.

Concl. Ne mors Christi infirmitati naturae ejus adscriberetur, necessarium fuit, ut in sepulcro corpus Christi integrum et incorruptum servaretur virtute divinitatis, quae illud nunquam deseruit.

Respondeo dicendum, quod non fuit conveniens corpus Christi putrefieri, vel quocumque modo incinerari, quia putrefactio cujuscumque corporis, provenit ex infirmitate naturae illius corporis, quae non potest amplius corpus continere in unum. Mors autem Christi, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 1, ad 2, non debuit esse ex naturae infirmitate, ne crederetur non esse voluntaria: et ideo non ex morbo, sed passione illata voluit mori, cui se obtulit sponte. Et ideo Christus, ne mors ejus naturae infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi; sed ad ostensionem virtutis divinae voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde Chrysostomus dicit (in Demonst. *quod Deus sit*, cont. Gentil., parum ante med.), quod *viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenue, arrident propria gesta; his autem pereuntibus, pereunt. Sed in Christo est totum contrarium: nam ante crucem omnia sunt moesta et infirma; ut autem crucifixus est, omnia clariora sunt facta; ut noscas, non purum hominem crucifixum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, cum non esset subjectus peccato, neque morti erat obnoxius, neque incinerationi; voluntarie tamen mortem sustinuit propter nostram salutem, secundum rationes supra dictas, qu. praec., art. 1. Si autem corpus ejus fuisset putrefactum, vel resolutum, magis hoc fuisset in detrimentum salutis humanae, dum non crederetur in eo esse virtus divina. Unde ex persona ejus in psal. 29, 10, dicitur: *Quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem?* quasi dicat: *Si corpus meum putrescat, perdetur effusi sanguinis utilitas.* Glos. ord. Augustini in istum psalmum.

Ad secundum dicendum, quod corpus Christi quantum ad conditionem naturae passibilis putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum; sed virtus divina corpus Christi a putrefactione praeservavit, sicut et resuscitavit a morte.

Ad tertium dicendum, quod Christus de sepulcro resurrexit virtute divina, quae nullis terminis coarctatur. Et ideo hoc quod a sepulcro surrexit, sufficiens argumentum fuit quod homines erant resuscitandi virtute divina non solum de sepulcris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus. — (*Inf.*, *quaest.* 52, *art.* 4, *corp.*; *et quaest.* 53, *art.* 2, *corp* ; *et opusc.* 2, *cap.* 235, *et opusc.* 60, *cap.* 20; *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus. Dicit enim ipse Matth. 12, 40: *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita Filius hominis erit in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus.* Sed in corde terrae fuit in sepulcro existens. Non igitur fuit in sepulcro solum una die et duabus noctibus.

2. Praeterea, Gregorius dicit (in hom. paschali, 21 in Ev., ad fin.), quod *sicut Sampson abstulit media nocte portas Gazae, ita Christus media nocte auferens portas inferni resurrexit.* Sed postquam resurrexit, non fuit in sepulcro. Ergo non fuit in sepulcro duabus noctibus integris.

3. Praeterea, per mortem Christi lux praevaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientius fuit quod corpus Christi fuerit in sepulcro duobus diebus et una nocte quam e converso.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit (in 4 de Trinit., cap. 6. a med.), *a vespere sepulturae usque ad diluculum resurrectionis triginta sex horae sunt, idest, nox tota cum die tota et nocte tota.*

Concl. Cum per unam Christi mortem non pro peccato, sed ex charitate susceptam, a duplici morte, animae scilicet et corporis liberati simus, decuit ut una solum die et duabus noctibus in sepulcro esset.

Respondeo dicendum, quod ipsum tempus quo Christus in sepulcro mansit, effectum mortis ejus repraesentat. Dictum est autem supra, qu. praec., art. 6, quod per mortem Christi liberati sumus a duplici morte, scilicet a morte animae, et a morte corporis: et hoc significatur per duas noctes, quibus Christus in sepulcro permansit. Mors autem ejus quia non fuit ex peccato proveniens, sed ex charitate susceptа, non habuit rationem noctis, sed diei: et ideo significatur per diem integrum, quo Christus fuit in sepulcro. Et sic conveniens fuit quod Christus una die et duabus noctibus esset in sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro 3 de Consensu Evangelistarum

« enim in eum perdat, neve perfidiae ad illum sit ingressus, » Et mox: « Be- « ne in petra excisum, hoc est in fidei firmamento, de qua veri Israelitae dul- « cedinem mellis et oleum spirituale suxerunt. »

(cap. 24, in med.), *quidam modum locutionis Scripturae nescientes, noctem voluerunt annumerare tres illas horas a sexta usque ad nonam quibus sol obscuratus est, et diem tres horas alias quibus iterum terris est redditus, idest, a nona usque ad ejus occasum; sequitur enim nox futuri sabbati, qua cum suo die computata, erunt jam duae noctes, et duo dies. Porro autem post sabbatum sequitur nox primi sabbati, idest illucescentis diei dominici, in qua tunc Dominus resurrexit. Et ita adhuc non constabit ratio trium dierum et trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo, quo a parte totum intelligitur*; ita scilicet quod unam noctem et unum diem accipiamus pro uno die naturali (Quod sequitur habetur lib. 4 de Trinit. cap. 6). Et sic primus dies computatur ab extrema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus et sepultus; secundus autem dies est integer cum viginti quatuor horis nocturnis et diurnis; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. *Sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris computantur in lucem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 4 de Trinit. (cap 6, implic.), Christus in diluculo resurrexit, in quo aliquid lucis apparet, et adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis. Unde de mulieribus dicitur Joan. 20, 1, quod *cum adhuc essent tenebrae, venerunt ad monumentum.* Ratione ergo harum tenebrarum Gregorius dicit (hom. 21, in Evang., vers. fin.), Christum media nocte surrexisse, non quidem divisa nocte in duas partes aequales, sed infra ipsam noctem; illud enim diluculum et pars noctis, et pars diei dici potest, propter convenientiam quam cum utroque habet.

Ad tertium dicendum, quod intantum lux in morte Christi praevaluit (quae significatur per unam diem) quod tenebras duarum noctium, idest, duplicis mortis nostrae, removit, ut dictum est in corp. art.

QUAESTIO LII.

DE DESCENSU CHRISTI AD INFEROS.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de descensu Christi ad inferos: et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum fuerit conveniens Christum ad inferos descendere; 2.° in quem infernum descenderit; 3.° utrum totus fuerit in inferno; 4.° utrum aliquam moram ibi traxerit; 5.° utrum sanctos patres ab inferno liberaverit; 6.° utrum damnatos ab inferno liberaverit; 7.° utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos; 8.° utrum liberaverit homines de purgatorio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum ad infernum descendere. — (3, *dist.* 22, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1; *et op.* 2, *cap.* 235, *et op.* 60, *cap.* 21, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ad infernum descendere. Dicit enim Augustinus in epistola ad Evodium (164, al. 119, aliquant. ante med.): *Nec ipsos quidem inferos uspiam Scripturarum in bono appellatos potui reperire.* Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum, quia nec animae justorum ad aliquod malum descendunt. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ad inferos descendere.

2. Praeterea, descendere ad inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quae est omnino immobilis, sed solum convenire potest secundum naturam assumptam. Ea vero quae Christus fecit, vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad humanam salutem; ad quam non videtur necessarium fuisse quod Christus descenderit ad inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a culpa et poena, ut supra dictum est, qu. 50, art. 6. Non igitur fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

3. Praeterea, per mortem Christi separata est anima a corpore ejus, quod quidem in sepulchro positum fuit, ut supra dictum est qu. praec. Non autem videtur quod secundum animam solam ad infernum descenderit, quia anima, cum sit incorporea, non videtur quod localiter possit moveri: hoc enim est corporum, ut probatur in 6 Physic. text. 32; descensus autem motum corporalem importat. Non ergo fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

Sed contra est quod dicitur in Symbolo: *Descendit ad inferos*: et Apostolus dicit Ephes. 4, 9. *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendi: primum ad inferiores partes terrae?* Glossa interl. idest, *ad inferos.*

Concl. Conveniens fuit Christum ad infernum descendere ut nos ex illo liberaret, sicut oportuit illum mortem pati, ut a morte nos eriperet.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum ad infernum descendere. Primo quidem quia ipse venerat poenam nostram portare, ut nos a poena eriperet, secundum illud Isa. 53, 4: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideo sicut fuit conveniens eum mori ut nos liberaret a morte; ita conveniens fuit eum descendere ad inferos ut nos a descensu ad inferos liberaret. Unde dicitur Oseae 13, 14: *Ero mors tua o mors; ero morsus tuus inferne.* Secundo, quia conveniens erat, ut victo diabolo per passionem, vinctos ejus eriperet, qui detinebantur in inferno, secundum illud Zachar. 9, 2: *Tu quoque in sanguinem testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu;* et Coloss. 2, 15, dicitur: *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* Tertio, ut sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando. Unde dicitur in psal. 23, 7: *Attollite portas, principes, vestras;* Glossa (ord. Aug.) idest, *principes inferni, auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines inferno detinebatis;* et sic *in nomine Jesu omne genuflectatur,* non solum *caelestium,* sed etiam *infernorum,* ut dicitur Philipp. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen inferorum sonat in malum poenae, non autem in malum culpae. Unde decuit Christum in infernum descendere, non tamquam ipse esset debitor poenae, sed ut eos qui erant poenae obnoxii, liberaret.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit quasi quaedam causa universalis humanae sa-

lutis tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia nos passioni Christi; ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos. Propter quod signanter dicitur Zachar. 9, quod *eduxit vinctos de lacu in sanguine testamenti sui*, idest, per virtutem passionis suae.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi non descendit ad inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo angeli moventur, sicut in prima parte habitum est, quaest. 53.

ARTICULUS II.

Utrum Christus descenderit ad infernum damnatorum. — (3, *dist.* 22, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2; *et op.* 60, *cap.* 21, *circa med.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus descenderit etiam ad infernum damnatorum. Dicitur enim ex ore divinae Sapientiae Eccli. 24, 45: *Penetrabo omnes inferiores partes terrae.* Sed inter partes inferiores terrae computatur etiam infernus damnatorum, secundum illud psal. 62, 10: *Introibunt in inferiora terrae.* Ergo Christus qui est Dei sapientia, etiam usque ad infernum damnatorum descendit.

2. Praeterea, Act. 2, 24, dicit Petrus quod *Deus Christum suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.* Sed dolores non sunt in inferno patrum, neque etiam in inferno puerorum, qui non puniuntur poena sensus propter peccatum actuale, sed solum poena damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in infernum damnatorum, vel etiam in purgatorium ubi homines puniuntur poena sensus pro peccatis actualibus.

3. Praeterea, 1 Pet. 3, 19, dicitur quod *Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu veniens praedicavit, qui increduli fuerunt aliquando;* quod, sicut Athanasius dicit (in epistola ad Epictetum, circa med., et incipit: *Ego arbitrabar*), intelligitur de descensu Christi ad inferos. Dicit enim quod corpus Christi fuit in sepulcro positum, quando ipse perrexit praedicare his qui in custodia erant spiritibus, sicut dixit Petrus. Constat autem quod increduli erant in inferno damnatorum. Ergo Christus ad infernum damnatorum descendit.

4. Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Evod. (164, al. 99, aliquant. ante med.): *Si in Abrahae sinum Christum venisse sacra Scriptura dixisset, non nominato inferno ejusque doloribus, miror si quisquam ad inferos eum descendisse asserere auderet. Sed quia evidentia testimonia et infernum commemorant, et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret.* Sed locus dolorum est infernus damnatorum. Ergo Christus in infernum damnatorum descendit.

5. Praeterea, sicut Augustinus dicit in quodam sermone de Resurrectione (2, a princ.), *Christus ad infernum descendens, omnes justos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit.* Sed inter illos erat etiam Job, qui de se ipso dicit, Job 17, 16: *In profundissimum infernum descendent omnia mea.* Ergo Christus etiam usque ad profundissimum infernum descendit.

Sed contra est quod de inferno damnatorum dicitur Job 10, 21: *Antequam vadam et non revertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.* Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur 2 ad Corinth. 6. Ergo Christus qui est lux, ad illum infernum damnatorum non descendit.

Concl. Christus secundum effectum in omnem inferni locum descendit: secundum vero substantialem praesentiam, non nisi ad locum descendit justorum.

Respondeo dicendum, quod dupliciter dicitur esse aliquid alicubi: uno modo per suum effectum; et hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit; aliter tamen et aliter; nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum quod descendens ad inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit; illis vero qui detinebantur in purgatorio spem gloriae consequendae dedit; sanctis autem patribus qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen aeternae gloriae infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam; et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo justi detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Sic autem in una parte inferni existens, effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit, sicut et in uno loco terrae passus, totum mundum sua passione liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terrae, non localiter secundum animam omnes circumeundo, sed effectum suae potentiae aliqualiter ad omnes extendendo; ita tamen quod solos justos illuminavit: sequitur enim: *Et illuminabo omnes sperantes in Domino.*

Ad secundum dicendum, quod duplex est dolor: unus de passione poenae, quem patiuntur homines pro peccato actuali, secundum illud psal. 17, 6: *Dolores inferni circumdederunt me.* Alius autem dolor est de dilatione speratae gloriae, secundum illud Proverb. 13, 12: *Spes quae differtur, affligit animam*; quem quidem dolorem patiebantur sancti patres in inferno; ad quod significandum Augustinus in sermone de Resurr. (ubi sup. a med.), dicit quod *lacrimabili obsecratione Christum orabant.* Utrosque autem dolores Christus solvit ad inferos descendens; aliter tamen et aliter: nam dolores poenarum solvit, praeservando ab eis; sicut medicus dicitur solvere morbum, a quo praeservat per medicinam; dolores autem causatos ex dilatione gloriae actualiter solvit, gloriam praebendo.

Ad tertium dicendum, quod illud quod ibi dicit Petrus, a quibusdam refertur ad descensum Christi ad inferos, sic exponentibus verbum illud: *His qui in carcere inclusi erant*, idest inferno, *spiritu*, idest secundum animam, *Christus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando.* Unde et Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 19, quod *sicut his qui in terra sunt evangelizavit; ita et his qui in inferno; non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret*, quia ipsa praedicatio nihil aliud intelligi potest quam manifestatio divinitatis ejus quae manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad inferos.

Augustinus tamen melius exponit in epistola ad

Evodium, ut sup., ut referatur non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem divinitatis ejus, quam exercuit a principio mundi, ut sit sensus quod *his qui in carcere conclusi erant*, viventes scilicet in corpore mortali, quod est quasi quidam carcer animae, *spiritu suae divinitatis veniens praedicavit* per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora justorum: *his*, inquam, *praedicavit, qui increduli fuerant aliquando*, Noe scilicet praedicanti, *quod expectabat Dei patientiam*, per quam differebatur poena diluvii: unde subdit: *In diebus Noe, cum fabricaretur arca.*

Ad quartum dicendum, quod sinus Abrahae potest secundum duo considerari. Uno modo secundum quietem, quae ibi erat a poena sensibili: et quantum ad hoc non competit ei nec nomen inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo potest considerari quantum ad privationem gloriae speratae: et secundum hoc habet rationem inferni et doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahae illa requies beatorum, non tamen dicitur infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahae esse dolores.

Ad quintum dicendum, quod sicut Gregorius ibidem, lib. 13 Moral. (cap. ult., ad fin.), dicit, ipsa superiora loca inferni *profundissimum infernum vocat. Si enim quantum ad celsitudinem caeli aer iste caliginosus infernus est; quantum ad ejusdem aeris altitudinem, terra, quae inferius jacet, et infernus intelligi, et profundum potest; quantum vero ad ejusdem terrae altitudinem et loca illa inferni, quae superiora sunt aliis receptaculis inferni, hoc modo inferni profundissimi appellatione significantur.*

ARTICULUS III.

Utrum Christus fuerit totus in inferno.
(Opusc. 2, cap. 256.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit totus in inferno. Corpus enim Christi est pars ejus. Sed corpus Christi non fuit in inferno. Ergo totus Christus non fuit in inferno.

2. Praeterea, nihil cujus partes ab invicem separatae sunt, potest dici totum. Sed corpus et anima quae sunt partes humanae naturae, fuerunt ab invicem separata post mortem, ut supra dictum est, quaest. 50, art. 4. Descendit autem ad infernum mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in inferno.

3. Praeterea, illud totum dicitur esse in aliquo loco, cujus nihil est extra locum illum. Sed aliquid Christi erat extra infernum, quia corpus erat in sepulcro, et divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in inferno.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro 3 de Symbolo, cap. 7: *Totus Filius apud Patrem, totus in caelo, totus in terra, totus in utero Virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso quo latronem introduxit.*

Concl. Cum nunquam fuerit caro vel anima Christi a persona Filii Dei separata, fuit totus Christus in sepulcro, in inferno, et ubique.

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, quaest. 31, art. 2, ad 4, masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam; neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona Filii Dei, ut supra dictum est, quaest. 50, art. 2. Et ideo in illo triduo mortis Christi dicendum est, quod totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum, et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animae sibi unitae: totus etiam Christus tunc erat ubique ratione divinae naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus quod tunc erat in sepulcro, non est pars personae increatae, sed naturae assumptae. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit; sed ostenditur quod non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quod ex anima et corpore unitis constituitur totalitas humanae naturae, non autem totalitas divinae personae. Et ideo soluta unione animae et corporis per mortem, remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in sua totalitate.

Ad tertium dicendum, quod persona Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur; sed nec omnia loca simul accepta ejus immensitatem comprehendere possunt, quinimo ipse sua immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quae corporaliter et circumscriptive sunt in loco, quod si totum sit alicubi, nihil ejus sit extra. Sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit in lib. 3 de Symbolo, cap. 7: *Non per diversa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, et alio tempore alibi totus, sed ut semper ubique sit totus.*

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliquam moram traxerit in inferno. — (3, *dist.* 22, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 3; *et op.* 60, *cap.* 21, *circa fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus nullam moram traxerit in inferno. Christus enim ad hoc in infernum descendit, ut ab eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu: *Facile enim est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. 11, 23. Ergo videtur quod nullam moram in inferno traxerit.

2. Praeterea, Augustinus dicit in sermone de Resurrectione, ut sup., quod *sine aliqua mora eo imperium Domini ac Salvatoris omnes ferrei confracti sunt vectes*; unde ex persona angelorum concomitantium Christum dicitur: *Tollite portas, principes, vestras*, ps. 23, 7. Ad hoc autem Christus illuc descendit ut vectes inferni confringeret. Ergo Christus in inferno nullam moram traxit.

3. Praeterea, Luc. 23, dicitur quod Dominus in cruce pendens dixit latroni: *Hodie mecum eris in paradiso*; ex quo patet quod eodem die Christus fuit in paradiso. Non autem secundum corpus quod positum fuit in sepulcro. Ergo secundum animam quae ad infernum descenderat: et ita videtur quod non traxerit moram in inferno.

Sed contra est quod Petrus dicit Act. 2, 24: *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.* Ergo videtur quod usque ad horam resurrectionis manserit in inferno.

Concl. Animam Christi tamdiu fuisse in inferno credendum est, quamdiu corpus fuit in sepulchro.

Respondeo dicendum, quod sicut Christus, ut nostras poenas in se susciperet voluit corpus suum in sepulcro poni; ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere. Corpus autem ejus mansit in sepulcro per diem integrum et duas noctes, ad comprobandum veritatem mortis suae. Unde etiam tantumdem credendum est animam ejus fuisse in inferno, ut simul anima ejus educeretur de inferno, et corpus de sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriae illustrando. Et tamen conveniens fuit, ut tamdiu anima ejus remaneret in inferno, quamdiu corpus manebat in sepulcro.

Ad secundum dicendum, quod vectes inferni dicuntur impedimenta, quibus sancti patres de inferno exire prohibebantur, reatu culpae primi parentis, quos Christus statim descendens ad inferos virtute suae passionis et mortis confregit; et tamen voluit in inferno aliquamdiu remanere, propter rationem praedictam in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei: *Mecum eris in paradiso*, sed praemio in paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii Sancti.

ARTICULUS V.

Utrum Christus descendens ad inferos, sanctos patres inde liberaverit. — (3, *dist.* 22, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1; *et op.* 2, *cap.* 225.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus descendens ad inferos, sanctos patres inde non liberaverit. Dicit enim Augustinus in epistola ad Evodium (164, al. 99, ante med.): *Illis justis qui in sinu erant Abrahae, cum Christus in inferno descenderet, nondum quid contulisset inveni, a quibus eum secundum beatificam praesentiam suae divinitatis nunquam video recessisse.* Multum autem eis contulisset, si eos ab inferis liberasset. Non ergo videtur quod Christus sanctos patres ab inferis liberaverit.

2. Praeterea, nullus in inferno detinetur, nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dum adhuc viverent, per fidem Christi justificati fuerant a peccato. Ergo non indigebant liberari ab inferno, Christo ad inferos descendente.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa descendendi ad inferos est peccatum, quod fuit remotum per passionem Christi, ut sup. dictum est, qu. 50, art. 6. Non ergo per descensum Christi ad inferos sancti patres sunt de inferno educti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in serm. de Resurrect. ut sup., quod Christus, quando ad inferos descendit, *portam inferni, et vectes ferreos confregit* (1), *et omnes justos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit.*

(1) Ita cum Augustino cod. Camer., Alcan., Paris. et editi recentiores. Al. deest, *ferreos*.

Concl. Cum per Christi passionem genus humanum liberatum fuerit ab omni reatu poenae tam originali, quam actuali peccato debitae; credendum est Christum ad inferos descendentem Patres omnes ex inferno liberasse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., ad 2, Christus descendens ad inferos operatus est in virtute suae passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum non solum a peccato, sed etiam a reatu poenae, ut supra dictum est, qu. 49, art. 3, et qu. 50, art. 6. Dupliciter autem homines reatu poenae erant adstricti: uno modo peccato actuali, quod quilibet in sua persona commiserat: alio modo pro peccato totius humanae naturae, quod a primo parente in omnes originaliter devenit, ut dicitur Rom. 5. Cujus quidem peccati poena est mors corporalis, et exclusio a vita gloriae, ut patet ex his quae dicuntur Gen. 2 et 3; nam Deus hominem de paradiso post peccatum ejecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus, si peccaret. Et ideo Christus descendens ad inferos virtute suae passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant a vita gloriae exclusi, ut possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo, ut in secunda parte dictum est, 1-2, qu. 3, art. 8. Per hoc autem sancti patres detinebantur in inferno, quod eis ad vitam gloriae propter peccatum primi parentis aditus non patebat. Et sic Christus descendens ad inferos, sanctos patres ab inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur Zachar. 9, 11: *Tu vero in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua.* Et Coloss. 2, 15, dicitur quod *expolians principatus et potestates*, scilicet infernales, auferendo Abraham, Isaac, Jacob, et caeteros justos, *traduxit eos*, idest, *longe ab hoc regno tenebrarum ad caelum duxit*, ut Glossa (ord.) ibidem dicit.

Ad primum ergo dicendum: quod Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui aestimabant antiquos justos ante adventum Christi in inferno doloribus poenarum fuisse subjectos. Unde parum ante verba inducta praemittit, dicens, *Addunt quidam hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut Dominus cum in infernum venisset, a doloribus solverentur. Sed quonam modo intelligatur Abraham, in cujus sinum etiam pauper ille susceptus est, in illis fuisse doloribus, ego quidem non video.* Et ideo cum postea subdit, *se nondum invenisse quid descensus Christi ad inferos antiquis justis contulerit*, intelligendum est quantum ad absolutionem a doloribus poenarum. Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriae; et per consequens solvit eorum dolorem, quem patiebantur ex dilatione gloriae: ex cujus tamen spe magnum gaudium habebant, secundum illud Joan. 8, 56: *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum.* Et ideo subdit: *A quibus eum secundum beatificam praesentiam suae divinitatis nunquam video recessisse*, inquantum scilicet ante adventum Christi erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re.

Ad secundum dicendum, quod sancti patres dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quam actuali, et a reatu poenae actualium peccatorum: non tamen a reatu poenae originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio re-

demptionis humanae; sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria, remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi, quia renovantur secundum spiritum, sed nondum secundum carnem, secundum illud Rom. 8, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem.*

Ad tertium dicendum, quod statim Christo mortem patiente, anima ejus ad infernum descendit, et suae passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis; quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud inferos commorante; quia ipsa Christi praesentia pertinebat ad cumulum gloriae.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit. — (3, dist. 21, quaest. 2: et opusc. 11, cap. 241.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit. Dicitur enim Isa. 24, 22: *Congregabuntur congregatione unius falcis in lacum, et claudentur ibi in carcere, et post multos dies visitabuntur.* Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam caeli adoraverant, ut Hieronymus explicat. Ergo videtur quod etiam damnati, Christo descendente ad inferos, sint visitati; quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

2. Praeterea, super Zach. 9, 2: *Tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua*, dicit Glossa (interl. Hieronymi): *Tu eos liberasti qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat.* Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordia. Ergo Christus liberavit aliquos de inferno damnatorum.

3. Praeterea, potentia Christi non fuit minor in inferno quam in hoc mundo: utrobique enim operatus est per potentiam suae divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in inferno liberavit aliquos etiam de statu damnatorum.

Sed contra est quod dicitur Oseae 13, 14: *Ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, inferne*; Gloss. interl.: *Electos educendo, reprobos ibidem relinquendo.* Sed soli reprobi sunt in inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad inferos non sunt aliqui de inferno damnatorum liberati.

Concl. Cum damnati nullam in Christum fidem charitate formatam habuerint, nullo modo illos fuisse liberatos ab inferno per illius descensum, credendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., Christus descendens ad inferos, operatus est in virtute suae passionis. Et ideo ejus descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum qui fuerunt passioni Christi conjuncti per fidem charitate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles; aut si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad charitatem Christi patientis: unde nec a peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Christi ad inferos non contulit eis liberationem a reatu poenae infernalis.

Ad primum ergo dicendum, quod, Christo descendente ad inferos, omnes qui erant in qua cumque parte inferni, sunt aliqualiter visitati; sed quidam ad suam consolationem et liberationem, quidam autem ad suam confutationem et confusionem, sicut damnati. Unde ibidem subditur: *Et erubescet luna, et confundetur sol*, etc. Potest etiam hoc referri ad visitationem qua visitabuntur in die judicii, non ut liberentur, sed ut amplius condemnentur, secundum illud Sophoniae 1, 12: *Visitabo super viros defixos in foecibus suis.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur in Gloss.: *Ubi nulla misericordia eos refrigerabat*, intelligendum est quantum ad refrigerium perfectae liberationis, quia sancti patres ab inferni carceribus ante Christi adventum non poterant liberari.

Ad tertium dicendum, quod non fuit propter Christi impotentiam quod non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalium, sicut de quolibet statu mundanorum; sed propter diversam utrorumque conditionem. Nam homines quamdiu vivunt, possunt ad fidem et charitatem converti, quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono vel malo, sicut post exitum ab hac vita.

ARTICULUS VII.

Utrum pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint a Christo liberati. — (3, dist. 22, quaest. 2, art. 2, quaest. 3; et opusc. 11, cap. 142.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati ab inferno. Non enim tenebantur in inferno nisi pro peccato originali, sicut et sancti patres. Sed sancti patres sunt ab inferno liberati per Christum, ut supra dictum est, art. 5 huj. quaest. Ergo et pueri similiter per Christum sunt ab inferno liberati.

2. Praeterea, Apostolus dicit ad Rom. 5, 15: *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo originali peccato decedentes in inferno detinentur. Ergo multo magis per gratiam Christi sunt ab inferno liberati.

3. Praeterea, sicut baptismus operatur in virtute passionis Christi, ita et descensus ejus ad inferos ut ex dictis patet (art. praec.). Sed pueri per baptismum liberantur a peccato originali et ab inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad inferos.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 3, 25, quod *Deus proposuit Christum propitiatorem per fidem in sanguine ejus.* Sed pueri qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei Christi. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab inferno liberarentur.

Concl. Christus ad inferos descendens non liberavit pueros, qui cum originali peccato decesserant, cum nullam habuerint cum dilectione in Christum fidem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., descensus Christi ad inferos in illis solis effectum liberationis habuit qui per fidem et charitatem passioni Christi conjungebantur, in cujus

virtute descensus Christi ad inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali peccato decesserant, nullo modo fuerant conjuncti passioni Christi per fidem et dilectionem: neque enim fidem propriam habere potuerant, quia non habuerant usum liberi arbitrii, neque per fidem parentum, aut per aliquod fidei sacramentum fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad inferos hujusmodi pueros non liberavit ab inferno. Et praeterea sancti patres ab inferno sunt liberati per hoc quod sunt ad gloriam divinae visionis admissi; ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundum illud Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna*. Cum igitur pueri cum originali peccato decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti patres etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati, inquantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati: et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos. Sed hoc de pueris dici non potest, ut ex supradictis patet in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod cum Apostolus dicit quod gratia Dei in plures abundavit, ly *plures* non est accipiendum comparative, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quam damnati per peccatum Adae; sed absolute ac si diceret quod gratia unius Christi abundavit in multos, sicut et peccatum unius Adae pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adae ad eos tantum pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantum pervenit qui spirituali regeneratione ejus membra sunt facti: quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

Ad tertium dicendum, quod baptismus adhibetur hominibus in hac vita, in qua homo potest transmutari de culpa in gratiam; sed descensus Christi ad inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam; ubi non sunt capaces transmutationis praedictae. Et ideo per baptismum pueri liberantur a peccato originali et ab inferno, non autem per descensum Christi ad inferos.

ARTICULUS VIII.

Utrum Christus suo descensu liberaverit animas a purgatorio. — (3, *dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 4; *et opusc.* 2, *cap.* 241).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus suo descensu ad inferos liberaverit animas a purgatorio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Evodium (164, al. 99, ante med.): *Quia evidentia testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse Salvator nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. Sed utrum omnes quos in eis invenit, an quosdam quos illo beneficio dignos judicavit, adhuc requiro. Fuisse tamen Christum apud inferos, et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium praestitisse, non dubito.* Non autem praestitit beneficium liberationis damnatis, sicut supra dictum est, art. 6 huj. quaest. Praeter eos autem nulli sunt in doloribus poenalibus constituti, nisi illi qui sunt in purgatorio. Ergo Christus animas de purgatorios liberavit.

2. Praeterea, ipsa Christi praesentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Christi liberantur animae a purgatorio, et praecipue per Eucharistiae sacramentum, ut infra dicetur (Supplem. quaest. 71, art. 9). Ergo multo magis per praesentiam Christi ad inferos descendentis sunt animae a purgatorio liberatae.

3. Praeterea, *Christus quoscumque curavit in hac vita, totaliter curavit*, ut Augustinus dicit in lib. de Poenit. (alius auctor de vera et falsa Poenitent., cap. 9, a med.); et Joan. 7, 23, Dominus dicit: *Totum hominem salvum feci in sabbato.* Sed Christus eos qui in purgatorio erant liberavit a reatu poenae damni, quo excludebantur a gloria. Ergo etiam liberavit eos a reatu poenae purgatorii.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 13 Moral., (cap. 13, ad fin.): *Dum conditor ac redemptor noster claustra inferni penetrans, electorum exinde animas eduxit, nos illo ire non patitur, unde jam alios descendendo liberavit.* Patitur autem nos ire ad purgatorium. Ergo descendens ad inferos animas a purgatorio non liberavit.

Concl. Animae, quae in purgatorio tunc tales fuerunt, quales sunt illae quae nunc ibi detinentur, non fuerunt per Christi descensum liberatae, sed quae tales tunc fuerunt, quales sunt quae nunc liberantur, fuerunt per Christi descensum a purgatorio liberatae.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., et 4 huj. quaest., ad 2, et art. 5 et 6, descensus Christi ad inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem ejus non habet temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam, secundum illud Hebr. 10, 14: *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Et sic patet quod non habuit tunc majorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales non sunt, qui in purgatorio detinentur, non fuerunt a purgatorio liberati per descensum Christi ad inferos. Si qui autem inventi sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Christi a purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos a purgatorio esse liberatos.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini non potest concludi quod omnes illi qui in purgatorio erant, fuerint a Purgatorio liberati, sed quod aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui jam sufficienter purgati erant, vel etiam qui dum adhuc viverent, meruerunt per fidem et devotionem ad mortem Christi, ut eo descendente, liberarentur a temporali purgatorii poena.

Ad secundum dicendum, quod virtus Christi operatur in sacramentis per modum (1) sanationis et expiationis cujusdam. Unde sacramentum Eucharistiae liberat hominem a purgatorio, inquantum est sacrificium quoddam satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad inferos non fuit satisfactorius, operabatur tamen in virtute passionis, quae fuit satisfactoria, ut supra habitum est, quaest. 49, art. 1-2 et 3; sed erat satisfactoria in genere, cujus virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideo non oportet quod per descensum Christi ad inferos omnes fuerint a purgatorio liberati.

Ad tertium dicendum, quod illi defectus, a quibus Christus in hoc mundo simul homines liberabat

(1) Ita cum Mss. edit. veteres. Garcia, et edit. Pat., *satisfactionis*. Nicolai, *sanctificationis*.

erant personales, proprie ad unumquemque pertinentes; sed exclusio a gloria Dei erat quidam defectus generalis pertinens ad totam humanam naturam. Et ideo nihil prohibet eos qui erant in purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione a gloria, non autem a reatu poenae purgatorii, qui pertinet ad proprium defectum, sicut e contrario sancti patres ante Christi adventum liberati sunt a propriis defectibus, non autem a defectu communi, sicut supra dictum est, quaest. 49, art. 5, ad 1.

QUAESTIO LIII.

DE RESURRECTIONE CHRISTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exaltationem Christi: et primo, de ejus resurrectione; secundo, de ejus ascensione; tertio, de ejus sessione ad dexteram Patris; quarto, de judiciaria potestate ipsius.

Circa primum occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de ipsa Christi resurrectione. Secunda, de qualitate resurgentis. Tertia, de manifestatione resurrectionis. Quarta, de ejus causalitate.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° de necessitate resurrectionis ejus; 2.° de tempore; 3.° de ordine; 4.° de causa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit necessarium Christum resurgere. — (3, *dist.* 21, *qu.* 2, *art.* 1; *et opusc.* 60, *cap.* 12, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Dicit enim Damascenus in lib. 4 orth. Fid., cap. ult.: *Resurrectio est secunda ejus quod dissolutum est et cecidit, animalis surrectio.* Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus ejus est dissolutum, ut ex supra dictis patet, quaest. 51, art. 3. Non ergo proprie convenit ei resurgere.

2. Praeterea, quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur, quia surgere est sursum moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem divinitati unitum; et ita non potuit in aliquid altius promoveri. Ergo non competebat sibi resurgere.

3. Praeterea, ea quae circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficiebat ad salutem nostram passio Christi, per quam sumus liberati a poena, et culpa, ut ex supra dictis patet, qu. 49, art. 1 et 3. Non ergo fuit necessarium quod Christus a mortuis resurgeret.

Sed contra est quod dicitur Luc. ult., 26: *Oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis.*

Concl. Necessarium fuit Christum ex mortuis resurgere, non modo ad divinae justitiae commendationem, ad fidei nostrae instructionem et spei erectionem, verum etiam ad vitae fidelium informationem, et salutis nostrae consummationem.

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primo quidem ad commendationem divinae justitiae, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundum illud Luc. 1, 52: *Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.* Quia igitur Christus propter charitatem et obedientiam Dei se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quod exaltaretur a Deo usque ad gloriosam resurrectionem: unde ex ejus persona dicitur in psal. 138, 1: *Tu cognovisti*, idest, approbasti, *sessionem meam*, idest, humilitatem, et passionem et resurrectionem meam, idest, glorificationem in resurrectione, sicut Glossa interl. exponit. Secundo, ad fidei nostrae instructionem, quia per ejus resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi, quia, ut dicitur 2 ad Cor. ult. 4, *Etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* Et ideo 1 ad Corinth. 15,14,dicitur: *Si Christus non resurrexit,inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides vestra:*et in psal. 29, 10, dicitur: *Quae utilitas in sanguine meo*, idest, in effusione sanguinis mei, *dum descendo*, quasi per quosdam gradus malorum, *in corruptionem?* quasi dicat, Nulla. *Si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, nullum lucrabor*, ut Glossa (interl. et ord. Aug.) exponit. Tertio ad sublevationem nostrae spei: quia dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos. Unde dicitur 1 ad Corinth. 15, 12: *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est?* et Job 19, 25, dicitur: *Scio*, scilicet per certitudinem fidei *quod redemptor meus*, idest, Christus, *vivit* a mortuis resurgens; et ideo *in novissimo die de terra resurrecturus sum; reposita est haec spes mea in sinu meo.* Quarto, ad informationem vitae fidelium, secundum illud Rom. 6, 4: *Quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris; ita et nos in novitate vitae ambulemus*; et infra: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur: ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo.* Quinto, ad complementum nostrae salutis: quia sicut per hoc quod mala sustinuit humiliatus est moriendo, ut nos liberaret a malis; ita glorificatus est resurgendo, ut nos promoveret ad bona, secundum illud Rom. 4, 25: *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem, quia sicut peccatum est casus a justitia, ita mors est casus a vita; unde ex persona Christi potest intelligi quod dicitur Mich. 7, 8: *Ne laeteris, inimica mea, super me, quia cecidi; consurgam.* Similiter etiam licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animae a corpore dissolutio quaedam fuit.

Ad secundum dicendum, quod Divinitas erat carni Christi post mortem unita unione personali, non autem unione naturae, sicut anima unitur corpori ut forma ad constituendam humanam naturam. Et ideo per hoc quod corpus ejus unitum est animae, promotum est in altiorem statum naturae, non autem in altiorem statum personae.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi operata est nostram salutem, proprie loquendo, quantum ad remotionem malorum; resurrectio autem quantum ad inchoationem et exemplar bonorum.

ARTICULUS II.

Utrum fuerit conveniens Christum tertia die resurgere. — (*Sup.*, *quaest.* 51, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 243, *et opusc.* 60, *cap.* 10, *circa fin.*; *et psal.* 15, *et Joan.* 2, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum tertia die resur-

gere. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos, qui sumus membra Christi, non resurgimus a morte tertia die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi. Ergo videtur quod Christus qui est caput nostrum, non debuerit tertia die resurgere, sed debuerit ejus resurrectio differri usque ad finem mundi.

2. Praeterea, Act. 2, 24, dicit Petrus quod impossibile erat Christum detineri ab inferno et morte. Sed quamdiu aliquis est mortuus, detinetur a morte. Ergo videtur quod Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eadem die resurgere; praecipue cum Glossa supra inducta, art. praec., dicat *nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi, si non statim resurgeret.*

3. Praeterea, dies incipere videtur ab ortu solis qui sua praesentia diem causat. Sed ante ortum solis Christus resurrexit: dicitur enim Joan. 20, 1, quod *una sabbati Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum;* et tamen Christus jam resurrexerat, quia sequitur, *Et vidit lapidem sublatum a monumento.* Non ergo resurrexit Christus tertia die.

Sed contra est quod dicitur Matth. 20, 19: *Tradent eum gentibus ad illudendum, et flagellandum, et crucifigendum, et tertia die resurget.*

Concl. Cum Christi resurrectio necessaria fuerit ad fidei nostrae tam de ipsius divinitate, quam de humanitate instructionem, conveniens fuit, ut tertia die a mortuis resurgeret.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostrae. Est autem fides nostra et de divinitate et humanitate Christi: non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex praedictis patet, 2-2, quaest. 2, art. 7 et 8. Et ideo ad hoc quod confirmaretur fides de veritate divinitatis ipsius, oportuit quod cito resurgeret, et ejus resurrectio non differretur usque ad finem mundi. Ad hoc autem quod confirmaretur fides de veritate humanitatis, et mortis ejus, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem. Si enim statim post mortem resurrexisset, videri posset quod ejus mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam sufficiebat quod usque ad tertium diem ejus resurrectio differretur; quia non contingit quin infra hoc tempus in homine, qui mortuus videtur, cum vivat, appareant aliqua indicia vitae. Per hoc etiam quod tertia die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem, ut dicitur in 1 de Caelo, text. 2. Ostenditur etiam secundum mysterium quod Christus una morte sua corporali quae fuit lux propter justitiam, duas nostras mortes destruxit (scilicet corporis et animae) quae sunt tenebrosae propter peccatum; et ideo una die integra et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 6. Per hoc etiam significatur quod per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat; nam primum fuit ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia. Incoepit etiam in Christi resurrectione tertius status sanctorum: nam primus fuit sub figuris legis, secundus sub veritate fidei, tertius erit in aeternitate gloriae, quam Christus inchoavit resurgendo.

Ad primum ergo dicendum, quod caput et membra conformantur in natura, sed non in virtute; excellentior est enim virtus capitis quam membrorum. Et ideo ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi conveniens fuit ipsum tertia die resurgere, aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

Ad secundum dicendum, quod detentio coactionem quamdam importat. Christus autem nulla necessitate mortis tenebatur adstrictus, sed erat *inter mortuos liber*; et ideo aliquamdiu in morte mansit, non quasi detentus, sed propria voluntate, quamdiu judicavit hoc esse necessarium ad instructionem fidei nostrae. Dicitur autem statim fieri quod fit brevi interposito tempore.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 51, art. 4, ad 2, Christus resurrexit circa diluculum illucescente jam die, ad significandum quod per suam resurrectionem nos ad lucem gloriae inducebat; sicut mortuus est advesperascente jam die, et recedente in tenebras, ad ostendendum quod per suam mortem destrueret tenebras culpae et poenae. Et tamen dicitur tertia die resurrexisse, accipiendo diem pro die naturali, qui continet spatium viginti quatuor horarum; et sicut dicit Augustinus in 4 de Trinit. (cap. 6, ante med.), *nox usque ad diluculum, quo Domini resurrectio declarata est, ad tertium pertinet diem; quia Deus, qui dixit de tenebris lucem clarescere, ut per gratiam novi Testamenti, et participationem resurrectionis Christi audiremus: « Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, » insinuat nobis quodammodo quod a nocte dies sumat initium; sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in nocte, ita isti propter hominis reparationem a tenebris ad lucem computantur.* Et ita patet quod etiamsi media nocte resurrexisset, posset dici eum die tertia resurrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem cum diluculo surrexerit, potest dici quod tertia die surrexit, etiam accipiendo diem artificialem, quae causatur ex praesentia solis, quia jam sol incipiebat aerem illustrare. Unde et Marci ult., 2, dicitur quod *mulieres venerunt ad monumentum, orto jam sole;* quod non est contrarium ei quod Joannes dicit: *Dum adhuc tenebrae essent,* ut Augustinus dicit in lib. 3 de Consensu Evangelist. (cap. 24, inter princ. et med.), *quia die surgente, reliquiae tenebrarum tanto magis extenuantur quanto magis oritur lux.* Quod autem dicit Marcus: *Orto jam sole,* non sic accipiendum est, tamquam jam sol ipse videretur super terram, sed tamquam de proximo adveniente in has partes.

ARTICULUS III.

Utrum Christus primo resurrexerit. — (4, *dist.* 42, *art.* 3, *quaest.* 1, *ad* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 236 *et* 237; *et* 1 *Cor.* 5, *lect.* 3, *in princ.*; *et ad Col.* 1, *lect.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non primo resurrexerit: nam in veteri Testamento per Eliam et Elisaeum aliqui resuscitati leguntur, secundum illud Hebr. 11, 35: *Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos;* similiter et Christus ante passionem suam tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

2. Praeterea, Matth. 27. 52, inter alia miracula quae in passione Christi acciderunt, narratur quod *monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum*

qui dormierant surrexerunt. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

3. Praeterea, sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostrae resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostrae gratiae, secundum illud Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed alii prius tempore gratiam habuerunt quam Christus, sicut omnes patres veteris Testamenti. Ergo etiam aliqui prius ad resurrectionem corporalem pervenerunt quam Christus.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 15, 20: *Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium*; Glossa interl. *quia prius tempore et dignitate surrexit.*

Concl. Christus perfecta resurrectione omnium primus resurrexit a mortuis, cum non amplius, ut ceteri, moriturus resurrexerit.

Respondeo dicendum, quod resurrectio est reparatio a morte in vitam. Dupliciter autem aliquis eripitur a morte: uno modo solum a morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque, postquam mortuus fuerat; alio modo ut aliquis liberetur non solum a morte, sed etiam a necessitate, et, quod plus est, a possibilitate moriendi. Et haec est vera et perfecta resurrectio: quia quamdiu aliquis vivit subjectus necessitati moriendi, quodammodo mors ei dominatur, secundum illud Rom. 8, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum.* Illud etiam quod possibile est esse, secundum quid dicitur esse, idest potentialiter. Et sic patet quod illa resurrectio qua quis eripitur solum ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Loquendo igitur de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium, quia ipse resurgendo primo pervenit ad vitam penitus immortalem, secundum illud Rom. 6, 9: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Sed resurrectione imperfecta quidam alii resurrexerunt ante Christum, ad praemonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

Et sic patet responsio ad primum; quia et illi qui suscitati in veteri Testamento sunt, et illi qui suscitati sunt a Christo, sic redierunt ad vitam ut iterum morerentur.

Ad secundum dicendum, quod de illis qui resurrexerunt cum Christo, duplex est opinio; quidam enim asserunt quod redierunt ad vitam tamquam non iterum morituri, quoniam magis illis esset tormentum, si iterum morerentur, quam si non resurgerent. Et secundum hoc intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit (super Matth., sup. illud cap. 27: *Et multa corpora sanctorum*), quod *non ante surrexerint, quam resurgeret Dominus.* Unde et Evangelista dicit quod *exeuntes de monumentis post resurrectionem ejus venerunt in sanctam civitatem, et apparuerunt multis.* Sed Augustinus in epistola ad Evodium (99, ante med.), hanc opinionem commemorans, dicit: *Scio quibusdam videri morte Domini Christi jam talem resurrectionem praestitam justis qualis nobis in fine promittitur; qui si non iterum repositis corporibus dormierunt, videndum est quomodo intelligatur Christus primogenitus a mortuis, si eum in illa resurrectione tot praecesserunt. Quod si respondetur hoc esse dictum per anticipationem, ut monumenta illo terrae motu aperta intelligantur, cum Christus in cruce penderet, resurrexisse autem justorum corpora non tunc, sed cum ille prior resurrexisset, illud adhuc restat quod moveat, quomodo Petrus non de David, sed de Christo asseruit fuisse praedictum, carnem ejus non vidisse corruptionem, per hoc quod apud eos erat monumentum David; et sic illos non convincebat, si corpus David ibi jam non erat; quia etsi ante in recenti sua morte resurrexisset, nec caro ejus vidisset corruptionem, posset nihilominus illud monumentum manere. Durum autem videtur ut David non fuerit in illa resurrectione justorum, si eis jam aeterna donata est, cujus Christus ex semine commendatur. Periclitabitur etiam illud quod ad Hebraeos de justis antiquis dicitur: « Ne sine « nobis consummarentur; » si jam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt, quae nobis perficiendis in fine promittitur.* Sic ergo Augustinus sentire videtur quod resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit super Matth. (loc. sup. cit.), quod *sicut Lazarus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut Dominum ostenderent resurgentem.* Quamvis hoc in sermone de Assumptione sub dubio relinquat (1), rationes tamen Augustini multo efficaciores videntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ea quae praecesserunt Christi adventum fuerunt praeparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideo ea quae sunt gloriae, sive quantum ad animam (sicut perfecta Dei fruitio), sive quantum ad corpus (sicut resurrectio gloriosa), prius tempore debuerunt esse in Christo sicut in auctore gloriae; gratiam vero conveniebat prius esse in his quae ordinabantur ad Christum.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus fuerit causa suae resurrectionis. — (Psal. 40, et Joan. 2 et 3, et ad Rom. 4, fin.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit causa suae resurrectionis. Quicumque enim suscitatur ab alio, non est suae resurrectionis causa. Sed Christus suscitatus est ab alio, secundum illud Act. 2, 24: *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni*; et Rom. 8, 11. *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra,* etc. Ergo Christus non est causa suae resurrectionis.

2. Praeterea, nullus dicitur mereri qui ab alio petit aliquid, cujus ipse est causa. Sed Christus sua passione meruit resurrectionem, sicut Augustinus dicit super Joan., (tract. 104, sub fin.), quod *humilitas passionis meritum est gloriae resurrectionis*; ipse etiam petiit a Patre se resuscitari, secundum illud psal. 40, 11: *Tu autem, Domine, miserere mei, et resuscita me.* Ergo non fuit causa suae resurrectionis.

(1) Hic tamen sermo non est Augustini. Post illa autem verba: *Sub dubio relinquat,* haec in textu subjicit Nicolai: « Ubi multis dubitari permittit « an assumpta fuerit simul cum corpore B Virgo, an abierit relicto corpore, « ab aliis nonnullis autem jam resuscitatam adstrui, et beata cum Christo immortalitate vestiri; » et subjungit; « Verumtamen quid horum verius censeatur ambigimus. Melius tamen Deo totum, cui nihil impossibile est, committimus, quam ut aliquid ea de re temere definire velimus auctoritate nostra, sicut et de his quos cum Domino resurrexisse credimus (Evangelio teste), sed utrum redierint in pulverem terrae, certari non habemus; nisi quod « legimus quia *multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt ac venerunt in sanctam civitatem* (scilicet Hierusalem) *et apparuerunt multis.* « De quibus profecto nonnulli doctorum senserunt, et in suis etiam scriptis « reliquerunt, quod jam in illis perpetua sit completa resurrectio. Fatentur « enim quod veri testes non essent, nisi et vera eorum esset resurrectio. Quod « sane factum et de aliis quibusdam locis Scripturarum affirmare conantur, « quod hi jam cum Christo regnent resuscitati in aeterna societate. Quod, quia « Deo nihil impossibile est, non abnuimus factum; quamquam propter cautelam, « salva fide, pio magis desiderio id opinari oporteat, quam inconsulte definire « quod sine periculo nescitur (*quia non est necessarium ad salutem*). » Tum statim sequitur: *Rationes tamen,* etc.

3. Praeterea, sicut Damascenus probat (in 4 lib. orth. Fid., cap. ult.), resurrectio non est animae, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potest sibi animam unire, quae est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suae resurrectionis.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 10, 18: *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam et iterum sumo eam.* Sed nihil est aliud resurgere quam iterato animam sumere. Ergo videtur quod Christus propria virtute resurrexerit.

Concl. Christus secundum virtutem suae divinitatis causa fuit suae resurrectionis: secundum humanitatem vero, fuit a Deo et non propria virtute resuscitatus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 50, art. 2 et 5, per mortem non fuit separata divinitas nec ab anima Christi nec ab ejus carne. Potest igitur tam anima Christi mortui, quam ejus caro considerari dupliciter: uno modo ratione divinitatis; alio modo ratione ipsius naturae creatae. Secundum igitur unitae divinitatis virtutem et corpus resumpsit animam quam deposuerat, et anima corpus resumpsit quod dimiserat; et sic Christo propria virtute resurrexit. Et hoc est quod de Christus dicitur 2 ad Corinth. ult., 4, quod *etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei.* Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundum virtutem naturae creatae, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem est divina virtus et operatio Patris et Filii; unde haec duo sese consequuntur, quod Christus sit suscitatus divina virtute Patris et sui ipsius.

Ad secundum dicendum quod Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, inquantum homo, non autem inquantum Deus.

Ad tertium dicendum, quod corpus secundum naturam creatam non est potentius anima Christi; est tamen ea potentius secundum virtutem divinam, quae etiam rursus secundum divinitatem unitam est potentior corpore secundum naturam creatam. Et ideo secundum virtutem divinam corpus et anima mutuo se resumpserunt, non autem secundum virtutem naturae creatae.

QUAESTIO LIV.

DE QUALITATE CHRISTI RESURGENTIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de qualitate Christi resurgentis: et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus; 2.° utrum resurrexerit cum corporis integritate; 3.° utrum corpus ejus fuerit gloriosum; 4.° de cicatricibus in corpore ejus apparentibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus post resurrectionem habuerit verum corpus. (*Inf. art.* 3, *corp.*; *et opusc.* 60, *cap.* 22.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus. Verum enim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco; intravit enim ad discipulos suos januis clausis, ut dicitur Joan. 20. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

2. Praeterea, verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi forte corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum cum intuentium, ut dicitur Luc. ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

3. Praeterea, cujuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in alia effigie, ut patet Matth. ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

Sed contra est quod dicitur Luc. ult., 37, quod Christo discipulis apparente, *conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre*, ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum: ad quod removendum ipse postea subdit: *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

Concl. Cum vera fuerit Christi resurrectio, corpus Christi post resurrectionem fuit verum corpus, ejusdem naturae, cujus fuerat prius.

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit (in lib. orth. Fid., cap. ult., a princ.), *illud resurgere dicitur quod cecidit.* Corpus autem Christi per mortem cecidit, in quantum scilicet fuit ab eo anima separata, quae erat ejus formalis perfectio. Unde oportuit ad hoc quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur. Et quia veritas naturae corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit, et ejusdem naturae cujus fuerat prius. Si autem ejus corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi post resurrectionem non ex miraculo, sed ex conditione gloriae, sicut quidam dicunt, clausis januis ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrum hoc habere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi indita, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur (in Supplem. quaest. 83, art. 4.), ubi agetur de resurrectione communi. Nunc autem quantum ad propositum sufficit, dicendum est quod non ex natura corporis, sed potius virtute divinitatis unitae, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, januis clausis introivit. Unde Augustinus dicit in quodam sermone paschali (colligitur ex serm. 159, de temp.) quod quidam sic disputant: *Si corpus erat, si hoc surrexit de sepulcro quod pependit in ligno, quomodo per ostia clausa intrare potuit?* Et respondet: *Si comprehendis modum, non est miraculum; ubi deficit ratio, ibi est fidei aedificatio.* Et super Joan. (tract. 121, a med.) dicit: *Moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Et idem dicit Gregorius in quadam homil. de octava Paschae (26 in Evang., circa princ.).

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est quaest. praec., art. 3, Christus resurrexit ad immortalem gloriae vitam. Haec est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, idest, subjectum spiritui, ut Apostolus dicit 1 ad Cor. 15. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subjectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spi-

ritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum in 2 de Anima, text. 73 et 74. Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult, et quando non vult non videri. Hoc tamen habuit Christus non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur; sicut praestitum fuit B. Bartholomaeo miraculose, ut si vellet videretur, non autem videretur si non vellet (1). Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur, aut resolveretur in aliqua invisibilia; sed quia sua voluntate desiit ab eis videri, vel eo praesente, vel etiam eo abscedente velociter per dotem agilitatis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Severianus dicit in sermone paschali (id habet Pet. Chrysol. in serm. 82, ad fin.), *nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse.* Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum; quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi per Spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis, unde idem ibidem subdit: *Sed mutatur effigies dum efficitur ex mortali immortalis; ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse.* Nec tamen illis discipulis in specie gloriosa apparuit; sed sicut in potestate ejus erat ut corpus suum videretur vel non videretur, ita in potestate ejus erat ut ex ejus aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens. Modica tamen differentia sufficit ad hoc quod aliquis videatur in aliena effigie apparere.

ARTICULUS II.

Utrum Christi corpus resurrexerit integrum.
(Locis sup. induct.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit integrum. Sunt enim de integritate humani corporis caro et sanguis; quae Christus non videtur habuisse: dicitur enim 1 ad Corinth. 15, 50: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Christus autem resurrexit in gloria regni Dei. Videtur ergo quod non habuerit carnem et sanguinem.

2. Praeterea, sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit et alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus animalium. Sic ergo sequeretur quod corpus Christi fuerit corruptibile, quod est inconveniens. Non igitur Christus habuit carnem et sanguinem.

3. Praeterea, corpus Christi quod resurrexit, in caelum ascendit. Sed aliquid de sanguine ejus in quibusdam Ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo resurrexit corpus Christi cum integritate omnium suarum partium.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. ult., 39, post resurrectionem discipulis loquens: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Concl. Cum Christi resurrectio perfecta fuerit, corpus Christi in resurrectione omni ex parte gloriosum fuit, et integrum.

(1) Sic in antiquo Praedicatorum rituali, quod anno 1234, quo tempore vivebat S. Thomas, editum in conventu Parisiensi S. Jacobi asservatur. (Haec ad marginem Nicolai.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., corpus Christi in resurrectione fuit ejusdem naturae, sed alterius gloriae. Unde quicquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quod ad naturam corporis humani pertinent carnes, et ossa, et sanguis, et alia hujusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt, et etiam integraliter absque omni diminutione: alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quicquid per mortem ceciderat. Unde et Dominus fidelibus suis promittit, dicens Matth. 10, 30: *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt;* et Luc. 21, 18, dicitur: *Capillus de capite vestro non peribit.* Dicere autem quod corpus Christi carnem, et ossa non habuerit, et alias hujusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem Eutychii, Constantinopolitanae urbis episcopi, qui dicebat (ut habet Greg., 14 Moral., cap. 29), quod *corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, et ventis aereque subtilius; et quod Dominus post confirmata corda discipulorum palpantium, omne illud quod in eo palpari potuit, in subtilitatem aliquam redegit.* Quod ibidem improbat Gregorius (et hom. 26 in Evang., a princ.), quia corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundum illud Rom. 6, 9: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Unde et ille quae dixerat in morte retractavit. Si enim inconveniens est ut Christus alterius naturae corpus in sua conceptione acceperit, puta caeleste, sicut Valentinus asseruit, multo magis inconveniens est quod in resurrectione alterius naturae corpus resumpserit, quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione assumpserat ad vitam mortalem.

Ad primum ergo dicendum, quod caro et sanguis ibi non accipitur pro natura carnis et sanguinis, sed vel pro culpa carnis et sanguinis, sicut Gregorius dicit (in 14 Moral., loc. sup. cit.), vel pro corruptione carnis et sanguinis: quia, ut Augustinus dicit ad Consentium de Resurrectione carnis (epist. 205, al. 146, a med.), *non ibi erit corruptio et mortalitas carnis et sanguinis.* Caro igitur secundum substantiam possidet regnum Dei, secundum quod dictum est Luc. ult.: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; caro autem, cum secundum corruptionem intelligitur non possidebit; unde continuo additum est in verbis Apostoli: *Neque corruptio incorruptelam.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in eodem lib. (loc. cit., parum a princ.), *fortassis, accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior perscrutator, et dicet: Si sanguis in corpore Christi resurgentis fuit, cur non et pituita,* idest, phlegma, *cur non et fel flavum,* idest, cholera, *et fel nigrum,* idest, melancholia, *quibus quatuor humoribus naturam carnis temperari, etiam medicinae disciplina testatur? Sed quodlibet quisquis addat, corruptionem addere caveat, ne suae fidei sanitatem castitatemque corrumpat; valet enim divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates ut absit labes,* scilicet corruptionis, *adsit effigies, adsit motio, absit fatigatio, adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas.*

Ad tertium dicendum, quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanae

naturae pertineat, in corpore Christi resurrexit; et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanae naturae pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa.

ARTICULUS III.

Utrum Christi corpus resurrexerit gloriosum. — (*Inf., quaest.* 55, *art.* 6, *ad* 4; *et quol.* 5, *quaest.* 2, *art.* 1; *et opusc.* 3, *cap.* 245.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit gloriosum. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundum illud Matth. 13, 43: *Fulgebunt justi, sicut sol, in regno Patris eorum.* Sed corpora fulgentia videntur secundum rationem lucis, non autem secundum rationem coloris. Cum ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut et prius videbatur, videtur quod non fuerit gloriosum.

2. Praeterea, corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile; fuit enim palpabile, sicut et ipse dicit Luc. ult., 39: *Palpate, et videte.* Dicit autem Gregorius in quadam hom. (26 in Evang., parum a princ.), quod *corrumpi necesse est quod palpatur; et palpari non potest quod non corrumpitur.* Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

3. Praeterea, corpus gloriosum non est animale sed spirituale, ut patet 1 ad Cor. 15. Sed corpus Christi videtur fuisse animale post resurrectionem; quia cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult., et Joan. ult. Ergo videtur quod corpus Christi fuerit gloriosum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 3, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.*

Concl. Cum Christus per humilitatem passionis, resurrectionem meruerit, ipsiusque resurrectio, nostrae resurrectionis causa, et exemplar fuerit, corpus Christi gloriosum resurgere debuit.

Respondeo dicendum, quod corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione: primo quidem quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostrae resurrectionis, ut habetur 1 ad Cor. 45, 53. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut ibidem dicitur: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Unde cum causa sit potior causato, et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat Joan. 12, 27: *Nunc anima mea turbata est,* quod pertinet ad passionem; et postea subdit: *Pater clarifica nomen tuum*; in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio, quia, sicut supra habitum est, quaest. 34, art. 4, anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, sicut supra dictum est, quaest. 14, art. 1, ad 2, ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum (118, al. 56, ante med.), fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundum colorem humano corpori naturalem; sicut vitrum diversimode coloratum recipit splendorem ex illustratione solis, secundum modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus ejus videatur vel non videatur, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., ad 2, ita in potestate ejus est quod claritas ejus videatur vel non videatur; unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus suis discipulis post resurrectionem suam apparuit.

Ad secundum dicendum, quod corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solum ratione resistentiae, sed ratione suae spissitudinis. Ad rarum autem et spissum sequuntur grave et leve, calidum et frigidum, et alia hujusmodi contraria, quae sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde corpus quod est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem sit aliquod corpus resistens tactui, quod non sit dispositum secundum praedictas qualitates, quae sunt propria objecta tactus humani, sicut est corpus caeleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi post resurrectionem vere fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundum quod requirit natura corporis humani; et ideo naturaliter erat palpabile, et si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam caelestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquiretur (vide Supplem., quaest. 82, art. 1), sed gloriam redundantem ab anima beata: quia ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum, ubi sup., *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest, incorruptionis vigor.* Et ideo, sicut Gregorius dicit ibid., *ostenditur corpus Christi post resurrectionem fuisse ejusdem naturae, sed alterius gloriae.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (13 de Civ. Dei, cap. 22, in fin.), *Salvator noster post resurrectionem jam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum et potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentia, sed ea qua hoc poterat potestate.* Ut enim Beda dicit super Lucam, cap. 97, *aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter solis radius calens; illa indigentia, iste potentia.* Manducavit ergo post resurrectionem, non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgentis adstrueret. Et propter hoc non sequitur quod fuerit ejus corpus animale, quod est indigens cibo.

ARTICULUS IV.

Utrum corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere. — (*4, dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 4, *qu.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 236; *et opusc.* 20, *cap.* 22.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non debuerit cum cicatricibus resurgere. Dicitur enim 1 ad Corinth. 15, 52, quod

mortui resurgent incorrupti. Sed et cicatrices et vulnera ad quamdam corruptionem pertinent et defectum. Non ergo fuit conveniens ut Christus, qui est resurrectionis auctor, cum cicatricibus resurgeret.

2. Praeterea, corpus Christi integrum resurrexit, sicut dictum est art. 1 hujus quaest. Sed aperturae vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conveniens quod in corpore Christi aperturae vulnerum remanerent; etsi remanerent ibi quaedam vulnerum insignia, quae sufficiebant ad aspectum, ad quem Thomas credidit, cui dictum est: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*, Joan. 20, 29.

3. Praeterea, Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid. (cap. 19, ad fin.), quod *post resurrectionem de Christo dicuntur quaedam vere, quae non habuit secundum naturam, sed secundum dispensationem, ad certificandum quod ipsum quod passum est corpus resurrexit, ut cicatrices.* Cessante autem causa, cessat effectus. Ergo videtur quod certificatis discipulis de sua resurrectione, cicatrices ulterius non habuerit. Sed non conveniebat immutabilitati gloriae quod aliquid assumeret quod perpetuo in eo non remaneret. Ergo videtur quod non debuerit corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Thomae, Joan. 20, 27: *Infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum, et noli esse incredulus, sed fidelis.*

Concl. Decuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere, ut victoriae suae triumphum circumferret, et dubios in fide firmaret.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere: primo quidem propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda super Lucam, cap. 93, secundum ejus ordinem, quod *non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriae suae circumferat triumphum.* Unde et Augustinus dicit in 22 de Civ. Dei (cap. 20, in princ.), quod *fortassis in illo regno in corporibus martyrum videbimus vulnerum cicatrices, quas pro Christi nomine pertulerunt; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Secundo, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suae resurrectionis. Tertio, ut Patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto, ut sua morte redemptis, quam misericorditer sint adjuti, propositis ejusdem mortis indiciis, insinuet. Postremo, ut in judicio, quam juste damnentur, ibidem denuntiet. Unde, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Symbolo (cap. 8, ante med.), *sciebat Christus, quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit Thomae non credenti, nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat: Ecce hominem quem crucifixistis; videtis vulnera quae infixistis; agnoscitis latus quod pupugistis, quoniam per vos, et propter vos, vos apertum est, nec tamen intrare voluistis.*

Ad primum ergo dicendum, quod cicatrices illae quae in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem vel defectum, sed ad majorem cumulum gloriae, inquantum sunt quaedam virtutis insignia; et in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis illa apertura vulnerum sit cum quadam solutione continuitatis, totum tamen hoc recompensatur per majorem decorem gloriae, ut corpus non sit minus integrum, sed magis perfectum. Thomas autem non solum vidit, sed etiam vulnera tetigit: quia, ut dicit Leo Papa (vel Augustinus, serm. 56, in appendice de Diversis, ante med.), *suffecit ei ad fidem propriam vidisse quod viderat, sed nobis operatus est, ut tangeret quem videbat.*

Ad tertium dicendum, quod Christus in suo corpore voluit cicatrices vulnerum remanere, non solum ad certificandum discipulorum fidem, sed etiam propter alias rationes. Ex quibus apparet quod semper in ejus corpore cicatrices illae remanebunt; quia, ut Augustinus dicit ad Consentium, de Resurrectione carnis (epist. 205, al. 146, paulo a princ.), *Domini corpus in caelo esse credo, ut erat quando ascendit in caelum.* Et Gregorius, 14 Moral. (cap. 29, ante med.), dicit, quod *si quid in corpore Christi post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam, post resurrectionem Dominus rediit in mortem; quod quis dicere nisi stultus praesumat, qui veram carnis resurrectionem denegat?* Unde patet quod cicatrices quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, nunquam postmodum ab illius corpore sunt remotae.

QUAESTIO LV.

DE MANIFESTATIONE RESURRECTIONIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum Christi resurrectio omnibus manifestari debuerit, an solum quibusdam specialibus personis; 2.° utrum fuisset conveniens quod eis videntibus resurgeret, 3.° utrum post resurrectionem debuerit eum suis discipulis conversari; 4.° utrum fuerit conveniens quod suis discipulis in aliena effigie appareret; 5.° utrum resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit; 6.° de sufficientia illorum argumentorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. — (*Sup., quaest.* 36, *art.* 2, *corp.*; *et op.* 2, *cap.* 236; *et* 1 *Cor.* 15.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. Sicut enim publico peccato debetur poena publica, secundum illud 1 Tim. 5, 20: *Peccantes coram omnibus argue*, ita merito publico debetur praemium publicum. Sed *claritas resurrectionis est praemium humilitatis passionis*, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 104, circa fin.). Cum ergo passio Christi fuerit omnibus manifesta, eo publice patiente, videtur quod gloria resurrectionis ipsius omnibus manifestari debuerit.

2. Praeterea, sicut passio Christi ordinatur ad nostram salutem, ita et ejus resurrectio, secundum illud Rom. 4, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram.* Sed illud quod ad communem utilitatem pertinet, omnibus debet manifestari. Ergo resurrectio Christi omnibus debuit manifestari, et non specialiter quibusdam.

3. Praeterea, illi quibus manifestata est resurrectio Christi, fuerunt resurrectionis testes: unde

dicitur Act. 5, 15: *Quem Deus suscitavit a mortuis, cujus nos testes sumus.* Hoc autem testimonium ferebant publice praedicando: quod quidem non convenit mulieribus, secundum illud 1 ad Cor. 14, 34: *Mulieres in ecclesiis taceant;* et 1 ad Timoth. 2, 12: *Docere mulieri non permitto.* Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus, quam omnibus communiter.

Sed contra est quod dicitur Act. 10, 40: *Quem Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo.*

Concl. Cum ea quae communem hominum cognitionem excedunt mediantibus superioribus ad inferiores perveniant, gloriosa Christi resurrectio non omni populo manifestari debuit, sed quibusdam testibus a Deo praeordinatis per quos manifestata ab aliis crederetur.

Respondeo dicendum, quod eorum quae cognoscuntur quaedam cognoscuntur communi lege naturae, quaedam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiae, sicut ea quae divinitus revelantur: quorum quidem, ut Dionysius dicit in lib. caelest. Hier. (cap. 4, a med.), *haec est lex divinitus instituta, ut a Deo immediate superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores,* sicut patet in ordinatione caelestium spirituum. Ea vero quae pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundum illud Isa. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Et ideo hujusmodi ab homine non cognoscuntur, nisi divinitus revelata, sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 2, 10: *Nobis revelavit Deus per spiritum suum.* Quia igitur Christus resurrexit gloriosa resurrectione, ideo ejus resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quae communi lege nota est omnibus: et ideo passio Christi omni populo immediate manifestari potuit. Resurrectio autem Christi facta est *per gloriam Patris,* ut Apostolus dicit Rom. 6. Et ideo immediate manifestata est, non omnibus sed quibusdam. Quod autem publice peccantibus poena publica imponitur, intelligendum est de poena praesentis vitae; et similiter publica merita publice praemiari oportet, ut alii provocentur. Sed poenae et praemia futurae vitae non publice omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc praeordinati sunt a Deo.

Ad secundum dicendum, quod resurrectio Christi, sicut est ad communem omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit: non quidem sic quod immediate omnibus manifestaretur, sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

Ad tertium dicendum, quod mulieri non permittitur publice docere in Ecclesia; permittitur autem ei privatim aliquos domestica admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit sup. Luc. (sup. illud cap. 24: *Mulieres ex nostris*), *Ad eos femina mittitur qui domestici sunt;* non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quae primo nuntium mortis ad hominem detulit, primo etiam vitam resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit, lib. 12 in Joan., sup. illud cap. 20: *Vade ad fratres,* etc.: *Femina, quae quondam mortis fuit ministra, veneranda resurrectionis mysterium prima percipit et nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus et ignominiae absolutionem, et maledictionis repudium.* Similiter etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patietur femineus sexus: sed si majori charitate fervebunt, majori etiam gloria ex visione divina potientur; eo quod mulieres, quae Dominum arctius amaverunt, intantum ut ab ejus sepulcro discipulis etiam recedentibus non recederent, primo viderunt Dominum in gloria resurgentem.

ARTICULUS II.

Utrum fuisset conveniens quod discipuli viderent Christum resurgere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conveniens fuisset quod discipuli viderent Christum resurgere. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundum illud Act. 4, 33: *Virtute magna reddebant Apostoli testimonium resurrectionis Jesu Christi Domini nostri.* Sed certissimum est testimonium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

2. Praeterea, ad certitudinem fidei habendam discipuli ascensionem Christi viderunt, secundum illud Act. 1, 9: *Videntibus illis elevatus est.* Sed similiter oportet de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quod discipulis videntibus debuerit Christus resurgere.

3. Praeterea, resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futurae resurrectionis Christi. Sed discipulis videntibus Dominus Lazarum suscitavit. Ergo videtur quod etiam Christus resurgere debuerit discipulis videntibus.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., 9: *Resurgens Dominus mane prima sabbati, apparuit primo Mariae Magdalenae.* Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere; sed cum eum quaereret in sepulcro, audivit ab angelo: *Surrexit, non est hic.* Ergo nullus vidit eum resurgere.

Concl. Cum Christus resurgens, ad vitam communiter hominibus notam minime redierit, non debuit ejus resurrectio immediate ab hominibus videri, sed eis ab angelis nuntiari.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Apostolus Rom. 13, 1, *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Est autem hic ordo divinitus institutus ut ea quae supra homines sunt, hominibus per angelos revelentur, ut patet per Dionysium (cap. 4 cael. Hier., a med.). Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter hominibus notam, sed ad vitam quamdam immortalem, et Deo conformem, secundum illud Roman. 6, 10: *Quod enim vivit, vivit Deo.* Et ideo ipsa Christi resurrectio non debuit immediate ab hominibus videri, sed eis ab angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit super Matth. (can. ult., in fin.), quod *ideo angelus prior resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternae voluntatis resurrectio nuntiaretur.*

Ad primum ergo dicendum, quod apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu; quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum scierant. Sed sicut ad visionem beatam perventur per au-

ditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quae prius ab angelis audierunt.

Ad secundum dicendum, quod ascensio Christi quantum ad terminum *a quo* non transcendebat hominum communem notitiam, sed solum quantum ad terminum *ad quem*. Et ideo discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantum ad terminum *a quo*, idest, secundum quod elevabatur a terra; non autem viderunt ipsam quantum ad terminum *ad quem;* quia non viderunt quomodo reciperetur in caelo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam et quantum ad terminum *a quo*, secundum quod anima rediit ab inferis, et corpus de sepulcro clauso exivit, et quantum ad terminum *ad quem*, secundum quod est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quod ab homine videretur.

Ad tertium dicendum, quod Lazarus resuscitatus est, ut rediret ad vitam qualem prius habuerat, quae communem notitiam hominum non transcendit. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari. — (3, *dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 3, *corp.*, *et dist.* 22, *qu.* 3, *art.* 2, *qu.* 3, *corp.*; *et Joan.* 20, *lect.* 6, *princ.*, *et cap.* 21, *princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari. Ad hoc enim discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, et consolationem perturbatis afferret, secundum illud Joan. 20, 20: *Gavisi sunt discipuli viso Domino.* Sed magis fuissent certificati et consolati, si eis continue suam praesentiam exhibuisset. Ergo videtur quod continue cum eis debuerit conversari.

2. Praeterea, Christus resurgens a mortuis non statim ascendit in caelum, sed post dies quadraginta, ut habetur Act. 1. Illo autem tempore intermedio in nullo alio loco potuit convenientius esse quam ubi discipuli ejus erant pariter congregati. Ergo videtur quod continue cum eis conversari debuerit.

3. Praeterea, ipso die resurrectionis dominicae quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit lib. 3 de Consensu Evangelistarum (cap. ult., a med.): primo quidem mulieribus ad monumentum; secundo, eisdem regredientibus a monumento in itinere; tertio, Petro; quarto, duobus discipulis euntibus in castellum; quinto, pluribus in Jerusalem, ubi non erat Thomas. Ergo etiam videtur quod et aliis diebus ante suam ascensionem ad minus pluries debuerit apparere.

4. Praeterea, Dominus ante passionem eis dixerat, Matth. 26, 32: *Postquam resurrexero, praecedam vos in Galilaeam*; quod etiam angelus et ipsemet Dominus post resurrectionem mulieribus dixit; et tamen antea in Jerusalem ab eis visus est, et ipso die resurrectionis, ut dictum est in arg. praec., et etiam die octavo, ut legitur Joan. 20. Non ergo videtur quod convenienti modo post resurrectionem cum discipulis fuerit conversatus.

Sed contra est quod Joan. 26, 29, dicitur quod *post dies octo Christus discipulis apparuit.* Non ergo continue conversabatur cum eis.

Concl. Non debuit Christus postquam surrexit a mortuis, diu cum discipulis suis conversari, ne ad vitam rediisse mortalem putaretur: sed aliquanto tempore, ut se vere resurrexisse ostenderet.

Respondeo dicendum, quod circa resurrectionem Christi duo erant discipulis declaranda; scilicet ipsa veritas resurrectionis, et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam sufficit quod pluries eis apparuit, et cum eis familiariter est locutus, et comedit et bibit, et se eis palpandum praebuit. Ad gloriam autem resurgentis manifestandam noluit continue conversari cum eis sicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem prius habuerat. Unde Luc. ult., 44, dicitur eis: *Haec sunt verba quae locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum.* Tunc quidem erat cum eis praesentia corporali; sed ante cum eis fuerat non solum corporali praesentia, sed etiam per similitudinem mortalitatis. Unde Beda praedicta verba exponens, capite 97 in Lucam dicit: « *Cum adhuc essem vobiscum,* » *idest, cum adhuc essem in carne mortali, in qua estis et vos. Tunc quidem in eadem carne resuscitatus erat, sed cum illis in eadem mortalitate non erat.*

Ad primum ergo dicendum, quod frequens Christi apparitio sufficiebat ad certificandum discipulos de veritate resurrectionis. Conversatio autem continua eos potuisset ducere in errorem, ut ad similem vitam eum resurrexisse crederent, quam prius habuerat. Consolationem autem de continua sui praesentia eis in alia vita repromisit, secundum illud Joan. 16, 22: *Iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.*

Ad secundum dicendum, quod Christus non ideo non continue conversabatur cum discipulis, quia reputaret se alibi convenientius esse; sed quia discipulis instruendis convenientius judicabat, si non continue conversaretur cum eis, ratione praedicta in corp. Incognitum autem est quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cum hoc Scriptura non tradat, et in omni loco sit dominatio ejus.

Ad tertium dicendum, quod ideo prima die frequentius apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut a principio fidem resurrectionis reciperent; postquam autem jam eam receperant, non oportebat eos jam certificatos tam frequentibus apparitionibus instrui. Unde in Evangelio non legitur quod post primum diem eis apparuerit, nisi quinquies. Ut enim Augustinus dicit in lib. 3 de Consensu Evang. (cap. ult., a med.), post primas quinque apparitiones sexto eis apparuit, ubi vidit eum Thomas: septimo, ad mare Tiberiadis in captione piscium; octavo, in monte Galileae, secundum Matthaeum; nono, quod dicit Marcus, *novissime recumbentibus*, quia jam non erant in terra, cum illo convivaturi; decimo, in ipso die ascensionis, non jam in terra, sed elevatus in nube, cum in caelum ascenderet. Sed non omnia scripta sunt, sicut Joannes fatetur. Crebra enim erat ejus cum eis conversatio priusquam ascendisset in caelum; et hoc ad consolationem ipsorum. Unde et 1 Cor. 15, 6, dicitur quod *visus est plus quam quingentis fratribus simul; deinde visus est Jacobo:* de quibus apparitionibus in Evangelio non habetur mentio.

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus exponens illud quod dicitur Matth. 26: *Postquam*

resurrexero, praecedam vos in Galilaeam (hom. 83 in Matth., ante med.): *Non*, inquit, *in longinquam quamdam regionem ut eis appareat, vadit, sed in ipsa gente, et in ipsis fere regionibus in quibus eum eo plurimum fuerant conversati; ut et hinc crederent, quoniam qui crucifixus est, ipse est et qui resurrexit.* Propter hoc etiam in Galilaeam se ire dicit, ut a timore Judaeorum liberarentur. Sic ergo, ut Ambrosius dicit super Luc. (in fin. comment.): *Dominus mandaverat discipulis ut in Galilaea eum viderent; sed illis ob metum intra conclave residentibus, ipse primum se obtulit* (nec hoc est promissi transgressio, sed potius festinata ex benignitate impletio); *postea vero, confirmatis animis, illi Galilaeam petierunt.*

Vel nihil obstat si dicamus pauciores intra conclave, et complures in monte fuisse. Ut enim Eusebius dicit (habetur in Cat. S. Th. sup. illud Lucae ult.: *Stetit in medio, etc.*), *duo Evangelistae, scilicet Lucas et Joannes, solis undecim hunc scribunt apparuisse in Jerusalem; caeteri vero duo in Galilaeam properare non solis undecim, sed universis discipulis et fratribus dixerunt angelum et Salvatorem jussisse; de quibus et Paulus meminit dicens: Deinde apparuit plusquam quingentis fratribus simul.*

Est autem verior solutio, quod prius in Jerusalem latitantibus semel aut bis visus est, ad eorum consolationem; in Galilaea vero non clam, aut semel, aut bis, sed cum multa potestate ostensionem sui fecit, praebens se eis viventem post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in Actib., cap. 1. Vel, sicut dicit Augustinus in lib. 3 de Consensu Evang. (cap. ult., ad fin.), *quod ab angelo et Domino dictum est, quod praecederet eos in Galilaeam, prophetice accipiendum est. In Galilaea enim secundum transmigrationis significationem intelligendum occurrit quod Christi gratia de populo Israel transmigratura erat ad gentes; quibus apostoli praedicantes non crederent, nisi eis ipse Dominus viam in cordibus hominum praepararet; et hoc intelligitur: « Praecedet vos in Galilaeam. » Secundum illud autem quod Galilaea interpretatur revelatio, non jam in forma servi intelligendum est, sed in illa in qua aequalis est Patri, quam promisit dilectoribus suis; et illuc praecessit, unde ad nos veniens non recessit, et quo nos praecedens non deseruit.*

ARTICULUS IV.

Utrum Christus debuerit discipulis in alia effigie apparere. — (1, *dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 1, *ad* 3; *et op.* 60, *cap.* 22, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere. Non enim potest apparere secundum veritatem, nisi quod est. Sed in Christo non fuit nisi una effigies. Si ergo Christus in alia effigie apparuit, non fuit apparitio vera, sed ficta: quod est inconveniens; quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quaest. qu. 13, *si fallit Christus, veritas non est; est autem veritas Christus.* Ergo videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere.

2. Praeterea, nihil potest in alia effigie apparere quam habeat, nisi oculi intuentium aliquibus praestigiis detineantur. Hujusmodi autem praestigia, cum fiant magicis artibus, non conveniunt Christo, secundum illud 2 ad Corinth. 6, 15: *Quae conventio Christi ad Belial?* Ergo videtur quod non debuerit in alia effigie apparere.

3. Praeterea, sicut per sacram Scripturam nostra fides certificatur, ita discipuli certificati sunt de fide resurrectionis per Christi apparitiones. Sed, sicut Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum (implic. epist. 8, cap. 3, parum a princ., et epist. 9, cap. 3), *si vel unum mendacium in sacra Scriptura recipiatur, infirmabitur tota sacrae Scripturae auctoritas.* Ergo si vel in una apparitione Christus discipulis apparuit aliter quam esset, infirmabitur quidquid discipuli post resurrectionem viderunt in Christo, quod est inconveniens. Non ergo debuit in alia effigie apparere.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., 12: *Post haec duobus ex eis ambulantibus ostensus est in alia effigie euntibus in villam.*

Concl. Debuit Christus ad credendum dispositis in propria post resurrectionem apparere effigie; caeteris autem minus dispositis effigiem mutare pro varia illorum dispositione.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. qu., resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus diversimode, secundum quod diversimode sunt affecti. Nam illi qui habent mentem bene dispositam, secundum veritatem divina percipiunt; illi autem qui non habent mentem bene dispositam, divina percipiunt cum quadam confusione dubietatis vel erroris: *animalis enim homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 14. Et ideo Christus quibusdam ad credendum dispositis post resurrectionem apparuit in sua effigie, illis autem in alia effigie apparuit, qui jam videbantur circa fidem tepescere; unde dicebant, Lucae ult., 21: *Nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel.* Unde Gregorius dicit (in homil. 23 in Evang., ante med.), quod *talem se exhibuit eis in corpore, qualis apud illos erat in mente: quia enim adhuc in eorum cordibus peregrinus erat a fide, ire se longius finxit,* scilicet ac si esset peregrinus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (in lib. 2 de Quaestionib. evang. quaest. ult. in princ.), *non omne quod fingimus mendacium est; sed quando illud fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis, alioquin omnia quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino figurate dicta sunt, mendacia deputabuntur, quia secundum usitatum intellectum non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam.* Et ita factum est hic, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. 3 de Consensu Evang. (cap. 25, inter princ. et med.), *Dominus poterat transformare carnem suam, ut alia revera esset effigies ab illa quam solebant intueri; quandoquidem et ante passionem suam transformatus est in monte, ut facies ejus claresceret, sicut sol. Sed non ita nunc factum est. Non autem incongruenter accipimus, hoc impedimentum in oculis eorum a Satana factum*

fuisse, ne agnosceretur Jesus. Unde Luc. ult., 16, dicitur quod *oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa sequeretur, si ab alienae effigiei aspectu non fuissent reducti ad vere videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus dicit ibid., *a Christo facta est promissio,* ut scilicet praedicto modo oculi eorum tenerentur, *usque ad fractionem panis; ut unitate corporis ejus participata, removeri intelligatur impedimentum inimici, ut Christus possit agnosci.* Unde ibidem subditur quod *aperti sunt oculi eorum, et cognoverunt eum; non quod ante clausis oculis ambularent: sed inerat aliquid quo non sinerentur agnoscere quod videbant;* quod scilicet caligo et aliquis humor efficere solet.

ARTICULUS V.

Utrum Christus veritatem resurrectionis debuerit argumentis declarare. — (3, *dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 3 *et* 4, *et opusc.* 2, *cap.* 238; *et opusc. cap.* 22.)

Ad quintum sic proceditur. 1, Videtur quod Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare. Dicit enim Ambrosius (lib. 1 de Fide, cap. 5, ad fin.): *Tolle argumenta ubi fides quaeritur.* Sed circa resurrectionem Christi quaeritur fides. Non ergo habent ibi locum argumenta.

2. Praeterea, Gregorius dicit (homil. 26 in Evang., in princ.): *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum.* Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

3. Praeterea, Christus in mundum venit, ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundum illud Joan. 10, 10: *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant.* Sed per hujusmodi ostensiones argumentorum videtur humanae beatitudini impedimentum praestari; dicitur enim Joan. 20, 29; *Beati qui non viderunt et crediderunt.* Ergo videtur qnod Christus non debuerit per aliqua argumenta resurrectionem suam manifestare.

Sed contra est quod dicitur Act. 1, 3, quod apparuit discipulis Christus *per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei.*

Concl. Christus non probavit resurrectionem suam per evidentia discipulis argumenta, sed sacrae Scripturae testimonio contentus fuit: probavit autem secundum quaedam evidentia signa, se vere a mortuis resurrexisse.

Respondeo dicendum, quod argumentum dicitur dupliciter. Quandoque dicitur argumentum quaecumque ratio rei dubiae faciens fidem; quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicujus veritatis manifestationem: sicut etiam Aristoteles in libris suis aliquando utitur nomine argumenti, ut lib. de Rethorica ad Alex., cap. 14 et 15. Primo igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta, quia talis probatio argumentativa processisset ex aliquibus principiis, quae si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquid fieri notum; si autem essent eis nota, non transcenderent rationem humanam, et ita non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quae rationem humanam excedit; oportet enim principia ex eodem genere assumi, ut dicitur in 1 Poster., text. 20. Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacrae Scripturae, quae est fidei fundamentum, cum dixit: *Oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege, et psalmis, et prophetis de me,* ut habetur Luc. ult., 44. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse, inquantum per quaedam evidentia signa se vere resurrexisse ostendit. Unde in Graeco, ubi nos habemus; *In multis argumentis,* loco argumenti ponitur, τεκμήριον (1), quod est signum evidens ad probandum. Quae quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo: primo quidem quia non erant corda eorum disposita ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis Luc. ult., 25: *O stulti et tardi corde ad credendum!* et Marc. ult. 14, *Exprobravit illis incredulitatem eorum et duritiam cordis.* Secundo ut per hujusmodi signa eis ostensa efficacius eorum testimonium redderetur, secundum illud 1 Joan. 1:*Quod vidimus, et audivimus, et manus nostrae conrtectaverunt...., hoc testamur.*

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundum rationem humanam procedentibus; quae invalida sunt ad ea quae sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit, quae facit videri per scientiam id quod credendum proponitur; et talis est ratio demonstrativa. Hujusmodi autem rationem Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est in solut. praec., meritum beatitudinis, quod causat fides, non totaliter excluditur, nisi homo nollet credere nisi ea quae videt. Sed quod aliquis ea quae non videt credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat, nec meritum ejus; sicut et Thomas cui dictum est, Joan. 20, 29: *Quia vidisti me, credidisti,* aliud vidit, et aliud credidit; vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit hujusmodi auxilia ad credendum. Unde ad argumentum defectus fidei in quibusdam Dominus dicit Joan. 4, 48: *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Et secundum hoc potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo, etiam signis non visis, sint beati per comparationem ad illos qui non credunt nisi talia videant.

ARTICULUS VI.

Utrum argumenta quae Christus induxit, sufficienter manifestaverint resurrectionem ejus. — (*Locis sup. art.* 5, *adductis.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod argumenta quae Christus induxit, non sufficienter manifestaverint veritatem resurrectionis ejus. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem quod etiam angeli hominibus apparentes, vel non ostenderint, vel ostendere non potuerint: nam angeli frequenter in humana effigie se hominibus ostenderunt, et cum eis loquebantur, et conversabantur, et comedebant, ac si essent homines veri,

(1) τεκμήριον, idest conjectura, sed firmior, evidentior, certior, non quae dubiam dumtaxat fidem facit. *Probabile inventum ad faciendam fidem,* diceret Tullius, in Partitionib. Orat. n. 6.

sicut patet Gen. 18 de angelis quos Abraham suscepit hospitio; et in lib. Tobiae de angelo qui eum duxit et reduxit. Et tamen angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quae Christus discipulis exhibuit fuerunt sufficientia ad resurrectionem ejus manifestandam.

2. Praeterea, Christus resurrexit resurrectione gloriosa, idest, habens simul humanam naturam cum gloria. Sed quaedam Christus ostendit discipulis quae videntur esse contraria naturae humanae: sicut quod ab oculis eorum evanuit, et quod ad eos januis clausis intravit; quaedam autem videntur esse contraria gloriae, puta quod manducavit et bibit, et quod habuit vulnerum cicatrices. Ergo videtur quod illa argumenta non fuerint sufficientia neque convenientia ad fidem resurrectionis ostendendam.

3. Praeterea, corpus Christi non erat tale post resurrectionem, ut tangi deberet ab homine mortali; unde et ipse dixit Magdalenae, Joan. 20, 17: *Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum*: non ergo fuit conveniens quod ad manifestandam veritatem resurrectionis suae seipsum discipulis palpandum exhiberet.

4. Praeterea, inter dotes glorificati corporis praecipua videtur esse claritas; quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quod insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

5. Praeterea, angeli in testes resurrectionis inducti ex ista dissonantia Evangelistarum insufficientes videntur. Nam apud Matthaeum angelus super lapidem revolutum, apud Marcum vero intus angelus describitur visus a mulieribus ingressis monumentum; et rursus ab istis unus, a Joanne, cap. 20, duo sedentes; a Luca vero, cap. 24, duo stantes describuntur. Inconvenientia ergo videntur testimonia resurrectionis.

Sed contra est quod Christus, qui est Dei sapientia, suaviter et convenienter disponit omnia, ut dicitur Sap. 8.

Concl. Christus resurrectionem suam testimoniis signisque in suo genere sufficientibus ostendit.

Respondeo dicendum, quod Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit; scilicet testimonio et argumento, sive signo; et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis, quorum neutrum potest refelli: quorum primum est testimonium angelorum, qui mulieribus resurrectionem annuntiaverunt, ut patet per omnes evangelistas; aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suae resurrectionis, ut dicitur Luc. ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem, et gloriosam.

Quod autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis; circa quod tria ostendit: primo quidem quod esset corpus verum et solidum, non corpus phantasticum vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quod corpus suum palpabile praebuit; unde ipse dicit Luc., ult. 39: *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Secundo, ostendit quod esset corpus humanum, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertio, ostendit eis quod esset idem numero corpus quod prius habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices; unde, ut legitur Luc. ult., 39, dixit eis: *Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.*

Alio modo ostendit eis veritatem suae resurrectionis ex parte animae iterato corpori unitae. Et hoc ostendit per opera triplicis vitae: primo quidem per opus vitae nutritivae in hoc quod cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult. Secundo, per opera vitae sensitivae in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat, et praesentes salutabat; quo ostendebat se et videre et audire. Tertio, per opera vitae intellectivae in hoc quod eis loquebatur et de Scripturis disserebat. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam per miraculum, quod fecit in piscibus capiendis, et ulterius per hoc quod eis videntibus ascendit in caelum: quia, ut dicitur Joan. 3, 13, *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo.*

Gloriam etiam suae resurrectionis ostendit discipulis per hoc quod ad eos januis clausis intravit; secundum enim quod Gregorius dicit in hom. 26 in Evangel. (parum a princ.), *palpandam carnem Dominus praebuit, quam januis clausis introduxit, ut esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et ejusdem naturae et alterius gloriae.* Similiter etiam ad proprietatem gloriae pertinebat, quod *subito ab oculis eorum evanuit*, ut dicitur Luc. ult., quia per hoc ostendebatur quod in potestate ejus erat videri et non videri; quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut supra dictum est, qu. 54, art. 1, ad 2, et art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam perfecte Christi resurrectionem, tamen omnia simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant, maxime propter Scripturae testimonium, et angelorum dicta, et etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus vere se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, et aliter angeli. Nam quia corpora ab angelis assumpta non erant corpora viva, vel animata, non erat vera comestio, licet esset vera cibi contritio, et trajectio in interiorem partem corporis assumpti; unde et angelus dixit Tobiae 12, 18: *Cum essem vobiscum.,.. videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili utor.* Sed quia corpus Christi vere fuit animatum, vera fuit ejus comestio. Ut enim Augustinus dicit in 13 de Civit. Dei (cap. 22, in fin.), *non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium auferetur.* Unde, sicut Beda dicit, cap. 97, in Luc., *Christus manducavit potestate, non egestate.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est in corp. art., argumenta quaedam inducebantur a Christo ad probandum veritatem humanae naturae, quaedam vero ad probandam gloriam resurgentis. Conditio autem naturae humanae, secundum quod in se consideratur, quantum scilicet ad statum praesentem, contrariatur conditioni gloriae, secundum illud 1 ad Cor. 15, 43: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Et ideo ea quae inducuntur ad ostendendam conditionem gloriae, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundum statum praesentem, et e converso. Unde Gregorius dicit in hom. 26 in Evang. (paulo a princ.), quod *duo mira, et juxta hu-*

manem rationem sibi valde contraria Dominus ostendit, dum post resurrectionem corpus suum et incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Joan (tract. 121, a med.), *hoc quod Dominus dixit: Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum, sic dictum est ut in illa femina figuraretur Ecclesia de gentibus quae in Christum non credidit, nisi cum ascendisset ad Patrem. Aut sic in se credi voluit Jesus, hoc est, sic se spiritualiter tangi, quod ipse et Pater unum sunt; ejus quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit, ut Patri agnoscat aequalem. Haec autem carnaliter adhuc in eum credebat, quae sicut hominem flebat.* Quod autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus accessit, et tenuit pedes ejus, *quaestionem non facit,* ut Severianus dicit (id habet Chrysol., serm. 76, a med.); *siquidem illud de figura est, hoc de sexu; illud de divina gratia, hoc de humana natura.* Vel sicut Chrysostomus dicit (hom. 85 in Joan., ante med.), *volebat haec mulier adhuc cum Christo conversari, sicut et ante passionem, et prae gaudio nihil magnum cogitabat, quamvis caro Christi multo melior facta fuerit resurgendo. Et ideo dixit: Nondum ascendi ad Patrem meum; quasi dicat: Non aestimes me jam terrenam vitam agere; quod enim in terris me vides, hoc est quia nondum ascendi ad Patrem meum, sed in promptu est quod ascendam.* Unde subditur: *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum.*

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Dialogo ad Orosium, qu. 14, *clarificata carne Dominus resurrexit; sed noluit in ea clarificatione discipulis suis apparere, quia non possent oculis suis talem claritatem perspicere. Si enim antequam moreretur pro nobis, et resurgeret, quando transfiguratus est in monte, discipuli sui eum videre non potuerunt; quanto magis glorificata carne Domini eum videre non potuerunt!* Est etiam considerandum quod post resurrectionem Dominus hoc praecipue volebat ostendere quod idem ipse esset qui mortuus fuerat; quod multum poterat impedire, si eis sui corporis claritatem ostenderet: nam immutatio quae fit secundum aspectum, maxime ostendit diversitatem ejus quod videtur; quia sensibilia communia, inter quae est unum et multa, vel idem et diversum, maxime dijudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis ejus discipuli despicerent, intendebat Christus eis gloriam majestatis suae ostendere, quam maxime demonstrat claritas corporis. Et ideo ante passionem gloriam suam demonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem per alia indicia.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in lib. 3 de Consensu Evangel., cap. 24), *possumus intelligere unum angelum visum a mulieribus, secundum Matthaeum et Marcum, ut eas ingressas in monumentum accipiamus, in aliquod scilicet spatium, quod erat aliqua materia communitum, atque ibi vidisse angelum sedentem supra lapidem revolutum a monumento, sicut dicit Matthaeus: ut hoc sit, sedentem a dextris, quod dicit Marcus; deinde dum introspicerent locum, in quo jacuerat corpus Domini, visos ab eis alios duos angelos, primo quidem sedentes,* ut dicit Joannes, *et postea eos surrexisse, ut stantes viderentur,* ut dicit Lucas.

QUAESTIO LVI.

DE RESURRECTIONIS CHRISTI CAUSALITATE.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° Utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis; 2.° utrum resurrectio Christi sit causa nostrae justificationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum. — (4, *dist.* 43, *art.* 2, *quaest.* 1; *et* 4 *cont., cap.* 80; *et Verit., quaest.* 27, *art.* 3, *ad* 7; *et opusc.* 2, *cap.* 236; *et opusc.* 60, *cap.* 22; *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim eo resurgente omnes mortui resurgere debuerunt.

2. Praeterea, causa resurrectionis mortuorum est divina justitia, ut scilicet corpora simul praemientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato, ut dicit Dionysius (ult. cap. caelest. Hierarch., a med.), et etiam Damascenus (in 4 lib. orth. Fid., cap. 28, parum a princ.). Sed justitiam Dei necesse esset impleri, etiamsi Christus non resurrexisset. Ergo etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent. Non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

3. Praeterea, si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris, aut causa effectiva, aut meritoria. Sed non est causa exemplaris, quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundum illud Joan. 5, 21: *Sicut Pater suscitat mortuos;* Deus autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva: quia causa efficiens non agit nisi per contactum, vel spiritualem vel corporalem. Manifestum est autem quod resurrectio Christi non habet contactum corporalem ad mortuos qui resurgent, propter distantiam temporis et loci; similiter etiam nec contactum spiritualem, qui est per fidem et charitatem, quia etiam infideles et peccatores resurgent. Neque etiam est causa meritoria, quia Christus resurgens, jam non erat viator, et ita non erat in statu merendi; et ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causa nostrae resurrectionis.

4. Praeterea, cum mors sit privatio vitae, nihil videtur esse aliud destruere mortem, quam reducere vitam; quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causa nostrae resurrectionis. Non ergo ejus resurrectio.

Sed contra est quod super illud 1 ad Corinth. 15: *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis,* etc., dicit Glossa interl.: *Qui est causa efficiens resurrectionis nostrae.*

Concl. Cum Christus resurrexerit primitiae omnium dormientium , ipsa ejus resurrectio caussa est nostrae resurrectionis.

Respondeo dicendum, quod *illud quod est pri-*

mum in qualibet genere, est causa omnium quae sunt post, ut dicitur in 2 Metaph. (text. 4). Primum autem in genere verae resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex supra dictis patet, qu. 53, art. 3. Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis; et hoc est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 15, 20: *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium: quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Et hoc rationabiliter: nam principium humanae vivificationis est Verbum Dei, de quo dicitur in psal. 35, 10: *Apud te est fons vitae*: unde et ipse dicit Joan. 5. 21: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, et Filius quos vult vivificat.* Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per illud operetur in alia magis remota; sicut ignis primo calefacit aerem sibi propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primo illuminat substantias sibi magis propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit (cap. 13 caelest. Hierarch. parum a princ.). Et ideo Verbum Dei primo tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est in corp. art., resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis per virtutem Verbi uniti; quod quidem operatur secundum voluntatem. Et ideo non oportet quod statim sequatur effectus, sed secundum dispositionem Verbi Dei, ut scilicet primo conformemur Christo patienti et morienti in hac vita passibili et mortali; deinde perveniamus ad participandum (1) similitudinem resurrectionis ipsius.

Ad secundum dicendum, quod justitia Dei est causa prima resurrectionis nostrae; resurrectio autem Christi est causa secundaria, et quasi instrumentalis. Licet autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate, tamen ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa efficiens. Sic ergo divina justitia, quantum est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi; potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem et resurrectionem, ut supra dictum est, qu. 46, art. 2 et 3. Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quod resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus ut dictum est, qu. 13, art. 2 et 3. Et ideo sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ut supra dictum est, qu. 48, art. 6; ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare; quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiae. Et ideo, ut dictum est in solut. praec., primordialis causa resurrectionis humanae est divina justitia, ex qua Christus habet potestatem judicium facere, inquantum Filius hominis est; virtus effectiva resurrectionis ejus se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt ejus judicio subjecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut dicit Glossa 1 ad Corinth. 15, interl., sup. illud: *Primitiae Christus.* Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus quod est minus perfectum secundum suum modum; et ideo resurrectio Christi est causa exemplaris nostrae resurrectionis; quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundum illud Philip. 3, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum; exemplaritas tamen ejus se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. 8.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem efficientiae, quae dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio, est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitae; sed secundum rationem exemplaritatis mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostrae; resurrectio vero ejus, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitae nostrae. Passio tamen Christi est insuper meritoria, ut supra dictum est, qu. 48, art. 1.

(1) Ita cum Mss. Tarrac. Alcan. et Paris. edit. passim. Al., *ad percipiendum*.

ARTICULUS II.

Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis animarum. — (Locis sup., art. 1, notatis.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum. Dicit enim Augustinus super Joan. (tract. 23, ante med.), quod *corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animae resurgunt per substantiam Dei.* Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.

2. Praeterea, corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus ejus, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

3. Praeterea, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, omnium corpora resurgent, secundum illud 1 ad Corinth. 15, 51: *Omnes quidem resurgemus.* Sed non omnium animae resurgent, quia quidam *ibunt in supplicium aeternum*, ut dicitur Matth. 25, 46. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

4. Praeterea, resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundum illud Apoc. 1, 5: *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Ergo resurrectionis animarum magis est causa Christi passio quam ejus resurrectio.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 4, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram*, quae nihil aliud est quam resurrectio animarum; et super

illud psal. 29: *Ad vesperum demorabitur fletus*, dicit Glossa quod *resurrectio Christi est causa resurrectionis nostrae, et animae in praesenti et corporis in futuro.*

Concl. Cum resurrectio Christi in virtute divinitatis agat, non modo resurrectionis corporum, sed etiam animarum causa effectiva et exemplaris est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ad 3, resurrectio Christi agit in virtute divinitatis; quae quidem se extendit non solum ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum; a Deo enim est et quod anima vivat per gratiam, et quod corpus vivat per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam, non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter etiam habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum, quia Christo resurgenti debemus etiam secundum animam conformari, *ut sicut* secundum Apostolum, Rom. 6, 4, *Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris; ita et nos in novitate vitae ambulemus; et sicut ipse resurgens ex mortuis jam non moritur, ita et nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterum vivamus in illo* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit resurrectionem animarum fieri per Dei substantiam, quantum ad participationem: quia scilicet participando divinam bonitatem animae fiunt bonae et justae, non autem participando quamcumque creaturam. Unde cum dixisset: *Animae resurgunt per substantiam Dei*, subdit: *Participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animae sanctae.* Sed participando gloriam corporis Christi, efficiuntur corpora nostra gloriosa.

Ad secundum dicendum, quod efficientia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio animarum pertinet ad meritum, quod est effectus justificationis; sed resurrectio corporum ordinatur ad poenam vel praemium, quae sunt effectus judicantis. Ad Christum autem non pertinet justificare omnes, sed judicare, et ideo omnes resuscitat secundum corpus, sed non omnes secundum animam.

Ad quartum dicendum, quod, in justificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpae, et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficientiam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato; resurrectio autem Christi est causa nativitatis vitae, quae est per gratiam, sive justitiam; et ideo Apostolus dicit 4, 25, quod *traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra*, scilicet tollenda; *et resurrexit propter justificationem nostram.* Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est art. praec., ad 4.

(1) Al., *cum illo*. Haec posterior appendix implicite variis Apostoli locis continetur.

QUAESTIO LVII.

DE ASCENSIONE CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ascensione Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum fuerit conveniens Christum ascendere; 2.° secundum quam naturam conveniat sibi ascensio; 3.° utrum propria virtute ascenderit; 4.° utrum ascenderit super omnes caelos corporeos; 5.° utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas; 6.° de effectu ascensionis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens Christum ascendere. — *(3, dist. 22, qu. 3, art. 1; et opusc. 2, cap. 240, et opusc. 60, cap. 23, princ.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ascendere. Dicit enim Philosophus in 2 de Caelo, text. 65, et 66, quod illa *quae optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu.* Sed Christus optime se habuit, quia et secundum divinam naturam est summum bonum, et secundum humanam naturam est summe glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quod Christus ascenderet.

2. Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit melius esse in caelo quam in terra; nihil enim accrevit ei per hoc quod fuit in caelo, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus. Ergo videtur quod Christus non debuerit in caelum ascendere.

3. Praeterea, Filius Dei humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus quod semper conversaretur nobiscum in terris; unde ipse dixit discipulis suis, Luc. 17, 22: *Venient dies, quando desideretis videre vultum Filii hominis, et non videbitis.* Videtur ergo quod non fuerit conveniens Christum ascendere in caelum.

4. Praeterea, sicut Gregorius dicit, 14 Moral., cap. 29, corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediate post resurrectionem ascendit in caelum, quia ipse dicit post resurrectionem, Joan. 20, 17: *Nondum ascendi ad Patrem meum.* Ergo videtur quod nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 20, 17: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum.*

Concl. Cum Christus post resurrectionem vitam immortalem inchoaverit, non decuit eum in terris remanere, sed super omnes caelos ascendere.

Respondeo dicendum, quod locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis; sed locus caelestis est locus incorruptionis. Et ideo non fuit conveniens quod Christus post resurrectionem remaneret in terris; sed conveniens fuit quod ascenderet in caelum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud optime se habens, quod sine motu possidet suum bonum, est ipse Deus, quia est omnino immutabilis, secundum illud Malach. 3, 6: *Ego dominus, et non mutor.* Quaelibet autem creatura est mutabilis aliquo

modo, ut patet per Augustinum (8 super Gen. ad lit., cap. 14). Et quia natura assumpta a Filio Dei remansit creatura, ut patet ex his quae supra dicta sunt, quaest. 2, art. 1, et art. 7, ad 1, non est inconveniens, si ei aliquis motus attribuatur.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Christus ascendit in caelum, nihil ei accrevit quantum ad ea quae sunt de essentia gloriae sive secundum corpus, sive secundum animam; tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriae; non quod corpus ejus aliquid aut perfectionis aut conservationis acquireret ex corpore caelesti; sed solummodo propter quamdam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad ejus gloriam; et de hac decentia gaudium quoddam habuit, non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet, quando in caelum ascendit, sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde super illud psal. 15, *Delectationes in dextera tua usque ad finem*, dicit Glossa (ord. implic.): *Delectatio et laetitia erit mihi in consessu tuo, humanis obtutibus subtracto.*

Ad tertium dicendum, quod licet praesentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, praesentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundum quod ipse dicit Matth. ult. 20: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Qui enim *ascendit in caelos, non deserit adoptatos*, ut Leo papa dicit serm. 2 de Resurrect. (cap. 3, in fin.). Sed ipsa ascensio Christi in caelum, qua corporalem suam praesentiam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quam praesentia corporalis fuisset: primo quidem propter fidei augmentum, quae est de non visis. Unde ipse Dominus dicit discipulis suis, Joan. 16, quod Spiritus sanctus adveniens arguet mundum de justitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit super Joan., (tract. 95, ante med.): *Ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio; unde subdit: Quia ad Patrem vado, et jam non videbitis me. Beati enim qui non vident et credunt. Erit igitur vestra justitia, de qua mundus arguetur, quoniam in me, quem non videbitis, creditis.* Secundo ad spei sublevationem; unde ipse dicit, Joan. 14, 3: *Si abiero, et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis.* Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in caelo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi; *Quia ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*, ut dicitur Matth. 24, 28. Unde et Mich. 2, 13, dicitur: *Ascendit pandens iter ante eos.* Tertio ad erigendum charitatis affectum in caelestia. Unde dicit Apostolus, Coloss. 3, 1: *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.* Ut enim dicitur Matth. 6, 21, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Et quia Spiritus sanctus est amor nos in caelestia rapiens, ideo Dominus dicit discipulis Joan. 16, 7: *Expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*; quod exponens Augustinus super Joan. (tract. 94, a med.) dicit: *Non potestis capere Spiritum, quamdiu secundum carnem nosse persistitis Christum. Christo autem descendente corporaliter, non solum Spiritus sanctus, sed et Pater, et Filius illis affuit spiritualiter.*

Ad quartum dicendum, quod licet Christo resurgenti in vitam immortalem congrueret locus caelestis, tamen ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur Act. 1, 2, quod *post passionem suam praebuit seipsum vivum discipulis in multis argumentis, per dies quadraginta*; ubi dicit quaedam Glossa (ordin.) quod quia per quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat; vel per quadraginta dies typus (1) praesentis saeculi, quo Christus in Ecclesia conversatur, potest intelligi; vel quia homo constat ex quatuor elementis, eruditur contra transgressionem Decalogi.

ARTICULUS II.

Utrum conveniebat Christo ascendere in caelum secundum divinam naturam. — (3, *dist.* 22, *quaest.* 3, *art.* 1, *ad* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 240.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ascendere in caelum conveniat Christo secundum divinam naturam. Dicitur enim in psal. 46, 6: *Ascendit Deus in jubilatione;* et Deuter. 33, 26: *Ascensor caeli, auxiliator tuus.* Sed ista dicuntur de Deo etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in caelum, secundum quod Deus.

2. Praeterea, ejusdem est ascendere in caelum cujus est descendere de caelo, secundum illud Joan. 3, 13: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit*; et Ephes. 4, 10: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Sed Christus descendit de caelo, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus; non enim humana ejus natura ante in caelo fuerat, sed divina. Ergo videtur quod Christus ascenderit in caelum, secundum quod Deus.

3. Praeterea, Christus sua ascensione ascendit ad Patrem. Sed ad Patris aequalitatem non pervenit, secundum quod homo; sic enim dicit: *Pater major me est*, ut habetur Joan. 14, 28. Ergo videtur quod Christus ascenderit, secundum quod Deus.

Sed contra est quod Ephes., 4 super illud: *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit?* dicit Glossa (ordin. Petri Lomb.): *Constat quod secundum humanitatem Christus descendit et ascendit.*

Concl. Ascendit Christus in caelum, non secundum divinam naturam, qua nunquam caelum deseruit, sed secundum quod homo virtute divinitatis penetravit caelos.

Respondeo dicendum, quod ly *secundum* duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, et causam ascensionis. Et si quidem designet conditionem ascendentis, tunc ascendere non potest convenire Christo secundum conditionem divinae naturae; tum quia nihil est divinitate altius, quo possit ascendere; tum etiam quia ascensio est motus localis, qui divinae naturae non competit, quae est immobilis et inlocalis. Sed per hunc modum ascensio competit Christo secundum humanam naturam, quae continetur loco, et motui subjici potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere quod Christus ascendit in caelum, secundum quod homo, non secundum quod Deus. Si vero ly *secundum* designet causam ascensionis, cum Christus ex virtute divinitatis in caelum ascenderit, non autem ex virtute humanae naturae, dicendum est quod Christus ascendit in caelum, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit in

(1) Ita legendum censet Garcia cum quibusdam Mss. et vetustioribus exemplis, quem sequuntur communiter. Al., *tempus*.

serm. de Ascens., 3 in eo festo (impl.): *De nostro fuit quod Filius Dei pependit in cruce, sed de suo quod ascendit.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae prophetice dicuntur de Deo secundum quod erat incarnandus.

Potest tamen dici quod ascendere etsi non proprie conveniat divinae naturae, potest tamen ei metaphorice convenire, prout scilicet dicitur in cor hominis ascendere, quando cor hominis se subijcit et humiliat Deo; et eodem modo metaphorice dicitur ascendere respectu cujuslibet creaturae, ex eo quod eam subjicit sibi.

Ad secundum dicendum quod ipse idem est qui ascendit et qui descendit. Dicit enim Augustinus in lib. 4 de Symbolo, cap. 7: *Quis est qui descendit? Deus homo. Quis est qui ascendit? idem ipse Deus homo.* Descensus tamen duplex attribuitur Christo: unus quidem, quo dicitur descendisse de caelo; qui quidem attribuitur Deo homini, secundum quod Deus: non enim est iste descensus intelligendus secundum motum localem, sed secundum exinanitionem, qua cum in forma Dei esset, servi formam suscepit; sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quod suam plenitudinem amiserit, sed ex eo quod nostram parvitatem suscepit, ita dicitur descendisse de caelo, non quod caelum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personae. Alius autem est descensus, quo *descendit in inferiores partes terrae*, ut dicitur Ephes. 4, qui quidem est descensus localis; unde competit Christo secundum conditionem humanae naturae.

Ad tertium dicendum, quod Christus dicitur ad Patrem ascendere, inquantum ascendit ad consessum paternae dexterae; quod quidem convenit Christo aliqualiter secundum divinam naturam, aliqualiter autem secundum humanam, secundum quod infra dicetur, quaest. seq., art. 3.

ARTICULUS III.

Utrum Christus ascenderit propria virtute. — (Opusc. 2, cap. 236, et opusc. 60, cap. 23.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ascenderit propria virtute. Dicitur enim Marci ult., 19, quod *Dominus Jesus, postquam locutus est discipulis, assumptus est in caelum*; et Act. 1, 9, dicitur: *Videntibus illis elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed illud quod assumitur et elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propria virtute, sed aliena ferebatur in caelum.

2. Praeterea, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursum; nullus autem motus est ex propria virtute ejus quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit propria virtute in caelum.

3. Praeterea, propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divina, quia cum virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti; et sic non potuisset videntibus discipulis elevari in caelum, ut dicitur Act. 1. Ergo videtur quod Christus non ascenderit propria virtute.

Sed contra est quod dicitur Isa. 63, 1: *Iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suae.* Et Gregorius dicit in hom. Ascensionis (29 in Evang., circ. med.): *Notandum est quod Elias in curru legitur ascendisse, ut videlicet aperte demonstraretur, quia homo purus adjutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non angelis sublevatus legitur: quia qui fecerat omnia, super omnia virtute sua ferebatur.*

Concl. Ascendit Christus in caelum propria virtute, primo quidem divina, secundo vero virtute animae glorificatae, quae corpus pro arbitrio suo movebat.

Respondeo dicendum, quod in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana. Unde secundum utramque naturam potest accipi propria virtus ejus. Sed secundum humanam naturam potest accipi duplex virtus Christi: una quidem naturalis, quae procedit ex principiis naturae, et tali virtute manifestum est quod Christus in caelum non ascendit: alia autem virtus in humana natura Christi est virtus gloriae, secundum quam Christus in caelum ascendit.

Cujus quidem virtutis rationem quidam accipiunt ex natura quintae essentiae quae est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, et per eam elementa contraria conciliari ad unum, ita quod in statu hujus mortalitatis naturâ elementaris in corporibus humanis dominatur; et ideo secundum naturam elementi praedominantis corpus humanum naturali virtute deorsum fertur; in statu autem gloriae praedominabitur natura caelestis, per cujus inclinationem et virtutem corpus Christi et alia sanctorum corpora feruntur in caelum. Sed de hac opinione et in prima parte habitum est quaest. 76, art. 7, et infra magis agetur in tractatu de resurrectione communi (in Supplem., quaest. 84, art. 1).

Hac autem opinione praetermissa, alii assignant rationem praedictae virtutis ex parte animae glorificatae, ex cujus redundantia glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit ad Dioscorum (epist. 118, al. 56, ante med.). Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam, ut, sicut Augustinus dicit, 22 de Civit. Dei (cap. ult., parum a princ.), *ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus; nec volet aliquid spiritus, quod nec spiritum possit decere, nec corpus.* Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco caelesti, sicut dictum est art. 1 hujus quaest. Et ideo ex virtute animae volentis corpus Christi ascendit in caelum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum participatione animae, ita, ut Augustinus dicit super Joan., (tract. 23, inter princ. et med.), *participatione Dei fit anima beata.* Unde prima origo ascensionis in caelum est virtus divina.

Sic igitur Christus ascendit in caelum propria virtute: primo quidem virtute divina; secundo virtute animae glorificatae moventis corpus, prout vult.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus dicitur propria virtute surrexisse, et tamen est suscitatus a Patre, eo quod eadem est virtus Patris et Filii, ita etiam Christus ex propria virtute ascendit in caelum, et tamen a Patre est elevatus et assumptus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat quod Christus non ascendit in caelum propria virtute, quae est naturae humanae naturalis: ascendit tamen in caelum propria virtute, quae est virtus divina, et propria virtute, quae est animae beatae. Et licet ascendere sursum sit contra naturam

humani corporis secundum statum praesentem, in quo corpus non est omnino subjectum spiritui, tamen non erit contra naturam, neque violentum corpori glorioso, cujus tota natura est omnino subjecta spiritui.

Ad tertium dicendum, quod etsi virtus divina sit infinita, et infinite operetur, quantum est ex parte operantis, tamen effectus virtutis ejus recipitur in rebus secundum earum capacitatem, et secundum Dei dispositionem. Corpus autem non est capax ut in instanti localiter moveatur, quia oportet quod commetiatur se spatio, secundum cujus divisionem dividitur tempus, ut dicitur 6 Phys., text. 36 et seq. Et ideo non oportet quod corpus motum a Deo moveatur in instanti, sed moveatur ea velocitate quam Deus disponit.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus ascenderit super omnes caelos. (3, *dist.* 21, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 1; *et* 4 *cont. cap.* 87; *et opusc.* 6, *cap.* 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ascenderit super omnes caelos. Dicitur enim in Psal. 10, 5: *Dominus in templo sancto suo, Dominus in caelo sedes ejus.* Quod autem est in caelo, non est supra caelum. Ergo Christus non ascendit super omnes caelos.

2. Praeterea, super omnes caelos non est aliquis locus, ut probatur in 1 de Caelo, text. 69. Sed omne corpus oportet esse in loco. Ergo corpus Christi non ascendit super omnes caelos.

3. Praeterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non sit transitus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod Christus non potuisset ascendere super omnes caelos, nisi caelum divideretur, quod est impossibile.

4. Praeterea, Act. 1, 9, dicitur quod *nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed nubes non possunt elevari super caelum. Ergo Christus non ascendit super omnes caelos.

5. Praeterea, ibi credimus Christum in perpetuum permansurum, quo ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum, quia id quod est secundum naturam, est ut in pluribus, et ut frequentius. Cum ergo contra naturam sit corpori terreno esse supra caelum, videtur quod corpus Christi supra caelum non ascenderit.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 10: *Ascendit super omnes caelos, ut impleret omnia.*

Concl. Cum corpus Christi gloriosum perfectissimo modo divinam participaverit bonitatem, decuit, ut super omnes caelos elevaretur.

Respondeo dicendum, quod quanto aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tanto sunt superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde videmus quod corpora quae sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora, ut patet per Philosophum, in 4 Physic. (implic. text. 43 seq.), et in 2 de Caelo (text. 30); per formam enim unumquodque corpus participat divinum *esse*, ut patet in 1 Physic. (text. 81). Plus autem participat de divina bonitate corpus per gloriam, quam quodcumque corpus naturale per formam suae naturae: et inter caetera corpora gloriosa manifestum est quod corpus Christi majori refulget gloria. Unde convenientissimum est ei quod sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideo super illud Ephes. 4: *Ascendens in altum,* dicit Glossa interl.: *Loco et dignitate.*

Ad primum ergo dicendum, quod sedes Dei dicitur esse in caelo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem caeli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes caelos; sicut et in psal. 8, 3, dicitur: *Elevata est magnificentia tua super caelos, Deus.*

Ad secundum dicendum, quod locus habet rationem continentis; unde primum continens habet rationem primi locantis, quod est primum caelum. Intantum igitur corpora indigent esse in loco per se, inquantum indigent contineri a corpore caelesti. Corpora autem gloriosa, et maxime corpus Christi, non indiget tali continentia, quia nihil recipit a corporibus caelestibus, sed a Deo, mediante anima. Unde nihil prohibet corpus Christi esse extra totam continentiam caelestium corporum, et non esse in loco continente. Nec tamen oportet quod extra caelum sit vacuum, quia non est ibi locus, nec est ibi aliqua potentia susceptiva alicujus corporis, sed potentia illud perveniendi est in Christo. Quod autem Aristoteles probat, 1 de Caelo, quod extra caelum non est corpus, intelligendum est de corporibus in solis naturalibus constitutis, ut per probationes apparet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore; tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quod in eodem loco possit esse simul cum alio corpore (1), sicut et fecit, ut corpus Christi de clauso utero B. Virginis exiret, et quod intravit januis clausis ad discipulos, sicut dicit B. Gregorius (hom. 26 in Evang., a princ.). Corpus ergo Christi simul potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem.

Ad quartum dicendum, quod nubes illa non praebuit adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi, ut Gregor. ibid. dicit; sed apparuit in signum divinitatis, secundum quod gloria Dei Israel apparebat super tabernaculum in nube Exod. 22.

Ad quintum dicendum, quod corpus gloriosum non habet ex principiis suae naturae quod possit in caelo aut supra caelum esse; sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam; et sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus, ita nec quies est violenta; unde nihil prohibet eam esse sempiternam.

ARTICULUS V.

Utrum corpus Christi ascenderit super omnem creaturam spiritualem. — (Inf., quaest. 58, *art.* 3, *corp.; et Ps.* 8, *fin.; et Eph.* 1, *lect.* 7, *fin.).*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem. Eorum enim quae non dicuntur secundum unam rationem, non potest convenienter fieri comparatio. Sed locus non eadem ratione attribuitur corporalibus et spiritualibus creaturis, ut patet ex his quae dicta sunt in 1 parte, quaest. 53. Ergo videtur quod non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spiritualem.

(1) Ita communiter. Cod. Alcan., *possint esse duo corpora.*

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de vera Relig. (cap. 55, aliquanto a princ.), quod *omni corpori spiritus praefertur*. Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quod non ascenderit super omnem spiritualem creaturam.

3. Praeterea, in omni loco est aliquod corpus, cum nihil sit vacuum in natura. Si ergo nullum corpus obtinet altiorem locum quam spiritus in ordine naturalium corporum, nullus locus erit super omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 21: *Constituit illum supra omnem principatum, et potestatem, et supra omne nomen quod nominatur sive in hoc saeculo, sive in futuro.*

Concl. Quamquam Christi corpus secundum suae naturae conditionem sit infra substantias spirituales, ut conjunctum tamen Deo in persona, est omnibus spiritualibus substantiis excellentius: ideoque decuit, ut super omnem creaturam elevaretur.

Respondeo dicendum, quod tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior; sive debeatur ei locus per modum contactus corporalis, sicut corporibus; sive per modum contactus spiritualis, sicut spiritualibus substantiis; exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundum quamdam congruentiam locus caelestis, qui est supremus locorum, quia illae substantiae sunt supremae in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licet considerando conditiones naturae corporeae, sit infra spirituales substantias, considerando tamen dignitatem unionis, qua est personaliter Deo conjunctum, excellit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideo secundum praedictae congruentiae rationem debetur ei locus altior supra omnem creaturam etiam spiritualem. Unde et Gregorius dicit in hom. Ascensionis (29 in Evang., circa med.), quod *qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet alia ratione attribuatur locus corporali et spirituali substantiae, tamen hoc est in utraque ratione commune quod digniori rei attribuitur superior locus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de corpore Christi secundum conditionem naturae corporeae, non autem secundum rationem unionis.

Ad tertium dicendum, quod comparatio ista potest attendi vel secundum rationem locorum; et sic nullus locus est tam altus qui excedat dignitatem spiritualis substantiae, secundum quod procedit objectio; vel secundum dignitatem eorum quibus attribuitur locus; et sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas.

ARTICULUS VI.

Utrum ascensio Christi sit causa nostrae salutis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ascensio Christi non sit causa nostrae salutis. Christus enim fuit causa nostrae salutis, inquantum salutem nostram meruit. Sed per ascensionem nihil nobis meruit, quia ascensio pertinet ad praemium exaltationis ejus: non est autem idem meritum et praemium, sicut nec via et terminus. Ergo videtur quod ascensio Christi non sit causa nostrae salutis.

2. Praeterea, si ascensio Christi est causa nostrae salutis, maxime hoc videtur quantum ad hoc quod ascensio ejus sit causa nostrae ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per ejus passionem, quia, ut dicitur Hebr. 10, 19, *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius.* Ergo videtur quod ascensio Christi non fuerit causa nostrae salutis.

3. Praeterea, salus nobis per Christum collata est sempiterna, secundum illud Isa. 51, 6: *Salus autem mea in sempiternum erit.* Sed Christus non ascendit in caelum, ut ibi in sempiternum esset; dicitur enim Act. 1, 11: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet*; legitur etiam multis sanctis se demonstrasse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur Act. 9. Ergo videtur quod ejus ascensio non sit causa nostrae salutis.

Sed contra est quod ipse dicit Joan. 16, 7: *Expedit vobis ut ego vadam*, idest, ut recedam a vobis per ascensionem.

Concl. Ascensio Christi salutis nostrae causa fuit, tum ex parte nostra, quatenus per ejus ascensionem mens nostra in ipsum movetur; tum ex parte sua, quatenus nobis viam in caelum praeparavit.

Respondeo dicendum, quod ascensio Christi est causa nostrae salutis dupliciter: uno modo ex parte nostra; alio modo ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, inquantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum, quia per ejus ascensionem, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., ad 3, primo quidem datur locus fidei, secundo spei, tertio charitati, quarto etiam per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum jam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum caelestem; sicut et Apostolus dicit 2 ad Corinth. 5, 16: *Etsi cognovimus secundum carnem Christum*, idest, *mortalem, per quod putavimus eum tantum hominem*, ut Glossa (ord. et interl. Petri Lomb.) exponit; *sed nunc jam non novimus.* Ex parte autem sua, quantum ad ea quae ipse fecit, ascendens propter nostram salutem, primo quidem viam nobis praeparavit ascendendi caelum, secundum quod ipse dicit Joan. 14, 2: *Vado parare vobis locum*; et Mich. 2, 13: *Ascendit pandens iter ante eos.* Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit. Unde dicitur Joan. 14, 3: *Ut ubi ego sum, et vos sitis.* Et in hujus signum animae sanctorum, quas de inferno eduxerat, in caelum traduxit, secundum illud psal. 67, 17: *Ascendens Christus in altum, captivam duxit captivitatem*, Ephes. 4, 8: quia scilicet eos qui fuerant a diabolo captivati, secum duxit in caelum, quasi in locum peregrinum humanae naturae, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundo, quia sicut pontifex in veteri Testamento intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus *intravit caelum ad interpellandum pro nobis*, ut dicitur Hebr. 7. Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana quam in caelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis; ut ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertio, ut in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Ephes. 4, 10: *Ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia*, scilicet *donis suis*, secundum Glossam (interl.).

Ad primum ergo dicendum, quod ascensio Christi est causa nostrae salutis, non per modum meriti sed per modum efficientiae, sicut supra de resurrectione dictum est, quaest. praec., art. 1.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi est causa nostrae ascensionis in caelum, proprie loquendo, per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti; ascensio autem Christi est directe causa ascensionis nostrae, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra conjungi.

Ad tertium dicendum, quod Christus semel ascendens in caelum adeptus est sibi et nobis in perpetuum jus et dignitatem mansionis caelestis: cui tamen dignitati non derogat, si ex aliqua dispensatione Christus quandoque corporaliter ad terram descendat; vel ut ostendat se omnibus, sicut in judicio; vel ut ostendat se alicui specialiter,sicut Paulo, ut habetur Act. 9. Et ne quis credat hoc factum fuisse non Christo ibi corporaliter praesente sed aliqualiter apparente, contrarium apparet per hoc quod ipse Apostolus dicit 1 ad Cor. 15, 8, ad confirmandam resurrectionis fidem: *Novissime omnium tamquam abortivo, visus est et mihi.* Quae quidem visio veritatem resurrectionis non probaret, nisi ipsum Christi corpus visum fuisset ab eo.

QUAESTIO LVIII.

DE SESSIONE CHRISTI AD DEXTERAM PATRIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de sessione Christi ad dexteram Patris; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christus sedeat ad dexteram Dei Patris, 2.° utrum hoc conveniat ei secundum divinam naturam; 3.° utrum conveniat ei secundum humanam naturam; 4.° utrum hoc sit proprium Christi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christo conveniat sedere ad dexteram Dei Patris. — (3, *dist.* 32, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 240, *et opusc.* 6, *cap.* 9; *et ad Hebr.* 8, *lect.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei Patris. Dextera enim et sinistra sunt differentiae positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia *Deus spiritus est,* ut habetur Joan. 4, 24. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram Patris.

2. Praeterea, si aliquis sedet ad dexteram alicujus, ille sedet ad sinistram ejus. Si ergo Christus sedet ad dexteram Patris, sequitur quod Pater sedeat ad sinistram Filii, quod est inconveniens.

3. Praeterea, sedere et stare videntur oppositionem habere. Sed Stephanus dicit, Act. 7, 55: *Ecce video caelos apertos, et Filium hominis stantem ad dexteram virtutis Dei.* Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram Patris.

Sed contra est quod dicitur Marci ult. 19; *Dominus quidem Jesus, postquam locutus est eis, ascendit in caelum, et sedet a dextris Dei.*

Concl. Convenit Christo ad dexteram Dei Patris sedere, inquantum aeternaliter incorruptibilis manet in gloria Patris, et illi conregnans ab eo suscipit omnium judiciariam potestatem.

Respondeo dicendum, quod in nomine sessionis possumus duo considerare: videlicet quietem, secundum illud Luc. ult. 49: *Sedete hic in civitate:* et etiam regiam, vel judiciariam potestatem, secundum illud Proverb. 20, 8: *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Utroque ergo modo Christo convenit sedere ad dexteram Patris : uno quidem modo , inquantum aeternaliter manet incorruptibilis in beatitudine Patris, quae ejus dextera dicitur secundum illud ps. 15, 10: *Delectationes in dextera tua usque in finem.* Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Symbolo, (cap. 4, in princ.): *Sedet ad dexteram Patris. Sedere habitare, intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine: In illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei Patris; beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris.* Alio modo dicitur Christus sedere ad dexteram Dei Patris, inquantum Patri conregnat, et ab eo habet judiciariam potestatem; sicut ille qui considet regi ad dexteram, assistit ei in regnando, et judicando. Unde Augustinus dicit in alio serm. de Symbolo (lib. 2, cap. 7, a princ.): *Ipsam dexteram intelligite potestatem, quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat judicaturus, qui prius venerat judicandus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit (in 4 lib. orth. Fid., cap. 2), *non localem dexteram Patris dicimus; qualiter enim qui incircumscriptibilis est, localem adipiscitur dexteram? Dextera enim et sinistra eorum quae circumscribuntur, sunt. Dexteram autem Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Symb. (scilicet lib. 1, cap. 4, ante med.): *Si carnaliter acceperimus quod Christus sedet ad dexteram Patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem,* scilicet in aeterna beatitudine, *omnis dextera est, quia nulla est ibi miseria.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in hom. Ascens. (29 in Evang., a med.), *sedere judicantis est, stare vero pugnantis vel adjuvantis. Stephanus ergo in labore certaminis positus stantem vidit, quem adjutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post ascensionis suae gloriam judex in fine videbitur.*

ARTICULUS II.

Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo, secundum quod est Deus. — (*Hebr.* 1, *lect.* 3, *col* 1; *et lect.* 6, *princ.*; *et ad Hebr.* 8, *lect.* 7, *col.* 1 *et col.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo secundum quod est Deus. Christus enim secundum quod est Deus, est dextera Patris. Sed non videtur idem esse dextera alicujus, et ille qui sedet ad dexteram ejus. Ergo Christus , secundum quod est Deus, non sedet ad dexteram Patris.

2. Praeterea, Marci ult., 19, dicitur quod *Dominus Jesus assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei.* Christus autem non est assumptus in caelum, secundum quod est Deus. Ergo etiam neque secundum quod Deus, sedet a dextris Dei.

3. Praeterea, Christus, secundum quod Deus, est aequalis Patri et Spiritui sancto. Ergo si Christus,

secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris, pari ratione Spiritus sanctus sedebit ad dexteram Patris et Filii, et ipse Pater ad dexteram Filii et Spiritus sancti, quod nusquam invenitur.

Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. 4 orthod. Fid., cap. 2), quod dexteram Patris *dicimus gloriam et honorem Divinitatis,* in qua Filius Dei extitit ante saecula ut Deus, et Patri consubstantialis.

Concl. Christus, secundum quod Deus, convenienter dicitur ad dexteram Dei Patris sedere, inquantum habet unam cum Patre deitatis gloriam, et beatitudinem et judiciariam potestatem.

Respondeo dicendum, quod, ut ex praedictis patet, art. praec., nomine dexterae tria intelligi possunt: uno modo, secundum Damascenum *gloria divinitatis*, alio modo, secundum Augustinum (lib. cont. serm. Arian., cap. 12, et lib. 1 de Symb., cap. 4), *beatitudo Patris*; tertio modo, secundum eumdem (ibid. et sup., psal. 109), *judiciaria potestas.* Sessio autem, ut dictum est art. praec., vel habitationem, vel regiam seu judiciariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram Patris, nihil aliud est quam simul cum Patre habere gloriam divinitatis et beatitudinem, et judiciariam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter. Hoc autem convenit Filio Dei secundum quod Deus. Unde manifestum est quod Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris; ita tamen quod haec propositio *ad*, quae transitiva est, solam distinctionem personalem importat, et originis ordinem, non autem gradum naturae vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in prima parte habitum est, qu. 42, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei dicitur dextera Patris appropriate, per modum quo etiam dicitur virtus Patris; sed dextera Patris, secundum tres significationes praedictas, est aliquid commune tribus personis.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est assumptus ad divinum honorem, qui in praedicta sessione designatur; sed tamen ille honor divinus convenit Christo, inquantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per aeternam originem.

Ad tertium dicendum, quod nullo modo potest dici quod Pater sedeat ad dexteram Filii vel Spiritus sancti, quia Filius et Spiritus sanctus trahunt originem a Patre, et non e converso. Sed Spiritus sanctus proprie potest dici sedere ad dexteram Patris vel Filii, secundum sensum praedictum, licet secundum quamdam appropriationem attribuatur Filio, cui appropriatur aequalitas, sicut dicit Augustinus, lib. 1 de Doctr. christ. (cap. 5, in fin.), quod *in Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque connexio.*

ARTICULUS III.

Utrum sedere ut dexteram Patris conveniat Christo secundum quod homo. — (Locis sup. inductis.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundum quod est homo. Ut enim Damascenus dicit (lib. 4 orth. Fid., cap. 2), *dexteram Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis.* Sed honor et gloria divinitatis non convenit Christo, secundum quod est homo. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sedeat ad dexteram Patris.

2. Praeterea, sedere ad dexteram regnantis subjectionem excludere videtur; quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodo illi conregnat. Christus autem, secundum quod homo, est subjectus Patri, ut dicitur 1 ad Cor. 15. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit ad dexteram Patris.

3. Praeterea, Rom. 8, super illud *Qui est ad dexteram Dei*, exponit Glossa (interl. et ord. Ambros.) idest, *aequalis Patri, in honore, quo Deus Pater est:* vel ad dexteram Patris, idest, *in potioribus bonis Dei.* Et super illud Hebr. 1*: Sedet ad dexteram majestatis in excelsis*, Glossa interl., idest, *ad aequalitatem Patris super omnia, et loco, et dignitate.* Sed esse aequalem Deo non convenit Christo, secundum quod est homo; nam secundum hoc ipse dicit Joan. 14, 28*: Pater major me est.* Ergo videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundum quod homo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in sermone de Symbolo (scilicet lib. 2 de Symbolo, cap. 7, a princ.): *Ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat judicaturus, qui prius venerat judicandus.*

Concl. Christus secundum quod Deus, sedere dicitur ad dexteram Patris, prout unam cum illo naturam habet: secundum quod homo autem sedet ad illius dexteram, ut homo divinum denotat suppositum, eodem dignum honore in natura assumpta, et in potioribus bonis Patris constitutum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., nomine dexterae Patris intelligitur vel ipsa gloria deitatis ipsius, vel beatitudo aeterna ejus, vel potestas judiciaria et regalis. Haec autem praepositio *ad* quemdam accessum ad dexteram designat; in quo designatur convenientia cum quadam distinctione, ut supra dictum est, art. praec. Quod quidem potest esse tripliciter: uno modo, ut sit convenientia in natura, et distinctio in persona: et sic Christus, secundum quod Filius Dei, sedet ad dexteram Patris, quia habet eamdem naturam cum Patre; unde praedicta conveniunt essentialiter Filio, sicut et Patri; et hoc est esse in aequalitate Patris. Alio modo secundum gratiam unionis, quae importat e converso distinctionem naturae, et unitatem personae. Et secundum hoc Christus, secundum quod homo, est Filius Dei, et per consequens sedens ad dexteram Patris; ita tamen quod ly *secundum quod* non designet conditionem naturae, sed unitatem suppositi, ut supra dictum est, quaest. 16, art. 10. Tertio modo modo potest praedictus accessus intelligi secundum gratiam habitualem, quae abundantior est in Christo prae omnibus aliis creaturis, intantum quod ipsa natura humana in Christo est beatior caeteris creaturis, et super omnes alias creaturas habens regiam et judiciariam potestatem.

Sic igitur si ly *secundum quod* designet conditionem naturae, Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris, idest, in aequalitate Patris: secundum autem quod homo, sedet ad dexteram Patris, idest, in bonis paternis potioribus prae caeteris creaturis, idest, in majori beatitudine, et habens judiciariam potestatem. Si vero ly *secundum quod* designet unitatem suppositi, sic etiam secundum quod homo, sedet ad dexteram Patris, secundum aequalitatem honoris, inquantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum natura assumpta, ut supra dictum est, quaest. 25, art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi secundum conditiones suae naturae non habet gloriam vel honorem deitatis, quam tamen habet ratione personae cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit: *In qua*, scilicet gloria deitatis, *Dei Filius existens ante saecula, ut Deus, et Patri consubstantialis, sedet conglorificata carne ejus: adoratur enim una adoratione cum carne sua ab omni creatura.*

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, subjectus est Patri, prout ly *secundum quod* designat conditionem naturae; et secundum hoc non competit ei sedere ad dexteram Patris, secundum rationem aequalitatis, secundum quod est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram Patris, secundum quod per hoc designatur excellentia beatitudinis, et judiciaria potestas super omnem creaturam.

Ad tertium dicendum, quod esse in aequalitate Patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solum ad personam assumentem; sed esse in potioribus bonis Dei, secundum quod importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturae assumptae.

ARTICULUS IV.

Utrum sedere ad dexteram Patris sit proprium Christi. — (3, *dist.* 22, *quaest.* 3, *art.* 4, *quaest.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi. Dicit enim Apostolus, Ephes. 2, 6, quod *Deus conresuscitavit nos, et consedere fecit in caelestibus in Christo Jesu.* Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo etiam pari ratione nec sedere ad dexteram Dei in excelsis.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Symbolo (cap. 4, ante med.), *Christum sedere ad dexteram Patris, hoc est habitare in ejus beatitudine.* Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quod sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi.

3. Praeterea, ipse dicit Apoc. 3, 21: *Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus.* Sed per hoc sedet Christus ad dexteram Patris quod sedet in throno ejus. Ergo etiam alii qui vincunt, sedent ad dexteram Patris.

4. Praeterea, Matth. 20, 23, Dominus dicit: *Sedere ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo.* Hoc autem frustra diceretur, nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram convenit soli Christo.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 1, 13: *Ad quem angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis*, idest, in meis bonis potioribus, vel mihi secundum divinitatem aequalis? quasi dicat, ad nullum. Sed angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multo magis nulli alii convenit sedere ad dexteram Patris quam Christo.

Concl. Soli Christo, non angelo, vel homini convenit ad dexteram Dei Patris sedere, cum solus sit in natura Patri aequalis secundum divinitatem, et in excellentissima bonorum Patris possessione super omnes creaturas constitutus, inquantum homo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 2 et 3 praec., Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, inquantum secundum naturam divinam est in aequalitate Patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum prae caeteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli nec angelo nec homini convenit sedere ad dexteram Patris, nisi soli Christo.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc quia ipse jam resuscitatus est, dicit Apostolus quod Deus nos quodammodo ei conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundum illud Rom. 8, 11: *Qui suscitavit Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*; et secundum eumdem modum loquendi subdit Apostolus quod *consedere nos fecit in caelestibus*, scilicet in hoc ipso quod caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.

Ad secundum dicendum, quod quia dextera est divina beatitudo, sedere in dextera non significat simpliciter esse in beatitudine, sed habere beatitudinem cum quadam dominativa potestate, et quasi propriam et naturalem; quod soli Christo convenit; nulli autem alii creaturae. Potest tamen dici quod omnis sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus: unde et dicitur Matth. 25, 33, quod *statuet oves a dextris.*

Ad tertium dicendum, quod per thronum significatur judiciaria potestas quam Christus habet a Patre; et secundum hoc dicitur sedere in throno Patris. Alii autem sancti habent eam a Christo; et secundum hoc dicuntur in throno Christi sedere, secundum illud Matth. 19, 28: *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 66, inter princ. et med.), *locus ille*, idest, consessus dexterae, *invius est omnibus non solum hominibus, sed etiam angelis; sicut enim praecipuum unigeniti ponit Paulus dicens; « Ad quem autem angelorum dixit unquam: Sede a dexteris meis? » Dominus ergo non quasi existentibus quibusdam qui sessuri sunt, sed condescendens interrogantium supplicationi* (1) *respondit; hoc enim unum solum quaerebant prae aliis, stare apud ipsum.*

Potest tamen dici quod petebant filii Zebedaei excellentiam habere prae aliis in participando judiciariam potestatem ejus; unde non petebant quod sederent ad dexteram vel sinistram Patris, sed ad dexteram vel sinistram Christi.

QUAESTIO LIX.

DE JUDICIARIA POTESTATE CHRISTI.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de judiciaria potestate Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum judiciaria potestas sit attribuenda Christo; 2.° utrum conveniat sibi, secundum quod est homo; 3.° utrum eam fuerit ex meritis adeptus; 4.° utrum ejus potestas judiciaria sit universalis respectu omnium hominum; 5.° utrum praeter judicium quod agit in hoc tempore, sit expectandum aliud universale judicium futurum per ipsum; 6.° utrum ejus judiciaria potestas etiam ad angelos se extendat.

(1) Al.: *suspicationi;* sic tamen potiores Mss. et editi passim.

De executione autem finalis judicii convenientius agetur cum considerabimus de his quae pertinent ad finem mundi (in Supplem., quaest. 88 et seq.); nunc autem sufficit ea sola tangere quae pertinent ad Christi dignitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum judiciaria potestas sit specialiter Christo attribuenda.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod judiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo. Judicium enim aliquorum videtur pertinere ad Dominum; unde dicitur Rom. 14, 4: *Tu quis es, qui judicas alienum servum?* Sed esse dominum creaturarum, est commune toti Trinitati. Non ergo specialiter debet attribui Christo judiciaria potestas.

2. Praeterea, Danielis 7, 9, dicitur: *Antiquus dierum sedit*; et postea subditur: *Judicium sedit, et libri aperti sunt.* Sed Antiquus dierum intelligitur Pater, quia, ut Hilarius dicit (lib. 2 de Trin., circ. princ.), *in Patre est aeternitas.* Ergo judiciaria potestas magis est attribuenda Patri quam Christo.

3. Praeterea, ejusdem videtur esse judicare cujus est arguere. Sed arguere pertinet ad Spiritum sanctum; dicit enim Dominus, Joan. 16, 8: *Cum autem venerit ille,* scilicet Spiritus sanctus, *arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio.* Ergo judiciaria potestas magis debet attribui Spiritui sancto quam Christo.

Sed contra est quod dicitur Act. 10, 42, de Christo: *Hic est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.*

Concl. Cum Christus sit sapientia genita et veritas a Patre procedens, ipsum perfecte repraesentans, illi soli convenit judiciaria potestas.

Respondeo dicendum, quod ad judicium faciendum tria requiruntur: primo quidem potestas subditos coercendi; unde dicitur Eccli. 7, 6: *Noli quaerere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Secundo, requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore justitiae judicium proferat, secundum illud Proverb. 3, 12: *Quem enim diligit Dominus corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* Tertio, requiritur sapientia, secundum quam formatur judicium; unde dicitur Eccli. 10, 1: *Judex sapiens judicabit populum suum.* Prima autem duo praeexiguntur ad judicium; sed proprie tertium est secundum quod accipitur forma judicii, quia ipsa ratio judicii est lex sapientiae vel veritatis, secundum quam judicatur. Et quia Filius est sapientia genita, et veritas a Patre procedens, et ipsum perfecte repraesentans, ideo proprie judiciaria potestas attribuitur Filio Dei. Unde Augustinus dicit in lib. de vera Religione, cap. 31: *Haec est incommutabilis illa veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Ut autem nos, et omnes animae rationales secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa veritas judicat; de ipsa vero nec Pater; non enim minor est quam ipse. Et ideo quae Pater judicat, per ipsam judicat.* Et postea concludit: *Pater ergo non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur quod judiciaria potestas sit communis toti Trinitati, quod verum est; sed tamen per quamdam appropriationem judiciaria potestas attribuitur Filio, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 6 de Trinit. (cap. 10, circ. princ.), Patri attribuitur aeternitas propter commendationem principii quod importatur in ratione aeternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit quod Filius est ars Patris. Sic igitur auctoritas judicandi attribuitur Patri inquantum est principium Filii, sed ipsa ratio judicii attribuitur Filio, qui est ars et sapientia Patris; ut scilicet sicut Pater facit omnia per Filium, inquantum est ars ejus, ita etiam judicet omnia per Filium inquantum est sapientia et veritas ejus. Et hoc significatur in Daniele, ubi primo dicitur quod *Antiquus dierum sedit;* et postea subditur quod *Filius hominis pervenit usque ad Antiquum dierum, et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum*; per quod datur intelligi quod auctoritas judicandi est apud Patrem, a quo Filius accepit potestatem judicandi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Joan., (tract. 95, inter princ. et med.), *ita dixit Christus quod Spiritus sanctus arguet mundum de peccato, tamquam diceret: Ille diffundet in cordibus vestris charitatem; sic enim timore depulso, arguendi habebitis libertatem.* Sic ergo Spiritui sancto attribuitur judicium, non quantum ad judicii rationem, sed quantum ad effectum judicandi, quem homines habent.

ARTICULUS II.

Utrum judiciaria potestas conveniat Christo, secundum quod est homo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo. Dicit enim Augustinus in lib. de vera Religione (implic. cap. 31), quod *judicium attribuitur Filio inquantum est ipsa lex primae veritatis.* Sed hoc pertinet ad Christum, secundum quod est Deus. Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

2. Praeterea, ad judiciariam potestatem pertinet praemiare bene agentes, sicut et punire malos. Sed praemium bonorum operum est beatitudo aeterna, quae non datur nisi a Deo; dicit enim Augustinus super Joann. (tract. 53, inter princ et med.), quod *participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animae sanctae.* Ergo videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

3. Praeterea, ad judiciariam Christi potestatem pertinet judicare occulta cordium, secundum illud 1 ad Corinth. 4, 5: *Nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.* Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundum illud Jerem. 17, 9: *Pravum est cor hominis et inscrutabile; quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans corda, et probans renes, et qui do unicuique juxta viam suam.* Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.*

Concl. Cum Christus secundum quod homo, caput sit totius Ecclesiae ei secundum quod homo, convenit habere judiciariam potestatem.

Respondeo dicendum, quod Chrysostomus super Joan. (hom. 38, parum ante med.), sentire videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod homo, sed solum secundum quod est Deus. Unde auctoritatem Joannis inductam sic exponit: *Potestatem dedit ei judicium facere*; et postea subdit: *Quia Filius hominis est, nolite mirari hoc; non enim propterea suscepit judicium quoniam homo est, sed quia ineffabilis Dei Filius est, propterea judex est. Quia vero ea quae dicebantur erant majora quam secundum hominem, ideo hanc opinionem solvens dixit: Ne miremini, quia Filius hominis est; etenim ipse est etiam Filius Dei.* Quod quidem probat per resurrectionis effectum; unde subdit: *Quia venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei.*

Sciendum tamen, quod quamvis apud Deum remaneat primaeva auctoritas judicandi, hominibus tamen committitur a Deo judiciaria potestas respectu eorum qui eorum jurisdictioni subjiciuntur. Unde dicitur Deuter. 1, 16: *Quod justum est judicate*; et postea subditur: *Quia Dei est judicium*, cujus scilicet auctoritate vos judicatis. Dictum est autem supra (quaest. 8, art. 1 et 3), quod Christus etiam in natura humana est caput totius Ecclesiae, et quod sub pedibus ejus Deus omnia subjecit. Unde ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere judiciariam potestatem.

Propter quod Augustinus (tract. 19 in Joan., a med.), auctoritatem praedictam Evangelii sic dicit esse intelligendam: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est*, non quidem propter conditionem naturae, quia sic *omnes homines hujusmodi potestatem haberent*, ut Chrysostomus objicit, loc. sup. cit.: sed hoc pertinet ad gratiam capitis quam Christus in humana natura accepit.

Competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam judiciaria potestas propter tria. primo quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines; sicut enim Deus per causas medias, tamquam propinquiores effectibus, operatur; ita judicat per hominem Christum homines, ut sit suavius judicium hominibus . Unde Apostolus dicit Hebr. 4, 15: *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae ejus.* Secundo, quia in finali judicio, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 23, ante med.), erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitabit Deus per Filium hominis; sicut per eumdem Christum suscitat animas, inquantum est Filius Dei. Tertio, quia, ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini (serm. ult. cap. 7, a med.), *rectum erat ut judicandi viderent judicem. Judicandi autem erant boni et mali. Restabat ergo ut in judicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur.*

Ad primum ergo dicendum, quod judicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam judicii; sed ad hominem, qui est veritate imbutus, pertinet, secundum quod est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quaedam lex et quaedam justitia animata. Unde et ibidem Augustinus introducit quod dicitur 1 Cor. 2, 15: *Spiritualis judicat omnia.* Anima autem Christi prae caeteris creaturis magis fuit unita veritati: et magis ea repleta, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum plenum gratiae et veritatis.* Et secundum hoc ad animam Christi maxime pertinet omnia judicare.

Ad secundum dicendum, quod solius Dei est sui participatione animas beatas facere; sed adducere homines ad beatitudinem convenit Christo, inquantum est caput et auctor salutis eorum, secundum illud Hebr. 2, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis eorum per passionem consummari.*

Ad tertium dicendum, quod cognoscere occulta cordium, et dijudicare, per se quidem pertinet ad solum Deum; sed ex refluentia divinitatis ad animam Christi, convenit etiam ei cognoscere et judicare occulta cordium, ut supra dictum est, cum de scientia Christi ageretur, quaest. 10, art. 2. Et ideo dicitur Rom. 2, 16: *In die cum judicabit Deus occulta hominum...., per Jesum Christum.*

ARTICULUS III.

Utrum Christus ex meritis adeptus fuerit judiciariam potestatem. — (6, *dist.* 8, *quaest.* 1, *art.* 4; *et* 4 *cont.*, *cap.* 95, *princ.*; *et opusc.* 2, *cap.* 249.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ex meritis fuerit adeptus judiciariam potestatem. Judiciaria enim potestas consequitur regiam dignitatem, secundum illud Proverb. 20, 8: *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Sed regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis; competit enim ei ex hoc ipso quod est unigenitus Dei: dicitur enim Luc. 1, 32: *Dabit ei Dominus Deus sedem David patris ejus, et regnabit in domo Jacob in aeternum.* Ergo Christus judiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

2. Praeterea, sicut dictum est, art. praec., judiciaria potestas competit Christo, inquantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem divinae et humanae naturae, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis; et de plenitudine ejus nos omnes accepimus*; quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quod Christus non habuerit ex meritis judiciariam potestatem.

3. Praeterea, Apostolus dicit 1 ad Corinth. 2, 15: *Spiritualis judicat omnia.* Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quae non est ex meritis; *alioquin jam non esset gratia*, ut dicitur Rom. 11, 6. Ergo videtur quod judiciaria potestas non conveniat nec Christo, nec aliis, ex meritis, sed ex sola gratia.

Sed contra est quod dicitur Job 36, 17: *Causa tua quasi impii judicata est; causam judiciumque recipies;* et Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. ult. (cap. 7, circ. med.): *Sedebit judex qui stetit sub judice; damnabit veros* (1) *reos, qui falso factus est reus.*

Concl. Quamquam judiciaria potestas debeatur Christo propter divinam personam, et capitis dignitatem, et gratiae plenitudinem, eam tamen promeruit, ut secundum Dei justitiam judex esset, qui pro justitia pugnavit, et vicit.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unum

(1) Ita cum Mss. Nicolai. Al., *vero*, item *vere*.

et idem deberi alicui ex causis diversis: sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam divinitatis, et propter gloriam animae, sed etiam ex merito humilitatis passionis. Et similiter dicendum est quod judiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiae habitualis; et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet secundum Dei justitiam judex esset qui pro Dei justitia pugnavit et vicit, et injuste judicatus est. Unde ipse dicit Apoc. 3, 21: *Ego vici, et sedi in throno Patris mei.* In throno autem intelligitur judiciaria potestas, secundum illud psal. 9, 5: *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de judiciaria potestate, secundum quod debetur Christo ex ipsa unione ad Verbum Dei.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte gratiae capitis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte gratiae habitualis, quae est perfectiva animae Christi. Per hoc tamen quod his modis debetur Christo judiciaria potestas, non excluditur quin debeatur ei ex merito.

ARTICULUS IV.

Utrum Christo conveniat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas. — (*Quol.* 10, *art.* 2, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad Christum non pertineat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas. Ut enim legitur Luc. 12, 13, cum quidam de turba Christo diceret: *Dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem,* ille respondit: *Homo, quis me constituit judicem aut divisorem super vos?* Non ergo habet judicium super omnes res humanas.

2. Praeterea, nullus habet judicium nisi super ea quae sunt sibi subjecta. Sed Christo nondum videmus omnia esse subjecta, ut dicitur Hebr. 2. Ergo videtur quod Christus non habeat super omnes res humanas judicium.

3. Praeterea, Augustinus dicit 20 de Civit. Dei (cap. 2, circ. med.), quod *ad judicium divinum pertinet hoc quod interdum boni affliguntur in hoc mundo et interdum prosperantur, et similiter mali.* Sed hoc fuit etiam ante Christi Incarnationem. Ergo non omnia judicia Dei circa res humanas pertinent ad judiciariam potestatem Christi.

Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 22: *Pater omne judicium dedit Filio.*

Concl. Cum Christus Dei Verbum sit, quo Pater omnia facit, et anima ipsius, sit divinitate plena, perspicuum est, ad judiciariam Christi potestatem, tam secundum humanam, quam divinam naturam, omnes res humanas et alias quascumque, pertinere.

Respondeo dicendum, quod si de Christo loquamur secundum divinam naturam, manifestum est quod omne judicium Patris pertinet ad Filium: sicut enim Pater facit omnia Verbo suo, ita et omnia judicat Verbo suo. Si vero loquamur de Christo secundum naturam humanam, sic etiam manifestum est quod omnes res humanae subduntur ejus judicio. Et hoc manifestum est primo quidem si consideremus habitudinem animae Christi ad Verbum Dei; si enim *spiritualis judicat omnia,* ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 15, inquantum mens ejus Verbo Dei inhaeret, multo magis anima Christi, quae est plena veritate Verbi Dei, super omnia judicium habet.

Secundo apparet idem ex merito mortis ejus: quia, ut dicitur Rom. 14, 9, *in hoc Christus mortuus est, et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur.* Et ideo super omnes habet judicium: propter quod et Apostolus ibi subdit quod *omnes stabimus ante tribunal Christi*; et Dan. 7, 14, dicitur quod *dedit ei potestatem, et honorem, et regnum; et omnes populi, tribus et linguae servient ei.*

Tertio apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanae salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes autem res humanae ordinantur in finem beatitudinis, quae est salus aeterna, ad quam homines admittuntur, vel a qua etiam repelluntur judicio Christi, ut patet Matth. 25. Et ideo manifestum est quod ad judiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., arg. 1, judiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quamvis esset rex constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit: unde ipse dicit Joan. 18, 36: *Regnum meum non est de hoc mundo.* Similiter etiam judiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre. Unde Ambrosius, in hunc loc. Lucae, ibidem dicit: *Bene terrena declinat, qui propter divina descenderat; nec judex dignatur esse litium, et arbiter facultatum, vivorum habens, mortuorumque judicium, arbitriumque meritorum.*

Ad secundum dicendum, quod Christo sunt omnia subjecta quantum ad potestatem quam a Patre super omnia accepit, secundum illud Matth. ult., 18: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*; nondum tamen sunt omnia ei subjecta quantum ad executionem suae potestatis: quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam autem puniendo.

Ad tertium dicendum, quod ante Incarnationem hujusmodi judicia exercebantur per Christum, inquantum Dei Verbum est: cujus potestatis facta est particeps per Incarnationem anima ei personaliter unita.

ARTICULUS V.

Utrum post judicium quod agitur in praesenti tempore, restet aliud judicium. — (*4, dist.* 47, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1; *et* 4, *cont., cap.* 95; *et opusc.* 2, *cap.* 249, *et opusc.* 10, *cap.* 27; *et Isa.* 30, *lect.* 3, *princ.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post judicium quod in praesenti tempore agitur, non restet aliud judicium generale. Post ultimam enim retributionem praemiorum et poenarum frustra adhibetur judicium. Sed in hoc praesenti tempore fit retributio praemiorum et poenarum: dixit enim Dominus latroni in cruce, Lucae 23, 43: *Hodie mecum eris in paradiso;* et Luc. 16, 22, dicitur quod *mortuus est dives, et sepultus est in inferno.* Ergo frustra expectatur finale judicium.

2. Praeterea, Nahum 1, 9, dicitur secundum aliam litteram (septuaginta Interpr.): *Non judicabit Deus bis in idipsum.* Sed in hoc tempore Dei judicium exercetur et quantum ad temporalia, et quantum ad spiritualia. Ergo videtur quod non sit expectandum aliud finale judicium.

3. Praeterea, praemium et poena respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum non pertinent ad corpus, nisi inquantum est animae instrumentum. Ergo nec praemium, seu poena debetur corpori, nisi propter animam. Non ergo requiritur aliud judicium in fine, ad hoc quod homo praemietur aut puniatur in corpore, praeter illud quo nunc puniuntur aut praemiantur animae.

Sed contra est quod dicitur Joan. 12, 48: *Sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die.* Erit ergo quoddam judicium in novissimo die praeter judicium quod nunc agitur.

Concl. Cum de re aliqua mutabili ante plenam ejus consummationem, perfectum judicium dari nequeat, praeter judicium quod in cujuslibet hominis morte fit, finale judicium esse oportet, in novissimo die.

Respondeo dicendum, quod judicium de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante ejus consummationem, sicut judicium de aliqua actione, qualis sit, perfecte dari non potest, antequam sit consummata et in se et in suis effectibus: quia multae actiones videntur esse utiles, quae ex effectibus demonstrantur nocivae; et similiter de homine aliquo judicium perfecte dari non potest, quoad ejus vita terminetur, eo quod multipliciter potest mutari de bono in malum, aut e converso, vel de bono in melius, aut de malo in pejus. Unde Apostolus dicit Hebr. 9, 27, quod *hominibus statutum est semel mori; post hoc autem judicium.* Sciendum tamen quod licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonae famae vel malae. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundum illud Eccli. 30, 4: *Mortuus est pater ejus, et quasi non est mortuus, similem enim reliquit sibi post se*; et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et e contrario. Tertio modo quantum ad effectum suorum operum; sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque tunc proficit fides ex praedicatione apostolorum. Quarto modo quantum ad corpus, quod quandoque honorifice traditur sepulturae, quandoque vero relinquitur insepultum, et tandem incineratum omnino resolvitur. Quinto modo quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibuscumque temporalibus rebus, quarum quaedam citius finiuntur, quaedam diutius durant. Omnia autem haec subduntur existimationi judicii divini. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum judicium haberi non potest, quamdiu hujus temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale judicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte et manifeste judicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio quorumdam fuit quod animae sanctorum non praemientur in caelo, nec animae damnatorum puniantur in inferno usque ad diem judicii; quod quidem apparet esse falsum ex hoc quod Apostolus 2 ad Corinth. 5, 8, dicit: *Audemus et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum*; quod est jam *non ambulare per fidem, sed per speciem,* ut patet ex his quae subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita aeterna, ut patet Joan. 17. Unde manifestum est animas a corporibus separatas esse in vita aeterna. Et ideo dicendum est quod post mortem, quantum ad ea quae sunt animae, homo sortitur quemdam immutabilem statum; et ideo quantum ad praemium animae non oportet ulterius differri judicium. Sed quia quaedam alia sunt ad hominem pertinentia, quae toto temporis cursu aguntur, quae non sunt aliena a divino judicio, oportet iterum in fine temporis omnia haec in judicium adduci. Licet enim homo secundum haec non mereatur neque demereatur, tamen pertinent ad aliquod ejus praemium vel poenam. Unde oportet haec omnia aestimari in finali judicio.

Ad secundum dicendum, quod *Deus non judicabit bis in idipsum,* idest, secundum idem; sed secundum diversa non est inconveniens Deum bis judicare.

Ad tertium dicendum, quod licet praemium vel poena corporis dependeat ex praemio vel poena animae, tamen quia anima non est mutabilis nisi per accidens, propter corpus, statim separata a corpore habet statum immutabilem, et accipit suum judicium. Sed corpus remanet mutabilitati subjectum usque ad finem temporis: et ideo oportet quod tunc recipiat suum praemium vel poenam in finali judicio.

ARTICULUS VI.

Utrum judiciaria potestas Christi se extendat ad angelos.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas Christi judiciaria non se extendat ad angelos. Angeli enim tam boni quam mali judicati sunt a principio mundi, quando quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui judicati sunt, non indigent iterum judicari. Ergo potestas judiciaria Christi non se extendit ad angelos.

2. Praeterea, non est ejusdem judicare et judicari. Sed angeli venient cum Christo judicaturi, secundum illud Matth. 20, 31: *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo.* Ergo videtur quod angeli non sint judicandi a Christo.

3. Praeterea, angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est judex non solum hominum, sed etiam angelorum, pari ratione erit judex omnium creaturarum; quod videtur esse falsum, cum hoc sit proprium providentiae Dei; unde dicitur Job 34, 13: *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Non ergo Christus est judex angelorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 6, 3: *An nescitis quoniam angelos judicabimus?* Sed sancti non judicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multo magis Christus habet judiciariam potestatem super angelos.

Concl. Cum per passionis humilitatem humana natura in Christo super angelos exaltari meruerit, perspicuum est judiciariae Christi potestati angelos tam bonos quam malos subjectos esse, non modo ratione divinae, verum etiam ratione humanae naturae.

Respondeo dicendum, quod angeli subsunt judiciariae potestati Christi, non solum quantum ad divinam naturam, prout est Verbum Dei, sed etiam ratione humanae naturae. Quod patet ex tribus: primo quidem ex propinquitate naturae assumptae ad Deum; quia, ut dicitur Hebr. 2, 16, *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Et ideo anima Christi magis est repleta virtute Verbi Dei, quam aliquis angelorum: unde et angelos illuminat, sicut Dionysius dicit (cap. 7, caelest. Hierarch., a med.), unde et de eis habet judicare. Secundo, quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super angelos; ita ut, sicut dicitur Philipp. 2, 10, *in nomine Jesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et infernorum.* Et ideo Christus habet judiciariam potestatem etiam super omnes angelos et bonos et malos: in cujus signum dicitur Apoc. 7, 11, quod *omnes angeli stabant in circuitu throni.* Tertio, ratione eorum quae circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Subsunt autem judicio Christi uno quidem modo quantum ad dispensationem eorum quae per ipsos aguntur; quae quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui angeli ministrabant, ut dicitur Matth. 4, et a quo daemones petebant ut in porcos mitterentur, ut dicitur Matth. 8. Secundo, quantum ad alia accidentalia praemia bonorum angelorum: quae sunt gaudia quae habent de salute hominum, secundum illud Luc. 15, 10: *Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente*; et etiam quantum ad poenas accidentales daemonum, quibus torquentur vel hic, vel recluduntur in inferno; et hoc etiam pertinet ad hominem Christum. Unde Marc. 24, dicit quod daemon clamavit: *Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? venisti ante tempus perdere nos?* Tertio quantum ad praemium essentiale bonorum angelorum, quod est beatitudo aeterna; et quantum ad poenam essentialem angelorum malorum, quae est damnatio aeterna. Sed hoc factum est per Christum, inquantum est Verbum Dei, a principio mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de judicio quantum ad praemium essentiale et poenam principalem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. 31, a med.), *licet spiritualis judicet omnia, tamen judicatur ab ipsa veritate.* Et ideo licet angeli ex eo quod sunt spirituales judicent, judicantur tamen a Christo, inquantum est veritas.

Ad tertium dicendum, quod Christus habet judicium non solum super angelos, sed etiam super administrationem totius creaturae. Si enim, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4, *inferiora quodam ordine reguntur a Deo per superiora*, oportet dicere quod omnia reguntur per animam Christi quae est supra omnem creaturam. Unde et Apostolus dicit Hebr. 2, 5: *Non enim angelis subjecit Deus orbem terrae futurum*, scilicet subjectum ei, *de quo loquimur*, dest, Christo (1). Nec tamen propter hoc *alium constituit Deus super terram*; quia unus et idem est Deus et homo, Dominus Jesus Christus. De cujus incarnationis mysterio ad praesens dicta sufficiant.

(1) Ita cum Mss. potioribus editi passim. Edit. Patav. Garciam sequentes, qui Apostoli verbis pressius insistit, *Futurum, de quo loquimur, subjectum ei, id est, Christo.*

QUAESTIO LX.

DE SACRAMENTIS.

(*In octo articulos divisa.*)

Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent; et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda, de uuoquoque sacramentorum in speciali.

Circa primum quinque consideranda sunt: 1.° Quid sit sacramentum; 2.° de necessitate sacramentorum; 3.° de effectibus sacramentorum, 4.° de causa eorum; 5.° de numero.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° Utrum sacramentum sit in genere signi; 2.° utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum; 3.° utrum sacramentum sit signum unius rei tantum, vel plurium; 4.° utrum sacramentum sit signum, quod est res sensibilis; 5.° utrum ad sacramenta requiratur determinata res sensibilis; 6.° utrum ad sacramentum requiratur significatio, quae est per verba; 7.° utrum requirantur determinata verba; 8.° utrum illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacramentum sit in genere signi. — (*4, dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *et art.* 3, *ad* 1, *et art.* 4, *quaest.* 1, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit in genere signi. Videtur enim sacramentum dici a sacrando, sicut medicamentum a medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causae quam ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causae quam in genere signi.

2. Praeterea, sacramentum videtur aliquid occultum significare, secundum illud Tob. 12, 7: *Sacramentum regis abscondere bonum est*; *et* Ephes. 3, 9: *Quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Sed illud quod est absconditum, videtur esse contra rationem signi; nam signum est quod *praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire*, ut patet per Augustinum in 2 de Doct. Christi (in princ.). Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

3. Praeterea, juramentum quandoque sacramentum nominatur: dicitur enim in decr. 22, quaest. 5, cap. 14: *Parvuli, qui sine aetate rationabili sunt, non cogantur jurare*; *et qui semel perjuratus fuerit, nec testis sit post hoc, nec ad sacramentum* idest, juramentum, *accedat.* Sed juramentum non pertinet ad rationem signi. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Civitate Dei (cap. 5, parum a princ.): *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest, sacrum signum est.*

Concl. Cum a Theologis sacramentum usurpetur, ut signi quamdam denotet habitudinem, perspicuum est, sacramentum in genere esse signi.

Respondeo dicendum, quod omnia quae habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt; sicut a sanitate quae est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subjectum; sed dicitur medicina sana, inquantum est sanitatis effectiva; diaeta vero,

inquantum est conservativa ejusdem; et urina, inquantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici, vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum; vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae, vel signi, vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundum quod important habitudinem signi; et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi.

Ad primum ergo dicendum, quod quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum primum agens, et propter hoc medicamentum importat causalitatem quamdam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causae efficientis, sed magis per modum causae formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod sacramentum idem est quod sacrum secretum. Dicitur autem non solum Dei secretum, sed etiam regis esse sacrum, et sacramentum, quia secundum antiquos sancta vel sacrosancta dicebantur quaecumque violari non licebat: sicut etiam muri civitatis, et personae in dignitatibus constitutae; et ideo illa secreta, sive divina, sive humana, quae non licet violari, quibuslibet publicando, dicuntur sacra vel sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod etiam juramentum habet quamdam habitudinem ad res sacras, inquantum scilicet est quaedam contestatio facta per aliquid sacrum: et secundum hoc dicitur juramentum esse sacramentum, non eadem ratione qua nunc loquimur de sacramentis, non tamen aequivoce sumpto nomine sacramenti; sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra.

ARTICULUS II.

Utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum. — (*Inf., qu.* 64, *art.* 1, *et* 1-2, *quaest.* 101, *art.* 4, *corp., et quaest.* 102, *art.* 5, *corp.*; *et* 4, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne signum rei sacrae sit sacramentum. Omnes enim creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*: nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum.

2. Praeterea, omnia quae in veteri lege fiebant, Christum figurabant, qui est *Sanctus sanctorum*, secundum illud 1 ad Corinth. 10, 11: *omnia in figura contingebant illis;* et Col. 2, 17: *Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi;* nec tamen omnia gesta patrum veteris Testamenti, vel etiam omnes caeremoniae legis sunt sacramenta, sed quaedam specialiter, sicut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 101, art. 4. Ergo videtur quod non omne signum rei sacrae sit sacramentum.

3. Praeterea, etiam in novo Testamento multa geruntur in signum alicujus rei sacrae, quae tamen non dicuntur sacramenta, sicut aspersio aquae benedictae, consecratio altaris, et similia. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum.

Sed contra est quod definitio convertitur cum definito. Sed quidam definiunt sacramentum per hoc quod est *sacrae rei signum*: et hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini supra inducta, art. praec., in arg. *Sed cont.* Ergo videtur quod omne signum rei sacrae sit sacramentum.

Concl. Cum signa proprie hominibus dentur, non quodvis rei sacrae signum, sacramentum est, sed illud tantum quod signum est rei sacrae, quatenus homines sanctificat.

Respondeo dicendum, quod signa proprie dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicujus rei sacrae ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est *signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines.*

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur; et ideo non possunt dici sacramenta, secundum quod nunc loquimur de sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod quaedam ad vetus Testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi, secundum quod in se sanctus est: quaedam vero significabant sanctitatem ejus, inquantum per ea nos sanctificamur; sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, qua sanctificati sumus: et talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod res denominatur a fine et complemento. Dispositio autem non est finis neque perfectio. Et ideo quae significant dispositionem ad sanctitatem, non dicuntur sacramenta, de quibus procedit objectio, sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum. — (*4, dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 4, *et art.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus aequivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a christiana religione, secundum illud Coloss. 2, 8: *Videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam.* Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum.

2. Praeterea, sicut dictum est art. praec., sacramentum significat rem sacram, inquantum est humanae sanctificationis causa. Sed una sola est causa humanae sanctificationis, scilicet sanguis Christi, secundum illud Hebr. ult., 12: *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ergo videtur quod sacramentum non significet plura.

3. Praeterea, dictum est art. praec., ad 3, quod sacramentum proprie significat ipsum finem sanctificationis. Sed finis sanctificationis est vita aeterna, secundum illud Rom. 6, 22: *Habetis fructum*

vestrum in sanctificatione; finem vero vitam aeternam. Ergo videtur quod sacramentum non significet nisi unam rem, scilicet vitam aeternam.

Sed contra est quod in sacramento altaris est duplex res significata, scilicet corpus Christi verum et mysticum, ut Augustinus dicit in lib. Sententiarum Prosperi (sive Prosper. in lib. Sent. Augustini, ut refertur cap. *Hoc est*, de Consecrat. dist. 2).

Concl. Sacramentum est signum rememorativum passionis Christi, et divinae gratiae demonstrativum, ac futurae gloriae prognosticum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa santificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis sanctificationis nostrae, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et pronosticum, idest, praenuntiativum futurae gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc est signum ambiguum praebens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud; sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum; sicut hoc nomen homo significat animam et corpus, prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria praedicta, secundum quod quodam ordine sunt unum.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante, prout est sanctificans.

Ad tertium dicendum, quod sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem, quae est forma, nec oportet quod solum significet perfectionem, quae est finis.

ARTICULUS IV.

Utrum sacramentum sit semper aliqua res sensibilis. — (4, dist. 1, qu. 1, art. 1, quaest., 1 et art. 2, quaest. 1, et art. 3, corp.; et 4 cont., cap. 56; et Joan. 3, col. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis. Quia, secundum Philosophum, in lib. 2 Priorum, cap. penult. et ult., *omnis effectus suae causae signum est.* Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles, sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quod sit signum alicujus rei sacrae, inquantum per eam homo sanctificatur, ut dictum est art. 2 huj. qu. Non ergo requiritur ad sacramentum quod sit aliqua res sensibilis.

2. Praeterea, sacramenta pertinent ad cultum vel regnum Dei. Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei: dicitur enim Joan. 4, 24: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Et Rom. 14, 16: *Non est regnum Dei esca et potus.* Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramentum.

3. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 19 et 18, quod *res sensibiles sunt minima bona, sine quibus homo recte vivere potest.* Sed sacramenta sunt de necessitate salutis humanae ut infra patebit (quaest. seq.), et ita sine eis homo recte vivere non potest. Non ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan. (tract. 80, a med.): *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*; et loquitur ita de elemento sensibili, quod est aqua. Ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Concl. Cum naturale sit homini per sensibilia ad intelligibilium cognitionem pervenire, sacramentum, quod spiritalia et intelligibilia bona homini significat, res esse sensibilis debet.

Respondeo dicendum, quod sapientia divina unicuique rei providet secundum suum modum: et propter hoc dicitur, Sap. 8, 1, quod *suaviter disponit omnia*: unde et Matth. 25, 15, dicitur quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde cum res sacrae, quae per sacramenta significantur, sint quaedam spiritualia et intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur; sicut etiam per similitudinem sensibilium rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est quod ad sacramenta requiruntur res sensibiles, ut etiam Dionysius probat (in 1 cap. caelest. Hierarch., a med.).

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque praecipue denominatur et definitur secundum id quod convenit ei primo et per se; non autem secundum id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio a sensu oritur. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius, nisi inquantum sunt per aliud manifestati: idest, per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa, quae sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit (in 2 de Doct. christ., circ. princ.), ubi dicit quod *signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi, nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quaedam quae non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, inquantum sunt significata per aliqua sensibilia, de quibus infra agetur, quaest. 63, art. 1.

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles, ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel ad regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de rebus sensibilibus, secundum quod sunt in sua natura, non autem secundum quod assumuntur ad significandum spiritualia; quae sunt maxima bona.

ARTICULUS V.

Utrum requirantur determinatae res ad sacramenta. (*Inf., art, 7, corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur determinatae res ad sacramenta. Res enim sensibiles assumuntur in sacramentis ad significandum, ut dictum est, art. praec. Sed nihil prohibet diversis rebus sensibilibus idem significari, sicut in sacra Scriptura Deus aliquando metaphorice significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per solem, aut aliquid aliud hujusmodi. Ergo videtur quod diversae res possint congruere eidem sacramento. Non ergo determinatae res in sacramentis requiruntur.

2. Praeterea, magis est necessaria salus animae quam salus corporis. Sed in medicinis corporalibus, quae ad salutem corporis ordinantur, potest una res pro alia poni in ejus defectu. Ergo multo magis in sacramentis, quae sunt medicinae spirituales ad salutem animae ordinatae, poterit una res assumi pro alia, quando illa defuerit.

3. Praeterea, non est conveniens ut hominis salus arctetur per legem divinam, et praecipue per legem Christi, qui venit omnes salvare. Sed in statu legis naturae non requirebantur in sacramentis aliquae res determinatae, sed ex voto assumebantur, ut patet Genes. 28, ubi Jacob vovit se Deo decimas et hostias pacificas oblaturum. Ergo videtur quod non debuerit arctari homo, et praecipue in nova lege, ad alicujus rei determinatae usum in sacramentis.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Concl. Cum ad homines non pertineat, res quibus sanctificentur assumere, perspicuum est in novae legis sacramentis, quibus homines sanctificantur, rebus divina institutione determinatis utendum esse.

Respondeo dicendum, quod in usu sacramentorum duo possunt considerari: scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis; quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum; secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem. Non pertinet autem ad aliquem determinare illud quod est in potestate alterius, sed solum id quod est in sua potestate. Quia ergo sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo judicio assumere res quibus sanctificetur; sed hoc debet esse ex divina institutione determinatum. Et ideo in sacramentis novae legis, quibus homines sanctificantur, secundum illud 1 ad Corinth. 6, 11, *abluti estis, sanctificati estis*, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi idem potest per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo sicut judicio Spiritus sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturae locis res spirituales significentur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum quae res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento.

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem: et ideo non refert si duae earum eamdem virtutem habeant, qua quis utatur; sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute sibi naturaliter indita, sed solum ex institutione divina; et ideo oportuit divinitus determinari quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis utendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 19 contra Faustum, (capp. 16 et 17), diversa sacramenta diversis temporibus congruunt; sicut etiam diversis verbis significantur diversa tempora, scilicet praesens praeteritum et futurum. Et ideo sicut in statu legis naturae homines nulla lege exterius data, sed solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur; postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscurationem legis naturae ex peccatis hominum, tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et ideo etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt.

ARTICULUS VI.

Utrum in significatione sacramentorum requirantur verba. — (*4, dist. 1, quaest. 1, art. 2, et dist. 13, quaest. 1, art. 2, quaest. 6, ad 2; et Ver. quaest. 27, art. 4, ad 10.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in significatione sacramentorum non requirantur verba. Dicit enim Augustinus contra Faustum (lib. 19, cap. 16, circa med.): *Quid sunt aliud quaeque corporalia sacramenta, nisi quasi quaedam verba visibilia?* Et sic videtur quod addere verba rebus sensibilibus in sacramentis, sit addere verba verbis. Sed hoc est superfluum. Non ergo requiruntur verba cum rebus sensibilibus in sacramentis.

2. Praeterea, sacramentum est aliquid unum. Ex his autem quae sunt diversorum generum, non videtur posse aliquid unum fieri. Cum igitur res sensibiles et verba sint diversorum generum, quia res sensibiles sunt a natura, verba autem a ratione; videtur quod in sacramentis non requirantur verba cum rebus sensibilibus.

3. Praeterea, sacramenta novae legis successerunt sacramentis veteris legis, quia, illis ablatis, ista sunt instituta, ut Augustinus dicit (19 contra Faustum. capp. 16 et 17). Sed in sacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum. Ergo nec in sacramentis novae legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Ephes. 5, 25: *Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae;* et Augustinus dicit super Joan. (tract 80, post med.): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.*

Concl. Ut sacramenta Verbi incarnati, et hominis sanctificati, similitudinem quamdam ac proportionem habeant, perfectiusque res sacras significent, convenientissimum est in sacramentis ad res sensibiles, verba adhiberi.

Respondeo dicendum, quod sacramenta, sicut

dictum est art. 3 huj. quaest., adhibentur ad hominum sanctificationem, sicut quaedam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quod verba rebus sensibilibus adjungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est Verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio Incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum. Secundo, possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus, super illud Joan. 15: *Jam vos mundi estis propter sermonem*, etc., dicit (tract. 80 in Joan., a med.): *Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?* Tertio, possunt considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus in 2 de Doct. christ. (cap. 3, circa med.), quod *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*, quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concepimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem; sed cum dicitur: *Ego te baptizo*, manifestatur quod aqua utimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem.

Ad primum ergo dicendum, quod res visibiles sacramentorum dicuntur verba per quamdam similitudinem, in quantum scilicet participant quamdam vim significandi, quae principaliter est in ipsis verbis, ut dictum est in corp. Et ideo non est superflua ingeminatio verborum, cum in sacramentis rebus visibilibus verba adduntur, quia unum eorum determinatur per aliud, ut dictum est ibid.

Ad secundum dicendum, quod quamvis et verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere, quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quae perfectior est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut forma et materia, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est in corp. et art. praec. ad 3. Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio, inunctio, et alia hujusmodi, quia in his est eadem ratio significandi, et in rebus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19 (capp. 16 et 17), alia debent esse sacramenta rei praesentis, et alia rei futurae. Sacramenta autem veteris legis praenuntia erant Christi venturi; et ideo non ita expresse significabant Christum, sicut sacramenta novae legis, quae ab ipso Christo effluunt, et quamdam similitudinem ipsius in se habent, ut dictum est in corp. art. Utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quae ad cultum Dei pertinent, tam sacerdotes, qui erant sacramentorum illorum ministri, secundum illud Num. 6, 23: *Sic benedicetis filiis Israel et dicetis eis: Benedicat tibi Dominus*, etc., quam etiam illi qui illis sacramentis utebantur, secundum illud Deuter. 26, 3: *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quod*, etc.

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur determinata verba in sacramentis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur determinata verba in sacramentis. Ut enim Philosophus dicit (lib. 1 Periher., circ. princ.), *voces non sunt eaedem apud omnes.* Sed salus quae per sacramenta quaeritur, est eadem apud omnes. Ergo non requiruntur aliqua determinata verba in sacramentis.

2. Praeterea, verba requiruntur in sacramentis, inquantum sunt principaliter significativa, sicut dictum est art. praec. Sed contingit per diversa verba idem significari. Ergo non requiruntur determinata verba in sacramentis.

3. Praeterea, corruptio cujuslibet rei variat ejus speciem. Sed quidam corrupte verba proferunt, nec tamen propter hoc creditur sacramentorum effectus impediri; alioquin illitterati et balbi, qui ista sacramenta conferunt, frequenter defectum in sacramentis inducerent. Ergo videtur quod non requirantur in sacramentis determinata verba.

Sed contra est quod Dominus deteminata verba protulit in consecratione sacramenti Eucharistiae, dicens, Matth. 26, 26: *Hoc est corpus meum:* similiter etiam mandavit discipulis, ut sub determinata forma verborum baptizarent, dicens, Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

Concl. Cum determinata sit sacramentorum materia, determinatae scilicet sensibiles res multo magis oportet determinatam esse verborum in sacramentis formam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ad 2, in sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae; et ideo principalius requiritur ad *esse* rei determinata forma quam determinata materia; materia enim determinata requiritur ut sit proportionata determinatae formae. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatae res sensibiles quae se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Joan. (tract. 80, a med.), *verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur*, idest, non secundum exteriorem sonum vocis, *sed quia creditur*, idest, secundum sensum verborum, qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eaedem voces sint quantum ad sonum. Et ideo, cujuscumque linguae verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod licet in qualibet lingua contingat diversis vocibus idem significari, semper tamen aliqua illarum vocum est, qua principalius et communius homines illius linguae utuntur ad hoc significandum; et talis vox assumi debet in significationem sacramenti: sicut etiam inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti, cujus usus est communior ad actum, per quem sacramenti effectus significatur; sicut aqua

communius utuntur homines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur; et ideo aqua assumitur ut materia in baptismo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia, et ita non videtur perfici sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore vel lapsu linguae, si sit tanta corruptio quae omnino auferat sensum locutionis, non videtur perfici sacramentum; et hoc praecipue contingit quando fit corruptio ex parte principii dictionis: puta si loco ejus quod est: *in nomine Patris*, dicat: *In nomine matris.* Si vero non totaliter auferatur sensus locutionis per hujusmodi corruptelam, nihilominus perficitur sacramentum; et hoc praecipue contingit quando fit corruptio ex parte finis, puta si aliquis dicat: *In nomine patrias, et filias*; quamvis enim hujusmodi verba corrupte prolata nihil significent ex virtute impositionis, accipiuntur tamen ut significantia ex accommodatione usus; et ideo licet mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentia corruptionis circa principium vel finem dictionis, rationem habet, quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem: variatio autem ex parte finis dictionis, ut plurimum non mutat consignificationem (1); quae tamen apud Graecos variatur etiam secundum principium dictionis in declinationibus verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis; quia ex utraque parte potest esse tam parva quod non auferat sensum verborum, et tam magna quod auferat. Sed unum horum facilius accidit ex parte principii, et aliud ex parte finis.

ARTICULUS VIII.

Utrum liceat aliquid addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. — (4, dist. 3, art. 2, quaest. 2, ad 3, et 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. Non enim minoris sunt necessitatis hujusmodi verba sacramentalia quam verba sacrae Scripturae. Sed verbis sacrae Scripturae nihil licet addere vel minuere: dicitur enim Deut. 4, 2: *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ab eo*; et Apoc. ult., 18: *Contestor omni audienti verba prophetiae libri hujus: si quis apposuerit ad haec, apponet super eum Deus plagas scriptas in libro isto; et si quis diminuerit, auferet Deus partem ejus de libro vitae.* Ergo videtur quod neque in forma sacramentorum liceat aliquid addere vel minuere.

2. Praeterea, verba se habent in sacramentis per modum formae, ut dictum est art. praec. Sed in formis quaelibet additio vel subtractio variat speciem, sicut et in numeris, ut dicitur 8 Metaph., text. 10. Ergo videtur quod si aliquid addatur vel subtrahatur a forma sacramenti, non erit idem sacramentum.

3. Praeterea, sicut ad formam sacramenti requiritur determinatus numerus dictionum, ita etiam requiritur determinatus ordo verborum, et etiam orationis continuitas. Si ergo additio vel subtractio non aufert sacramenti veritatem, videtur quod pari ratione nec transpositio verborum aut etiam interpolatio pronuntiationis.

Sed contra est quod in formis sacramentorum quaedam apponuntur a quibusdam, quae ab aliis non apponuntur, sicut Latini baptizant sub hac forma: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*; Graeci autem sub ista: *Baptizetur servus Christi N. in nomine Patris*, etc. Et tamen utrique verum conferunt sacramentum. Ergo in formis sacramentorum licet aliquid addere vel minuere.

Concl. Verbis in quibus sacramentorum forma consistit, addere quidquam aut detrahere non licet, quo verus eorum sensus corrumpatur.

Respondeo dicendum, quod circa omnes istas mutationes quae possunt in formis sacramentorum contingere, duo videntur esse consideranda: unum quidem ex parte ejus qui profert verba, cujus intentio requiritur ad sacramentum, ut infra dicetur, quaest. 64, art. 8. Et ideo si intendat per hujusmodi additionem vel diminutionem alium ritum inducere, qui non sit ab Ecclesia receptus, non videtur perfici sacramentum, quia non videtur quod intendat facere id quod facit Ecclesia. Aliud autem est considerandum ex parte significationis verborum. Cum enim verba operentur in sacramentis, quantum ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est, art. praec., ad 1, et ad 3, oportet considerare utrum per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum; quia si sic, manifestum est quod tollitur veritas sacramenti.

Manifestum est autem quod si diminuatur aliquid eorum quae sunt de substantia formae sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum; et ideo non perficitur sacramentum. Unde Didymus dicit in lib. 2 de Spiritu sancto (parum a princ., inter op. Hieron.): *Si quis ita baptizare conetur, ut unum de praedictis nominibus praetermittat* (scilicet Patris, et Filii, et Spiritus sancti) *sine perfectione baptizabit.* Si autem subtrahatur aliquid quod non sit de substantia formae, talis diminutio non tollit debitum sensum verborum, et per consequens nec sacramenti perfectionem: sicut in forma Eucharistiae, quae est: *Hoc est enim corpus meum*; ly *enim* sublatum non tollit debitum sensum verborum: et ideo non impedit perfectionem sacramenti, quamvis possit contingere quod ille qui praetermittit, peccet ex negligentia vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid apponi, quod est corruptivum debiti sensus; puta si aliquis dicat: *Ego te baptizo in nomine Patris majoris, et Filii minoris*, sicut Ariani baptizabant; et ideo talis additio tollit veritatem sacramenti. Si vero sit talis additio quae non auferat debitum sensum, non tollitur sacramenti veritas. Nec refert utrum talis additio fiat in principio, vel in medio, vel in fine: ut si aliquis dicat: *Ego te baptizo in nomine Dei Patris omnipotentis, et Filii ejus unigeniti, et Spiritus sancti paracliti*, erit verum baptisma; et similiter si quis dicat: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti; et B. Virgo te adjuvet*, erit verum baptisma.

Forte autem si diceret: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, et B. Virginis Mariae*, non esset baptismus; quia dicitur 1 ad Cor. 1, 13: *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis?* Sed

(1) Ita cum edit. Rom. Al.: *Ut plurimum non mutat significationem*, perperam.

hoc verum est, si sic intelligatur in nomine B. Virginis baptizari, sicut in nomine Trinitatis, quo baptismus consecratur: talis enim sensus esset contrarius verae fidei, et per consequens tolleret veritatem sacramenti. Si vero sic intelligatur quod additur: *Et in nomine B. Virginis*, non quasi nomen B. Virginis aliquid operetur in baptismo, sed ut ejus intercessio prosit baptizato ad conservandam gratiam baptismalem, non tollitur perfectio sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad verba sacrae Scripturae non licet aliquid apponere quantum ad sensum; sed quantum ad expositionem sacrae Scripturae multa eis verba a doctoribus apponuntur. Non tamen licet etiam verba sacrae Scripturae apponere ita quod dicantur esse de integritate sacrae Scripturae, quia hoc esset vitium falsitatis; et similiter si quis diceret aliquid esse de necessitate formae quod non est.

Ad secundum dicendum, quod verba pertinent ad formam sacramenti, ratione sensus significati. Et ideo quaecumque fiat additio vel subtractio verborum, quae non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod si sit tanta interruptio verborum quod intercipiatur intentio pronuntiantis, tollitur sensus sacramenti, et per consequens veritas ejus; non autem tollitur, quando est parva interruptio, quae intentionem proferentis et intellectum verborum non aufert. Et idem est etiam dicendum de transpositione verborum; quia si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum, sicut patet de negatione praeposita vel postposita signo. Si autem sit talis transpositio quae sensum locutionis non variet, non tollitur veritas sacramenti; quia, secundum quod Philosophus dicit, lib. 2 Periher. (cap. 1, ad fin.), *nomina et verba transposita idem significant.*

QUAESTIO LXI.

DE NECESSITATE SACRAMENTORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de necessitate sacramentorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum sacramenta sint necessaria ad salutem humanam; 2.° utrum fuerint necessaria in statu ante peccatum; 3.° utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum; 4.° utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacramenta sint necessaria ad humanam salutem. — (4, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1; *et* 3 *cont.*, *cap.* 110, *et lib.* 4, *cap.* 55, *fin.*, *et cap.* 56.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem. Dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 4, 8: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed usus sacramentorum pertinet ad corporalem exercitationem, eo quod sacramenta perficiuntur in significatione sensibilium rerum et verborum, ut dictum est quaest. praec., art. 6, ad 2. Ergo sacramenta non sunt necessaria ad humanam salutem.

2. Praeterea, 2 ad Cor. 12, 9, Apostolo dicitur: *Sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficeret, si sacramenta essent necessaria ad salutem. Non sunt ergo sacramenta saluti humanae necessaria.

3. Praeterea, posita causa sufficienti, nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum. Sed passio Christi est sufficiens causa nostrae salutis; dicit enim Apostolus Rom. 5, 10: *Si cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius.* Non ergo requiruntur sacramenta ad salutem humanam.

Sed contra est quod Augustinus dicit (19 contra Faustum, cap. 11, in fin.): *In nullum nomen religionis, seu verum, seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum, seu sacramentorum visibilium consortio colligentur.* Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum verae religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem.

Concl. Cum in nullum omnino religionis nomen, homines adunari possint, nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilium consortio colligentur, necessaria fuisse ad humanam salutem sacramenta, manifestum est (1).

Respondeo dicendum, quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem, triplici ratione: quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae cujus proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur; pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis: et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quaedam corporalia signa homini spiritualem medicinam adhiberet; nam si spiritualia nuda ei proponerentur, eis animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia autem ratio sumenda est ex studio actionis humanae, quae praecipue circa corporalia versatur. Ne ergo esset homini durum, si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceatur ad evitanda superstitiosa exercitia, quae consistunt in cultu daemonum, vel qualitercumque noxia, quae consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suae naturae eruditur per sensibilia; humiliatur, se corporalibus subjectum cognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; praeservatur etiam a noxiis actionibus per salubria exercitia sacramentorum.

Ad primum ergo dicendum, quod corporalis exercitatio inquantum est corporalis, non multum utilis est: sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure corporalis, sed quodammodo est spiritualis, scilicet per significationem et causalitatem.

Ad secundum dicendum, quod gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis: sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem. Et ideo necessaria sunt hominibus sacramenta ad gratiam consequendam.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi est sufficiens causa humanae salutis; nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem, quia operantur in virtute passionis Christi: et passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramenta, secundum illud Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.*

(1) *In editione Nicolai, Parisiis,* 1663. *ita aliis verbis enunciatur Propositio*: Cum homines corporeis rebus per affectum se peccando subjecerint, neque facile ab iis se abstrahant, per quas etiam ad res spirituales deducantur, perspicuum est ad humanam salutem sacramenta esse necessaria.

ARTICULUS II.

Utrum etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta. — (*4, dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta: quia, sicut dictum est, art. praec., ad 2, sacramenta sunt necessaria homini ad gratiam consequendam. Sed etiam in statu innocentiae homo indigebat gratia, sicut in prima parte habitum est, qu. 95, art. 4, ad 1. Ergo etiam in statu illo erant necessaria sacramenta.

2. Praeterea, sacramenta sunt necessaria homini secundum conditionem humanae naturae, sicut dictum est art. praec. Sed eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum. Ergo videtur quod etiam ante peccatum homo indiguerit sacramentis.

3. Praeterea, matrimonium est quoddam sacramentum, secundum illud Ephes. 5, 32: *Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen. 2. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum.

Sed contra est quod medicina non est necessaria nisi aegroto, secundum illud Matth. 9, 12: *Non est opus sanis medicus.* Sed sacramenta sunt quaedam spirituales medicinae, quae adhibentur contra vulnera peccati. Ergo non fuerunt necessaria ante peccatum.

Concl. In statu innocentiae homo non indigebat sacramentis, nec pro remedio peccati, nec pro perfectione animae.

Respondeo dicendum, quod in statu innocentiae ante peccatum sacramenta necessaria non fuerunt. Cujus ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis; sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset, si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum inquantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam inquantum ipsa ordinantur ad animae perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in statu innocentiae gratia indigebat; non tamen ut eam consequeretur per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter et invisibiliter.

Ad secundum dicendum, quod eadem est natura hominis ante peccatum, et post peccatum; non tamen est idem naturae status; nam post peccatum anima etiam quantum ad superiorem partem indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem, quod in illo statu homini necesse non erat.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum; sed secundum quod est in officium naturae; ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia quae in figura Christi praecesserunt.

ARTICULUS III.

Utrum post peccatum ante Christum sacramenta debuerint esse. — (*4, dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod post peccatum ante Christum sacramenta non debuerint esse. Dictum est enim art. 1 huj. quaest. ad 3, quod per sacramenta passio Christi hominibus applicatur, et sic passio Christi comparatur ad sacramenta sicut causa ad effectum. Sed effectus non praecedit causam. Ergo sacramenta non debuerunt esse ante Christi adventum.

2. Praeterea, sacramenta debent esse convenientia statui humani generis, ut patet per Augustinum (19 contra Faustum, cap. 16 et 17. Sed status humani generis, non fuit mutatus post peccatum, usque ad reparationem factam per Christum. Ergo neque sacramenta debuerunt immutari, ut praeter sacramenta legis naturae alia statuerentur in lege Moysi.

3. Praeterea, quanto aliquid est magis propinquum perfecto, tanto magis debet ei assimilari. Sed perfectio salutis humanae per Christum facta est, cui propinquiora fuerunt sacramenta veteris legis quam ea quae fuerunt ante legem. Ergo debuerunt esse similiora sacramentis Christi. Cujus tamen contrarium apparet ex eo quod sacerdotium Christi praedicitur esse futurum secundum ordinem Melchisedech, et non secundum ordinem Aaron, ut habetur Hebr. 7. Non ergo convenienter fuerunt disposita ante Christum sacramenta.

Sed contra est quod Augustinus dicit, (19 contra Faustum, cap. 13, in princ.), quod *prima sacramenta quae celebrabantur et observabantur ex lege, praenuntia erant Christi venturi.* Sed necessarium erat ad humanam salutem ut adventus Christi praenuntiaretur. Ergo necessarium erat ante Christum sacramenta quaedam disponi.

Concl. Cum post peccatum nullus sanctificari possit nisi per Christum, necessario post peccatum, praecesserunt Christi adventum aliqua sacramenta, quibus fidem suam in Christum, homo protestaretur.

Respondeo dicendum, quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, inquantum sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiae suae...., ut sit ipse justus et justificans eum qui ex fide est Jesu Christi,* Rom. 3, 25. Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia, quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Et hujusmodi signa dicuntur sacramenta. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quaedam sacramenta institui.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi est causa finalis veterum sacramentorum, quae scilicet ad ipsam significandam sunt instituta. Causa autem finalis non praecedit tempore, sed solum in intentione agentis. Et ideo non est inconveniens aliqua sacramenta ante Christi passionem fuisse.

Ad secundum dicendum, quod status humani generis post peccatum et ante Christum dupliciter potest considerari: uno modo secundum fidei rationem, et sic semper unus et idem permanet, quia scilicet justificabantur homines per fidem futuri Christi adventus: alio modo potest considerari se-

cundum intensionem et remissionem peccati et expressae cognitionis de Christo: nam per incrementa temporum et peccatum caepit in homine magis dominari, intantum quod ratione hominis per peccatum obtenebrata, non sufficerent homini ad recte vivendum praecepta legis naturae, sed necesse fuit determinari praecepta in lege scripta, et cum his quaedam fidei sacramenta. Oportebat etiam quod per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei; quia, ut Gregorius dicit, (hom. 16 in Ezech., a med.), *per incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum.* Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege quaedam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo, determinarentur; quae quidem comparantur ad sacramenta quae fuerunt ante legem, sicut determinatum ad indeterminatum; quia scilicet ante legem non fuit determinate praefixum homini quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem; quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis, et ut esset determinatior fidei significatio.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum Melchisedech, quod fuit ante legem, magis assimilatur sacramento novae legis in materia, inquantum scilicet *obtulit panem et vinum*, ut habetur Genes. 14; sicut etiam sacrificium novae legis oblatione panis et vini perficitur. Sacramenta tamen legis Mosaicae magis assimilantur rei significatae per sacramentum, scilicet passioni Christi, ut patet de agno paschali et aliis hujusmodi; et hoc ideo ne propter continuitatem temporis, si permaneret eadem sacramentorum species, videretur sacramenti ejusdem esse continuatio.

ARTICULUS IV.

Utrum post Christum debuerint esse aliqua sacramenta. — (4, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 5; *et dist.* 2, *art.* 4, *quaest.* 1; *et* 4 *contra, cap.* 57.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta. Veniente enim veritate, debet cessare figura. Sed *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut dicitur Joan. 1, 17. Cum igitur sacramenta sint veritatis signa, sive figurae, videtur quod post Christi passionem sacramenta esse non debuerint.

2. Praeterea, sacramenta in quibusdam elementis consistunt, ut ex supra dictis patet, quaest. praec., art. 4 et 5. Sed Apostolus dicit ad Gal. 4, 3: *Cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes;* nunc autem, temporis plenitudine veniente, jam non sumus parvuli. Ergo videtur quod non debeamus Deo servire sub elementis hujus mundi, corporalibus sacramentis utendo.

3. Praeterea, *apud Deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, ut dicitur Jacobi 1, 17. Sed hoc videtur ad quamdam mutationem divinae voluntatis pertinere quod alia sacramenta nunc hominibus exhibeat ad sanctificationem tempore gratiae, et alia ante Christum. Ergo videtur quod post Christum non debuerint alia sacramenta institui.

Sed contra est quod Augustinus dicit, (19 contra Faustum, cap. 13), quod *sacramenta veteris legis sunt ablata, quia impleta; et alia sunt instituta, virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora.*

Concl. Cum sicut patres per fidem Christi venturi salvati sunt, ita et nos per fidem Christi et nati et passi salvemur, praeter veteris legis sacramenta, quibus Christi mysteria futura praenunciabantur, oportuit alia quaedam esse in nova lege sacramenta, quibus significarentur ea, quae praecesserunt in Christo.

Respondeo dicendum, quod, sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi jam nati et passi. Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua justificatur homo. Oportet autem aliis signis significari futura, praeterita et praesentia. Ut enim Augustinus dicit, 19 contra Faustum (cap. 16, ante med.), *eadem res aliter annuntiatur facienda, aliter facta; sicut ipsa verba,* PASSURUS, *et* PASSUS *non similiter sonant.* Et ideo oportet quaedam alia sacramenta esse in nova lege, quibus significentur ea quae praecesserunt in Christo, praeter sacramenta veteris legis, quibus praenuntiabantur futura.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in 5 cap. eccl. Hierarch. (aliquant. a princ.), status novae legis medius est inter statum veteris legis, cujus figurae implentur in nova lege, et inter statum gloriae, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas; et ideo tunc nulla erunt sacramenta; nunc autem, quamdiu *per speculum et in aenigmate* cognoscimus, ut dicitur 1 ad Cor. 13, oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire, quod pertinet ad rationem sacramentorum.

Ad secundum dicendum quod sacramenta veteris legis Apostolus, Galat. 4, vocat *egena et infirma elementa,* quia gratiam nec continebant nec causabant. Et ideo utentes illis sacramentis dicit Apostolus sub elementis mundi Deo servisse, quia scilicet nihil aliud erant quam elementa hujus mundi. Nostra autem sacramenta gratiam continent et causant; et ideo non est de eis similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut pater familias non ex hoc habere monstratur mutabilem voluntatem, quod diversa praecepta familiae suae proponit pro temporum varietate, non eadem praecipiens hieme et aestate; ita non ostenditur aliqua mutatio esse circa Deum ex hoc quod alia sacramenta instituit post Christi adventum, et alia tempore legis; quia illa fuerunt congrua gratiae praefigurandae, haec autem sunt congrua gratiae praesentialiter demostrandae.

QUAESTIO LXII.

DE PRINCIPALI EFFECTU SACRAMENTORUM, QUI EST GRATIA.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu sacramentorum; et primo, de effectu eorum principali, qui est gratia; secundo, de effectu secundario, qui est character.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae; 2.° utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam et virtutum et donorum; 3.° utrum sacramenta contineant gratiam; 4.° utrum sit in eis aliqua virtus ad causandam gratiam; 5.° utrum talis virtus in sacramentis derivetur a passione Christi; 6.° utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacramenta sint causa gratiae. — (*Inf.*, *art.* 6; *et quaest.* 64, *art.* 1; *et* 3, *dist.* 40, *art.* 3; *et* 4, *dist.* 1, *qu.* 1, *et art.* 4, *quaest.* 1, *et art.* 5, *quaest.* 1; *et* 4 *contra*, *cap.* 57 *et* 74, *princ.*; *et Ver. qu.* 27, *art.* 4; *et quol.* 12, *art.* 16.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint causa gratiae. Non enim idem videtur esse signum et causa, eo quod ratio signi videtur magis effectui competere. Sed sacramentum est signum gratiae. Non igitur est causa ejus.

2. Praeterea, nullum corporale agere potest in rem spiritualem, eo quod *agens honorabilius est patiente*, ut Augustinus dicit (12 super Genes. ad litt., cap. 16, in med.). Sed subjectum gratiae est mens hominis, quae est res spiritualis. Non ergo sacramenta possunt gratiam causare.

3. Praeterea, illud quod est proprium Dei, non debet alicui creaturae attribui. Sed causare gratiam est proprium Dei, secundum illud psal. 83, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Cum ergo sacramenta consistant in quibusdam verbis et rebus creatis, non videtur quod possint gratiam causare.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan. (tract. 80, a med.), quod *aqua* baptismalis *corpus tangit et cor abluit.* Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo causat gratiam, et pari ratione alia Ecclesiae sacramenta.

Concl. Tametsi solus Deus effectiva et principalis causa gratiae sit, sacramenta tamen novae legis causant ipsam per modum instrumenti.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur; sicut de baptismo dicit Apostolus Galat. 3, 27: *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam.

Quidam tamen dicunt quod non sint causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur: et ponunt exemplum de illo qui afferens denarium plumbeum accipit centum libras ex regis ordinatione; non quod denarius ille aliquid operetur ad habendam praedictae pecuniae quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis. Unde et Bernardus dicit in quodam sermone de Coena Domini (1 in Coena Domini, et inscribitur: *de Baptismo*, cap. 2): *Sicut investitur canonicus per librum, abbas per baculum, Episcopus per annulum, sic divisiones gratiarum diversae sunt traditae sacramentis.* Sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi; nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiae ordinationis de hoc quod pecunia recipiatur ab isto: similiter liber est quoddam signum, quo designatur traditio canonicatus. Secundum hoc igitur sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae: cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam.

Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit; et hoc modo nihil potest causare gratiam, nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud 2 Petri 1, 4: *Magna nobis, et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae.* Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit (14 contra Faustum, cap. 16, a med.): *Haec omnia*, scilicet sacramentalia, *fiunt et transeunt*; *virtus tamen*, scilicet Dei, *quae per ista operatur jugiter manet.* Hoc autem proprie dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur: unde et Tit. 3, 5, dicitur: *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiamsi ipsa sit sensibilis et manifesta; sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed etiam quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc sacramenta novae legis simul sunt causae et signa; et inde est quod, sicut communiter dicitur, *efficiunt quod figurant.* Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti, inquantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causae.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem abluit animam inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit (loc. sup. cit.), quod *corpus tangit, et cor abluit.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa gratiae per modum principalis agentis; hoc enim est proprium Dei, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. — (*Inf.*, *quaest.* 72, *art.* 7, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 7, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 3; *et dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 4, *quaest.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sacramentalis non addat aliquid super gra-

tiam virtutum et donorum. Per gratiam enim virtutum et donorum perficitur anima sufficienter, et quantum ad essentiam animae et quantum ad potentias ejus, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, 1-2, quaest. 110, art. 3 et 4. Sed gratia ordinatur ad animae perfectionem. Ergo gratia sacramentalis non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

2. Praeterea, defectus animae ex peccatis causantur. Sed omnia peccata sufficienter excluduntur per gratiam virtutum et donorum, quia nullum est peccatum quod non contrarietur alicui virtuti. Gratia ergo sacramentalis, cum ordinetur ad defectus animae tollendos, non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

3. Praeterea, omnis additio vel subtractio in formis variat speciem, ut dicitur 8 Metaphys. text. 10. Si ergo gratia sacramentalis addat aliquid super gratiam virtutum et donorum, sequitur quod aequivoce dicatur gratia; et sic nihil certum nobis ostenditur ex hoc quod sacramenta dicuntur gratiam causare.

Sed contra est quod si gratia sacramentalis non addit aliquid super gratiam donorum et virtutum, frustra sacramenta habentibus et dona et virtutes conferrentur. In operibus autem Dei nihil est frustra. Ergo videtur quod gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

Concl. Gratia sacramentalis super gratiam virtutum et donorum addit quoddam divinum auxilium ad finem Sacramenti consequendum, sicut dona et virtutes super gratiam addere videntur quamdam perfectionem determinatam, ad proprios potentiarum actus perficiendos.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 110, art. 3 et 4, gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, inquantum participat quamdam similitudinem divini *esse*; et sicut ab essentia animae fluunt ejus potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana; sicut baptismus ordinatur ad quamdam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale praeter actus potentiarum animae: et eadem ratio est de aliis sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animae quantum ad generalem ordinationem actuum animae; sed quantum ad quosdam effectus speciales, qui requiruntur in vita christiana, requiritur sacramentalis gratia.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad praesens et futurum, inquantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod ratio sacramentalis gratiae se habet ad gratiam communiter dictam, sicut ratio speciei ad genus. Unde sicut non aequivoce dicitur animal communiter dictum, et pro homine sumptum, ita non aequivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis.

ARTICULUS III.

Utrum sacramenta novae legis contineant gratiam. — (4, *dist.* 2, *art.* 4, *quaest.* 4; *et Ver. quaest.* 27, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam. Contentum enim videtur esse in continente. Sed gratia non est in sacramento neque sicut in subjecto (quia subjectum gratiae non est corpus, sed spiritus), neque sicut in vase, quia *vas est locus mobilis*, ut dicitur in 4 Physic., text. 41; esse autem in loco non convenit accidenti. Ergo videtur quod sacramenta novae legis non contineat gratiam.

2. Praeterea, sacramenta ordinantur ad hoc quod homines per ea gratiam consequantur. Sed gratia, cum sit accidens, non potest transire de subjecto in subjectum. Ergo pro nihilo esset gratia in sacramentis.

3. Praeterea, spirituale non continetur a corporali, etiamsi in eo sit: non enim anima continetur a corpore, sed potius continet corpus. Ergo videtur quod gratia cum sit quiddam spirituale, non contineatur in sacramento corporali.

Sed contra est quod Hugo de Sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2), dicit, quod *sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet.*

Concl. Sacramenta novae legis continent gratiam, sicut causa instrumentalis effectum continere dicitur.

Respondeo dicendum, quod multipliciter aliquid dicitur esse in alio; inter quos duplici modo gratia est in sacramentis: uno modo sicut in signo, nam sacramentum est signum gratiae; alio modo sicut in causa, nam, sicut dictum est, art. 1 huj. quaest., sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa. Unde gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est causa univoca; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem, et proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole, sed secundum quamdam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in *esse* naturae, ut infra dicetur, art. seq.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur esse in sacramento sicut in subjecto, neque sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. 9, 1: *Unusquisque vas interfectionis habet in manu sua.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis accidens non transeat a subjecto in subjectum, transit tamen a causa per instrumentum aliqualiter in subjectum, non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundum propriam rationem.

Ad tertium dicendum, quod spirituale existens perfecte in aliquo continet ipsum, et non continetur ab eo. Sed gratia est in sacramento secundum

esse fluens et incompletum; et ideo non inconvenienter sacramentum dicitur continere gratiam.

ARTICULUS IV.

Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa. — (Inf., quaest. 78, art. 3; et 4, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaest. 2; et dist. 8, quaest. 2, art. 3; et quol. 12, art. 15.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus gratiae causativa. Virtus enim gratiae causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis neque ita quod sit propria ei, quia virtus fluit ab essentia rei, et ita non potest eam transcendere; neque ita quod recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiae causativa.

2. Praeterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis et ad aliquem gradum boni. Sed non est dare, in quo genere entis sit talis virtus, ut patet discurrenti per singula; nec etiam potest reduci ad aliquem gradum bonorum; neque enim est inter minima bona, quia sacramenta sunt de necessitate salutis; neque etiam inter media bona, cujusmodi sunt potentiae animae, quae sunt quaedam potentiae naturales; neque etiam inter maxima bona, quia nec est gratia, nec virtus mentis. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus gratiae causativa.

3. Praeterea, si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem a Deo. Sed inconveniens videtur quod tam nobilis creatura statim esse desinat, sacramento perfecto. Ergo videtur quod nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

4. Praeterea, idem non potest esse in diversis. Sed ad sacramenta concurrunt diversa, scilicet verba et res; unius autem sacramenti non potest esse nisi virtus una. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan. (tract. 80, a med.): *Unde tanta vis aquae ut corpus tangat, et cor abluat?* Et Beda dicit, cap. 10 in Luc. (super illud Lucae 3: *Factum est autem*), quod *Dominus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis.*

Concl. Est in sacramentis quaedam instrumentalis virtus ad inducendam gratiam, quae est sacramenti effectus, proportionata instrumento: non permanens quidem, sed transiens, sicut instrumentum nisi a principali agente motum, non operatur.

Respondeo dicendum, quod illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quae operetur ad sacramenti effectum; est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, art. 1 huj. quaest., non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum *esse* in natura; virtus autem instrumentalis habet *esse* transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

Ad secundum dicendum, quod sicut motus, eo quod est actus imperfectus, non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem, ita virtus instrumentalis non est, proprie loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectae.

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi, et applicatione ministri ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiphania: *Nec mirum quod aquam, hoc est, substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane, et penetrat conscientiae universa latibula; quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi facta subtilior, occultas vitae causas, ac secreta mentis subtili ore pertransit.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum, ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum sacramentum.

ARTICULUS V.

Utrum sacramenta novae legis habeant virtutem ex passione Christi. — (Inf., quaest. 64, art. 2; et 4, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaest. 3, et dist. 5, quaest. 2, art. 2, quaest. 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta novae legis non habeant virtutem ex passione Christi. Virtus enim sacramentorum est ad gratiam causandam in anima, per quam spiritualiter vivit. Sed, sicut Augustinus dicit super Joan. (tract. 19, a med.), *Verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas; secundum autem quod est caro factum, vivificat corpora.* Cum igitur passio Christi pertineat ad Verbum, secundum quod est caro factum, videtur quod non possit causare virtutem sacramentorum.

2. Praeterea, virtus sacramentorum videtur ex fide dependere: quia, sicut dicit Augustinus super Joan. (tract. 80, a med.), Verbum Dei perficit sacramentum, *non quia dicitur, sed quia creditur.* Sed fides nostra non solum respicit passionem

Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius, et principalius etiam divinitatem ejus. Ergo videtur quod sacramenta non habeant specialiter virtutem a passione Christi.

3. Praeterea, sacramenta ordinantur ad hominum justificationem, secundum illud 1 ad Corinth. 6, 11: *Abluti estis et justificati estis.* Sed justificatio attribuitur resurrectioni, secundum illud Rom. 4, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab ejus passione.

Sed contra est quod super illud Rom. 5: *In similitudinem praevaricationis Adae*, etc., dicit Glossa ordin.: *Ex latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, per quae salvata est Ecclesia.* Sic ergo sacramenta videntur habere virtutem ex passione Christi.

Concl. Cum per Christi humanitatem et passionem non modo meritorie, sed etiam satisfactorie operatus fuerit Deus nostram a peccatis liberationem et sanctificationem, omnem suam efficaciam habere oportet novae legis sacramenta a passione Christi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur: videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu, et remanent reatu; et iterum ad perficiendam animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitae christianae. Manifestum est autem ex his quae supra dicta sunt, quaest. 48 et 49, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam passionem, non solum sufficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianae religionis, *offerens seipsum oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. 5. Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum; in cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod *Verbum, prout erat in principio apud Deum, vivificat animas*, sicut agens principale; caro tamen ejus, et mysteria in ea perpetrata operantur instrumentaliter ad animae vitam; ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quamdam exemplaritatem, ut supra dictum est quaest. 56, art. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes. 5. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum, speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius Christi. Et ideo per fidem passionis ejus specialiter homines liberantur a peccatis, secundum illud Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Et ideo virtus sacramentorum, quae ordinatur ad tollenda peccata, praecipue est ex fide passionis Christi.

Ad tertium dicendum, quod justificatio attribuitur resurrectioni ratione termini *ad quem*, qui est novitas vitae per gratiam; attribuitur tamen passioni ratione termini *a quo*, scilicet quantum ad dimissionem culpae.

ARTICULUS VI.

Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent. — (1-2, *qu.* 103, *art.* 2, *et qu.* 107, *art.* 1, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 5, *quaest.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sacramenta veteris legis gratiam causarent. Quia, sicut dictum est art. praec., sacramenta novae legis habent efficaciam ex fide passionis Christi. Sed fides passionis Christi fuit in veteri lege, sicut et in nova: *Habemus* enim *eumdem spiritum fidei*, ut habetur 2 ad Corinth. 4, 13. Sicut ergo sacramenta novae legis conferunt gratiam, ita etiam sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

2. Praeterea, sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur: dicitur enim Levit. 8, 31: *Cumque sanctificasset* Moyses Aaron et filios ejus *in vestitu suo*, etc. Ergo videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

3. Praeterea, sicut Beda dicit in homilia Circumcisionis, inter princ. et med. (et est inter hom. hiem. de SS.), *idem salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod baptismus agere revelatae tempore gratiae consuevit.* Sed baptismus nunc confert gratiam. Ergo circumcisio gratiam conferebat, et, pari ratione alia sacramenta legalia; quia sicut baptismus est janua sacramentorum novae legis, ita et circumcisio erat janua sacramentorum veteris legis; propter quod et Apostolus dicit Gal. 5, 3: *Testificor homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae.*

Sed contra est quod Gal. 4, 9, dicitur: *Convertimini iterum ad infirma et egena elementa;* Glossa ordin., idest, *ad legem, quae dicitur infirma, quia perfecte non justificat.* Sed gratia perfecte justificat. Ergo sacramenta veteris legis gratiam non conferebant.

Concl. Cum efficiens causa suo effectu posterior esse nequeat: sacramenta legis veteris Christi passionem, (quae causa est nostrae justificationis) antegressa, nullam in se virtutem ad conferendam gratiam justificantem, habuisse, sed solam fidem patres justificantem ostendisse, constat.

Respondeo dicendum, quod non potest dici quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam justificantem per seipsa, idest, propria virtute; quia sic non fuisset necessaria passio Christi, secundum illud Galat. 2, 21: *Si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est.* Sed nec potest dici quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam justificandi. Sicut enim ex praedictis patet, art. praec., virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen

nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedit in actu animae; sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus et desideratus ad ipso; sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum; unde causa efficiens non potest esse posterior in *esse* ordine durationis, sicut causa finalis. Sic ergo manifestum est quod a passione Christi, quae est causa humanae justificationis, convenienter (1) derivatur virtus justificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem; sed solum significabant fidem per quam justificabantur.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui patres habebant fidem de passione Christi futura, quae secundum quod erat in apprehensione animae, poterat justificare; sed nos habemus fidem de passione Christi praecedenti, quae potest justificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod illa sanctificatio erat figuralis: per hoc enim sanctificari dicebantur quod applicabantur cultui divino secundum ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandum passionem Christi.

Ad tertium dicendum, quod de circumcisione multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod per circumcisionem non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum. Sed hoc non potest esse, quia homo non justificatur a peccato nisi per gratiam, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotivos culpae, sed non quantum ad effectus positivos gratiae. Sed hoc etiam videtur esse falsum, quia per circumcisionem dabatur pueris facultas perveniendi ad gloriam, quae est ultimus effectus positivus gratiae; et praeterea, secundum ordinem causae formalis, priores sunt naturaliter effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causae materialis sit e converso; forma enim non excludit privationem, nisi informando subjectum. Et ideo alii dicunt quod circumcisio conferebat gratiam etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna; non tamen quantum ad hoc quod est reprimere concupiscentiam impellentem ad peccandum, quod et aliquando mihi visum est, 4, dist. 1, quaest. 2, art. 4, quaest. 3. Sed diligentius consideranti apperet hoc etiam non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae, et mereri vitam aeternam. Et ideo melius dicendum videtur quod circumcisio, sicut et alia sacramenta veteris legis, erat solum signum fidei justificantis. Unde Apostolus dicit Rom. 4, 11, quod Abraham *accepit signum circumcisionis, signaculum justitiae fidei.* Et ideo in circumcisione conferebatur gratia, inquantum erat signum passionis Christi futurae, ut infra patebit, quaest. 70, art. 4.

(1) Ita cum melioris notae Mss. editi fere omnes. Al., *consequenter.*

QUAESTIO LXIII.

DE EFFECTU SACRAMENTORUM, QUI EST CHARACTER.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de alio effectu sacramentorum, qui est character; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum ex sacramentis causetur character aliquis in anima; 2.° quid sit ille character; 3.° cujus sit character; 4.° in quo sit sicut in subjecto; 5.° utrum insit indelebiliter; 6.° utrum omnia sacramenta imprimant characterem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacramentum imprimat aliquem characterem in anima. — (4, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 4, *quaest.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non imprimat aliquem characterem in anima. Character enim significare videtur quoddam signum distinctivum. Sed distinctio membrorum Christi ab aliis fit per aeternam praedestinationem, quae non ponit aliquid in praedestinato, sed solum in Deo praedestinante, ut in prima parte habitum est, quaest. 23, art. 2, dicitur enim 2 Timoth. 2, 19: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc. Novit Dominus qui sunt ejus.* Ergo sacramenta non imprimunt characterem in anima.

2. Praeterea character signum est distinctivum. Signum autem, ut Augustinus dicit (in 2 de Doctrina christ., circa princ.), est *quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Nihil autem est in anima quod aliquam speciem sensibus ingerat. Ergo videtur quod in anima non imprimatur aliquis character per sacramenta.

3. Praeterea, sicut per sacramenta novae legis distinguitur fidelis ab infideli, ita etiam per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimebant aliquem characterem in anima; unde et dicuntur *justitiae carnis*, secundum Apostolum ad Hebr. 9. Ergo videtur quod neque sacramenta novae legis imprimant characterem.

Sed contra est quod Apostolus dicit 2 ad Corinth. 1, 21: *Qui unxit nos, Deus* est, *et qui signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Sed nihil aliud importat character quam quamdam signationem. Ergo videtur quod Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat.

Concl. Cum Christi fideles per sacramenta ad aliquid divinum ad Dei cultum spectans deputentur, oportet illos per sacramenta aliquo spirituali charactere insigniri.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, quaest. praec., art. 1 et 5, sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata, et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari; sicut milites, qui adscribebantur ad malitiam antiquitus, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per sacramenta deputentur

ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur. Unde Augustinus dicit in 2 contra Parmenianum (cap. 13, a med.): *Si militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam imperatoris confugerit, ac prece fusa, et impetrata jam venia, militare coeperit, numquid, homine liberato atque correcto, character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota?*

Ad primum ergo dicendum, quod fideles Christi ad praemium quidem futurae gloriae deputantur signaculo praedestinationis divinae; sed ad actus convenientes praesenti Ecclesiae deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur.

Ad secundum dicendum, quod character animae impressus habet rationem signi, inquantum per sensibile sacramentum imprimitur; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus, quod est ablutus aqua sensibili. Nihilominus tamen character vel signaculum dici potest per quamdam similitudinem omne quod configurat alicui, vel distinguit ab alio, etiamsi non sit sensibile; sicut Christus dicitur *figura*, vel *character paternae substantiae*, secundum Apostolum, Hebr. 1.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 6, sacramenta veteris legis non habebant in se spiritualem virtutem ad aliquem spiritualem effectum operandum; et ideo in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character, sed sufficiebat ibi corporalis circumcisio, quam Apostolus signaculum nominat, Rom. 4.

ARTICULUS II.

Utrum character sit spiritualis potestas.
(4, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod character non sit spiritualis potestas. Character enim idem videtur esse quod figura; unde Hebr. 1, 3, ubi dicitur: *Figura substantiae ejus*, in Graeco habetur loco figurae *character*. Sed figura est in quarta specie qualitatis, et ita differt a potestate, quae est in secunda specie qualitatis. Character ergo non est spiritualis potestas.

2. Praeterea, Dionysius dicit (cap. 2 eccles. Hierarch., a med.), quod *divina beatitudo accedentem ad baptismum in sui participationem recipit, et proprio suo lumine quasi quodam signo ipsi tradit suam participationem;* et sic videtur quod character sit quoddam lumen. Sed lumen ad tertiam speciem qualitatis videtur pertinere. Non ergo character est potestas, quae videtur ad secundam speciem qualitatis pertinere.

3. Praeterea, a quibusdam character sic definitur: *Character est signum sanctum communionis fidei, et sanctae ordinationis datum a hierarcha.* Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis. Non ergo character est spiritualis potestas.

4. Praeterea, potestas habet rationem causae et principii, ut patet 5 Metaph. (text. 17). Sed signum quod ponitur in definitione characteris, magis pertinet ad rationem effectus. Character ergo non est spiritualis potestas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap, 5, in princ.): *Tria sunt in anima, potentia, habitus, et passio.* Sed character non est passio, quia passio cito transit, character autem indelebilis est, ut infra dicetur, art. 5 huj. quaest. Similiter etiam non est habitus, quia nullus habitus est qui se possit ad bene et male habere; character autem ad utrumque se habet: utuntur enim eo quidam bene, alii vero male: quod in habitibus non contingit: nam habitu virtutis nullus utitur male, et habitu malitiae nullus bene. Ergo relinquitur quod character sit potentia.

Concl. Cum charactere homines per sacramenta insigniantur ad ea peragenda, quae divini sunt cultus, necessarium est illum esse quamdam animae collatam spiritualem potestatem, quae ad genus qualitatis sub secunda ejus reducitur specie.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praec., sacramenta novae legis characterem imprimunt, inquantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis. Unde Dionysius (in cap. 2 eccles. Hierarch., a med.), cum dixisset quod *Deus in quodam signo tradit sui participationem accedenti ad baptismum*, subjungit: *Perficiens eum divinum et communicatorem divinorum.* Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia: nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa; ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus. Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra, quaest. praec., art. 4, dictum est de virtute quae est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei: minister autem habet se per modum instrumenti, ut Philosophus dicit in 1 Politic. (cap. 3, a princ.). Et ideo sicut virtus quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum, ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod figura est quaedam terminatio quantitatis: unde, proprie loquendo, non est nisi in rebus corporeis; in spiritualibus autem dicitur metaphorice. Non autem ponitur aliquid in genere vel specie, nisi per id quod de eo proprie praedicatur. Et ideo character non potest esse in quarta specie qualitatis, licet hoc quidam posuerunt.

Ad secundum dicendum, quod in tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passiones, vel sensibiles qualitates. Character autem non est lumen sensibile; et ideo non est in tertia specie qualitatis, ut quidam dixerunt.

Ad tertium dicendum, quod relatio, quae importatur in nomine signi, oportet quod supra aliquid fundetur. Relatio autem hujus signi, quod est character, non potest fundari immediate super essentiam animae, quia sic conveniret omni animae naturaliter. Et ideo oportet aliquid poni in anima super quod fundetur talis relatio; et hoc est essentia characteris; unde non oportebit quod sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

Ad quartum dicendum, quod character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile a quo imprimitur; sed secundum se con-

sideratus habet rationem principii per modum jam dictum in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum character sacramentalis sit character Christi. — (*4, dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 2, *et art.* 3, *quaest.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod character sacramentalis non sit character Christi. Dicitur enim Ephes. 4, 30: *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis.* Sed consignatio importatur in nomine characteris. Ergo character sacramentalis magis debet attribui Spiritui sancto quam Christo

2. Praeterea, character habet rationem signi. Est autem signum gratiae, quae per sacramentum confertur: gratia autem infunditur animae a tota Trinitate; unde dicitur in psal. 83, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Ergo videtur quod character sacramentalis non debeat specialiter attribui Christo.

3. Praeterea, ad hoc aliquis characterem accipit, ut eo a caeteris distinguatur. Sed distinctio sanctorum ab aliis fit per charitatem, quae *sola distinguit inter filios regni et filios perditionis,* ut Augustinus dicit, 15 de Trinit., cap. 18; unde et ipsi perditionis filii characterem bestiae habere dicuntur, ut patet Apoc. 13. Charitas autem non attribuitur Christo, sed magis Spiritui sancto, secundum illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis;* vel etiam Patri, secundum illud 2 ad Corinth. ult., 13: *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei.* Ergo videtur quod character sacramentalis non sit attribuendus Christo.

Sed contra est quod quidam definiunt characterem: *Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali, secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei.* Sed character aeternus est ipse Christus, secundum illud Hebr. 1, 3, *Qui cum sit splendor gloriae, et figura* (vel *character*) *substantiae ejus.* Ergo videtur quod character sit proprie attribuendus Christo.

Concl. Character, qui per sacramenta imprimitur ad ea peragenda, quae divini sunt cultus, character Christi est, quo Christi fideles ei configurantur.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quaest., character proprie est signaculum quoddam, quo aliquid insignitur, ut ordinatum in aliquem finem: sicut charactere insignitur denarius ad usum commutationum; et milites charactere insigniuntur, quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur: primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriae; et ad hoc insignitur signaculo gratiae, secundum illud Ezech. 9, 5: *Signa Thau super frontes virorum gementium et dolentium;* et Apocal. 7, 3: *Nolite nocere terrae et mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum.* Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei; et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de consignatione, secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quae fit per gratiam et Spiritui sancto attribuitur, inquantum ex amore procedit quod Deus nobis aliquid gratis largitur quod ad rationem gratiae pertinet. Spiritus autem sanctus amor est: unde et 1 ad Corinth. 12, 4, dicitur: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.*

Ad secundum dicendum, quod character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundum rationem sacramenti, et hoc modo est signum invisibilis gratiae, quae in sacramento confertur; alio modo secundum propriam rationem characteris; et hoc modo est signum configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas ejus ad quod aliquis deputatur; sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur; unde proprie est character Christi.

Ad tertium dicendum, quod charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem, in quem ordinatur qui characterem accepit, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., de charactere militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli vel in ordine ad vitam aeternam, vel in ordine ad cultum praesentis Ecclesiae; quorum primum fit per charitatem et gratiam, ut objectio procedit; secundum autem fit per characterem sacramentalem. Unde et character bestiae intelligi potest per oppositum vel obstinata malitia, qua aliqui deputantur ad poenam aeternam, vel professio illiciti cultus.

ARTICULUS IV.

Utrum character sit in potentiis animae sicut in subjecto. — (*4, dist.* 4, *quaest.* 3, *art.* 1, *corp., et art.* 3. *quaest.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod character non sit in potentiis animae sicut in subjecto. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentia animae sicut in subjecto, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 130, art. 4. Ergo videtur quod character sit in essentia animae, non autem in potentiis.

2. Praeterea, potentia animae non videtur esse subjectum alicujus, nisi habitus vel dispositionis. Sed character, ut dictum est art. 2 huj, qu., non est habitus vel dispositio, sed magis potentia, cujus subjectum non est nisi essentia animae. Ergo videtur quod character non sit, sicut in subjecto, in potentia animae, sed magis in essentia ipsius.

3. Praeterea, potentiae animae rationalis distinguuntur per cognitivas et appetitivas. Sed non po-

test dici quod character sit tantum in potentia cognitiva, neque etiam tantum in potentia appetitiva, quia non ordinatur neque ad cognoscendum tantum neque ad appetendum; similiter etiam non potest dici quod sit in utraque, quia idem accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo videtur quod character non sit in potentia animae sicut in subjecto, sed magis in essentia.

Sed contra est quod, sicut in praemissa definitione characteris continetur, art. praec., character imprimitur animae rationali secundum imaginem. Sed imago Trinitatis in anima attenditur secundum potentias. Ergo character in potentiis animae existit.

Concl. Cum charactere insigniantur fideles ad suscipiendum, vel aliis tradendum, quae sunt divini cultus, qui in actibus quibusdam consistit, non in essentia, sed in potentia animae necesse est characterem esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praec., character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quae sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae, sicut essentia ordinatur ad *esse*. Et ideo character non est sicut in subjecto in essentia animae, sed in ejus potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem ejus ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem ejus ad quod disponit remote vel indirecte. Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda. Et quia haec idonee non fiunt sine auxilio gratiae, quia, ut dicitur Joan. 4, 24, *eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet*, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur. Et ideo characteri magis est attribuendum subjectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiae.

Ad secundum dicendum, quod essentia animae est subjectum potentiae naturalis, quae ex principiis essentiae procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quaedam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde sicut essentia animae, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit, ita potentia naturalis animae perficitur per spiritualem potentiam, quae est character. Habitus enim et dispositio pertinent ad potentiam animae, eo quod ordinantur ad actus quorum potentiae sunt principia. Et eadem ratione omne quod ad actum ordinatur est potentiae tribuendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est in corp., character ordinatur ad ea quae sunt divini cultus, qui quidem est quaedam fidei protestatio per exteriora signa. Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animae, in qua est fides.

ARTICULUS V.

Utrum character insit animae indelebiliter. — (4, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 4; *et Rom.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod character non insit animae indelebiliter. Quanto enim aliquod accidens est perfectius, tanto firmius inhaeret. Sed gratia est perfectior quam character: quia character ordinatur ad gratiam, sicut ad ulteriorem finem; gratia autem amittitur per peccatum. Ergo multo magis character.

2. Praeterea, per characterem aliquis deputatur divino cultui, sicut dictum est art. praec., et art. 1 et 2 huj. quaest. Sed aliqui a cultu divino transeunt ad contrarium cultum per apostasiam a fide. Ergo videtur quod tales amittant characterem sacramentalem.

3. Praeterea, cessante fine, cessare debet etiam id quod est ad finem; alioquin frustra remaneret: sicut post resurrectionem non erit matrimonium, quia cessabit generatio, ad quam ordinatur matrimonium. Cultus autem exterior, ad quem character ordinatur, non remanebit in patria, in qua nihil agetur in figura, sed totum in nuda veritate. Ergo character sacramentalis non manet in perpetuum in anima, et ita non est indelebiliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit 2 contra Parmenianum (cap. 13, a med.): *Non minus haerent sacramenta christiana, quam corporalis nota militiae.* Sed character militaris non repetitur, sed agnitus approbatur in eo qui veniam meretur ab imperatore post culpam. Ergo nec character sacramentalis deleri potest.

Concl. Cum character sit quaedam in fidelibus sacramentalis participatio sacerdotii Christi, necesse est eum indelebiliter animae inesse.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 3 huj. qu., character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus, ut scilicet sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles ejus ei configurentur in hoc quod participant aliquam spritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii ejus comparatur ad characterem, sicut id quod est plenum et perfectum, ad aliquam sui participationem. Sacerdotium autem Christi est aeternum, secundum illud psal. 109, 4: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Et inde est quod omnis sanctificatio quae fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis; nam Ecclesiae vel altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subjectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, ut dictum est art. praec., ad 3, manifestum est quod sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in anima gratia, et aliter character. Nam gratia est in anima sicut quaedam forma habens *esse* completum in ea; character autem est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis, ut supra dictum est, art. 2 huj. quaest. Forma autem completa est in subjecto secundum conditionem subjecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium, quamdiu est in statu viae, consequens est quod gratia insit animae mutabiliter. Sed virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis: et ideo character indelebiliter inest animae, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character, sicut quaedam instrumentalis virtus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (lib. 1 de Baptism., contra Donatist., circa princ. lib.), *nec ipsos apostatas videmus carere baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur.* Et hujus ratio est, quia character est virtus instrumentalis, ut dictum est in solut. praec. Ratio autem instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat, quod pertinet ad voluntatem. Et ideo quantumcumque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur, propter immobilitatem principalis moventis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his qui vicerunt, ad gloriam, et in his qui sunt victi, ad poenam.

ARTICULUS VI.

Utrum per omnia sacramenta novae legis imprimatur character. — (*Inf.*, *quaest.* 72, *art.* 5; *et* 4, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 4, *quaest.* 2 *et* 3, *et quaest.* 4, *art.* 2, *quaest.* 3, *et dist.* 7, *quaest.* 2, *art.* 1, *et quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 3, *et dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per omnia sacramenta novae legis imprimatur character. Per omnia enim sacramenta novae legis fit aliquis particeps sacerdotii Christi. Sed character sacramentalis nihil est aliud quam participatio sacerdotii Christi, ut dictum est art. praec. Ergo videtur quod per omnia sacramenta novae legis imprimatur character.

2. Praeterea, character se habet ad animam, in qua est, sicut consecratio ad res consecratas. Sed per quodlibet sacramentum novae legis homo recipit gratiam sanctificantem, ut supra dictum est quaest. praec., art. 1. Ergo videtur quod per quodlibet sacramentum novae legis imprimatur character.

3. Praeterea, character est res et sacramentum. In quolibet autem sacramento novae legis est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Ergo per quodlibet sacramentum novae legis imprimitur character.

Sed contra est quod sacramenta in quibus imprimitur character, non reiterantur, eo quod character est indelebilis, ut dictum est art. praec. Quaedam autem sacramenta iterantur, sicut patet de poenitentia et matrimonio. Ergo non omnia sacramenta imprimunt characterem.

Concl. Cum per Baptismum tantum, Confirmationem et Ordinem, ordinetur homo ad recipiendum vel tradendum ea, quae sunt divini cultus, tria tantum sunt novae legis sacramenta, quae characterem imprimunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 62, art. 1 et 5, sacramenta novae legis ad duo ordinantur, scilicet in remedium peccati et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de poenitentia, per quam homo liberatur a peccato; non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium; et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit *finis et consummatio omnium sacramentorum*, ut Dionysius dicit (cap. 3 eccl. Hierarch., in princ.): continet tamen in se ipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta; unde baptismus dicitur esse janua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio, ut infra suo loco dicetur, quaest. 72, art. 7. Et ideo per haec tria sacramenta character imprimitur, scilicet per baptismum, confirmationem et ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi; ut pote percipiens aliquem effectum ejus: non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid, vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi; quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.

Ad secundum dicendum, quod per omnia sacramenta sanctificatur homo, secundum quod sanctitas importat munditiam a peccato, quae fit per gratiam; sed specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatae sanctificari dicuntur, inquantum divino cultui deputantur.

Ad tertium dicendum, quod licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet omne id quod est res et sacramentum, esse characterem. Quid autem sit res et sacramentum, in aliis sacramentis infra dicetur.

QUAESTIO LXIV.

DE CAUSA SACRAMENTORUM.

(*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causa sacramentorum sive per auctoritatem, sive per ministerium; et circa hoc quaeruntur decem: 1.° utrum solus Deus interius operetur in sacramentis; 2.° utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo; 3.° de potestate quam Christus habuit in sacramentis; 4.° utrum illam potestatem potuerit aliis communicare; 5.° utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis; 6.° utrum mali peccent dispensando sacramenta; 7.° utrum angeli possint esse ministri sacramentorum; 8.° utrum intentio ministri requiratur in sacramentis; 9.° utrum requiratur ibi recta fides, ita scilicet quod infidelis non possit tradere sacramenta; 10.° utrum requiratur ibi recta intentio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum solus Deus operetur interius ad effectum sacramenti. — (*Inf., art.* 5; *et* 4, *dist.* 5, *qu.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2.)

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod non solus Deus, sed etiam minister interius operetur ad effectum sacramenti. Interior enim sacramenti effectus est ut homo purgetur a peccatis, et illuminetur per gratiam. Sed ad ministros Ecclesiae pertinet purgare, illuminare et perficere, ut patet per Dionysium (in cap. 5 eccles. Hierarch., a princ.). Ergo videtur quod non solus Deus, sed etiam ministri Ecclesiae interius operentur ad sacramenti effectum.

2. Praeterea, in collatione sacramentorum quaedam orationum suffragia proponuntur. Sed orationes justorum sunt magis apud Deum exaudibiles, quam quorumcumque, secundum illud Joan. 9, 31: *Si quis Dei cultor est, et voluntatem ejus facit, hunc Deus exaudit.* Ergo videtur quod majorem effectum sacramenti consequatur ille qui recipit ipsum a bono ministro. Sic ergo et minister aliquid operatur ad interiorem effectum, et non solus Deus.

3. Praeterea, dignior est homo quam res inanimata. Sed res inanimata aliquid operatur ad interiorem effectum: nam *aqua corpus tangit et cor abluit,* ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 80, a med.). Ergo homo aliquid operatur ad interiorem effectum sacramenti, et non solus Deus.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 33: *Deus est qui justificat.* Cum ergo interior effectus omnium sacramentorum sit justificatio, videtur quod solus Deus operetur interiorem effectum sacramenti.

Concl. Quamquam Deus solus, ut agens principale ad interiorem effectum sacramenti operetur, ministerialiter tamen homo ad idem operari potest.

Respondeo dicendum, quod operari aliquem effectum contingit dupliciter: uno modo per modum principalis agentis, alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animae, in qua sacramenti effectus existit; non autem potest (1) aliquid immediate operari ubi non est: tum quia gratia, quae est interior sacramenti effectus, est a solo Deo, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 112, art. 1. Character etiam qui est interior quorumdam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis quae manat a principali agente quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti: utriusque enim actio exterius exhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio, secundum quod attribuitur ministris Ecclesiae, non est a peccato: sed dicuntur diaconi purgare, inquantum vel immundos ejiciunt a coetu fidelium, vel eos sacris admonitionibus disponunt ad sacramentorum receptionem. Similiter etiam sacerdotes illuminare dicuntur sacrum populum, non quidem gratiam infundendo, sed sacramenta gratiae tradendo, ut patet per Dionysium ibidem.

(1) Ita cum Mss. pluribus editi passim. Edit. Rom: *In qua sacramenti effectus existit, ubi non est;* hinc quorumdam verborum omissionem deprehendit Garcia. Cod. Alcan.: *In qua sacramenti effectus consistit; non potest autem,* etc.

Ad secundum dicendum, quod orationes quae dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo, non ex parte singularis personae, sed ex parte totius Ecclesiae, cujus preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth. 18, 19: *Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo.* Nihil tamen prohibet quin devotio viri justi ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiae vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cujus virtus operatur in sacramentis, ut dictum est quaest. 62, art. 5. Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum a Deo.

Ad tertium dicendum, quod res inanimatae non operantur aliquid ad interiorem effectum, nisi instrumentaliter, ut dictum est in corp. Et similiter homines non operantur ad sacramentorum interiorem effectum, nisi per modum ministerii, ut dictum est ibid.

ARTICULUS II.

Utrum sacramenta sint solum ex institutione divina. — (4, *dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2, *corp., et dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint solum ex institutione divina. Ea enim quae sunt divinitus instituta, traduntur nobis in sacra Scriptura. Sed quaedam aguntur in sacramentis, de quibus nulla fit mentio in sacra Scriptura, puta de chrismate, quo homines confirmantur, et de oleo quo sacerdotes inunguntur, et de multis aliis tam verbis quam factis, quibus utimur in sacramentis. Non ergo sacramenta sunt solum ex institutione divina.

2. Praeterea, sacramenta sunt quaedam signa. Res autem sensibiles naturaliter quaedam significant, nec tamen potest dici quod Deus quibusdam significationibus delectetur, et non aliis, quia ipse omnia quae fecit approbat; hoc autem proprium videtur esse daemonum, ut quibusdam signis ad aliquid alliciantur; dicit enim Augustinus, 21 de Civ. Dei (art. 6, circ. med.): *Illiciuntur daemones ad inhabitandum per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis.* Non ergo videtur quod sacramenta indigeant esse ex institutione divina.

3. Praeterea, apostoli vicem Dei gesserunt in terris: unde Apostolus dicit, 2 ad Cor. 2, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi,* idest, ac si ipse Christus donasset. Sic ergo videtur quod Apostoli et eorum successores possint nova sacramenta instituere.

Sed contra est quod ille instituit aliquid qui dat ei robur et virtutem, sicut patet de institutoribus legum: sed virtus sacramenti est a solo Deo, ut patet ex praedictis art. praec., et quaest. 62, art. 1 et 5. Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

Concl. Cum virtus sacramenti sit a solo Deo, solus ille sacramentorum institutor est.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, ibid., sacramenta instrumentaliter ope-

rantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex: scilicet instituens sacramentum, et utens sacramento instituto, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur quod virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod solus Deus sit sacramentorum institutor.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae aguntur in sacramentis, per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed pertinent ad quamdam solemnitatem, quae adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt; ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut Apostolus dicit, 1 ad Cor. 11, 34: *Cetera, cum venero, disponam.*

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles aptitudinem quamdam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est quod Hugo de S. Viet. (lib. 1 de Sacram. p. 9, cap. 11, ante med.), dicit quod *sacramentum ex institutione significat.* Praeelegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur ejus effectus, sed ut sit convenientior significatio.

Ad tertium dicendum, quod Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta; sed per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

ARTICULUS III.

Utrum Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum. — (Inf., art. 4, corp.; et 4, dist. 5, quaest. 1, art. 1, et quaest. 2, art. 2, quaest. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum. Dicit enim Joannes Baptista, ut habetur Joan. 1, 33: *Qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto.* Sed baptizare in Spiritu sancto, est interius gratiam Spiritus sancti conferre; Spiritus sanctus autem descendit super Christum, inquantum homo, non in quantum Deus, quia sic ipse dat Spiritum sanctum. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem interiorem effectum sacramentorum causandi.

2. Praeterea, Matth. 9, 6, Dominus dicit: *Sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata.* Sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, interiorem effectum sacramentorum operetur.

3. Praeterea, institutio sacramentorum pertinet ad eum qui tamquam principale agens operatur ad interiorem sacramenti effectum. Manifestum est autem quod Christus sacramenta instituit. Ergo ipse est qui interius operatur sacramentorum effectum.

4. Praeterea, nullus potest sine sacramento effectum sacramenti conferre, nisi propria virtute sacramenti effectum operetur. Sed Christus sine sacramento contulit sacramenti effectum, ut patet in Magdalena, cui dixit, Lucae 7, 48: *Dimittuntur tibi peccata.* Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, operetur interiorem sacramenti effectum.

5. Praeterea, illud in cujus virtute sacramentum operatur, est principale agens ad interiorem effectum. Sed sacramenta habent virtutem ex passione Christi, et invocatione nominis ejus, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 12: *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis?* Ergo Christus, inquantum homo, operatur interiorem effectum sacramenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit (implic. tract. 80 in Joan., a med., et lib. 3 contra Donatist., cap. 10, a med., sed express. Isidor., lib. 6, cap. 18, circ. med.), quod *in sacramentis divina virtus secretius operatur salutem.* Divina autem virtus est Christi, secundum quod est Deus, non autem secundum quod est homo. Ergo Christus non operatur interiorem sacramenti effectum, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

Concl. Christus inquantum Deus, potestatem auctoritatis in sacramentis habuit: inquantum vero homo, habuit ministerii principalis potestatem, seu excellentiae, quatenus ipse est qui per passionem suam meritorie et effective operatus fuit omnium salutem, et meruit, ut in illius nomine sanctificarentur, et instituerentur sacramenta, qui absque sacramentis potuit solus homines justificare.

Respondeo dicendum, quod interiorem sacramentorum effectum operatur Christus, et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo; aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem; secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim qu. 48 et 49 quod passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae justificationis et meritorie et effective, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, in quantum humanitas est instrumentum divinitatis ejus, ut supra dictum est, qu. 13, art. 1 et 3. Sed tamen quia est intrumentum conjunctum divinitati in persona, habet quamdam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum exstrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiae, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. qu. Et ideo sicut Christus, inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita in quantum homo habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiae; quae quidem consistit in quatuor: primo quidem in hoc quod meritum et virtus passionis ejus operatur in sacramentis, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 5. Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*, quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur: ideo secundo ad potestatem excellentiae, quam Christus habet in sacramentis, pertinet

quod in ejus nomine sacramenta sanctificantur. Et quia ex ejus institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod tertio ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, ideo quarto ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.

Et per hoc patet responsio ad objecta: utraque enim pars objectionum secundum aliquid vera est, ut dictum est in corp.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, potuerit ministris communicare. — (4, *dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 2, *et art.* 3, *quaest.* 1 *et* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Chistus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare. Ut enim argumentatur Augustinus contra Maximin. (lib. 3, cap. 7, ad fin.), *si potuit, et non voluit, invidus fuit.* Sed invidia longe fuit a Christo, in quo fuit summa plenitudo charitatis. Ergo cum Christus non communicaverit suam potestatem ministris, videtur quod non potuerit communicare.

2. Praeterea, super illud Joan. 14: *majora horum faciet,* dicit Augustinus (tract. 72 in Joan., a med.): *Prorsus majus hoc esse dixerim,* scilicet ut ex impio justus fiat, *quam creare caelum et terram.* Sed Christus non potuit communicare ministris quod crearent caelum et terram; ergo neque quod justificarent impium. Cum igitur justificatio impii fiat per potestatem Christi, quam habet in sacramentis, videtur quod potestatem suam, quam in sacramentis habuit, non potuerit ministris communicare.

3. Praeterea, Christo, inquantum est caput Ecclesiae, competit ut ab ipso gratia derivetur ad alios, secundum illud Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed hoc non fuit aliis communicabile, quia sic Ecclesia esset monstruosa, multa capita habens. Ergo videtur quod Christus potestatem suam non potuerit ministris communicare.

Sed contra est quod super illud Joan. 1, 31: *Ego nesciebam eum,* dicit Augustinus (tract. 5 in Joan., ante med.), quod *non noverat potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum, et sibi retenturum.* Hoc autem non ignorasset Joannes, si talis potestas communicabilis non esset. Potuit ego suam potestatem Christus ministris communicare.

Concl. Non potuit Christus auctoritatis potestatem cuiquam conferre, sicut nec divinam essentiam; sed excellentiae potestatem potuit ministris suis communicare, dando eis tantam gratiae plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, et solo imperio absque sacramentorum ritu, effectum sacramenti conferrent.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem: unam auctoritatis, quae competit ei secundum quod est Deus, et talis potestas nulli creaturae potuit communicari, sicut nec divina essentia; aliam potestatem habuit excellentiae, quae competit ei secundum quod homo, et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum conjunctum quando fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non ex invidia praetermisit potestatem excellentiae Ecclesiae ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, et ne essent diversa sacramenta ex quibus divisio in Ecclesia oriretur, sicut apud illos qui dicebant: *ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephae,* ut dicitur 1 ad Corinth. 1, 12.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de potestate auctoritatis, quae convenit Christo secundum quod est Deus, licet et potestas excellentiae possit auctoritas nominari per comparationem ad alios ministros. Unde super illud 1 ad Cor, 1: *Divisus est Christus,* dicit Glossa (ord. sup. illud: *Ego vero Cephae*) quod *potuit dare auctoritatem baptismi, quibus contulit ministerium.*

Ad tertium dicendum, quod ad hoc inconveniens evitandum, ne scilicet multa capita in Ecclesia essent, Christus noluit potestatem suae excellentiae ministris communicare. Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario.

ARTICULUS V.

Utrum per malos ministros sacramenta conferri possint. — (4, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 2, *et dist.* 7, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 1, *et dist.* 24, *quaest.* 3 *ad* 3; *et* 4 *contra, cap.* 76.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod per malos ministros sacramenta conferri non possint. Sacramenta enim novae legis ordinantur ad emundationem culpae, et collationem gratiae. Sed mali, cum sint immundi, non possunt alios a peccato mundare, secundum illud Eccli. 34, 4: *Ab immundo quid mundabitur?* et etiam cum gratiam non habeant, non videtur quod gratiam conferre possint, quia nullus dat quod non habet. Non ergo videtur quod per malos sacramenta conferri possint.

2. Praeterea, tota virtus sacramentorum derivatur a Christo, ut dictum est, art. 3 huj. quaest. Sed mali sunt praecisi a Christo, quia non habent charitatem, per quam membra capiti uniuntur, secundum illud 1 Joan. 4. 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ergo videtur quod per malos sacramenta conferri non possint.

3. Praeterea, si desit aliquid horum quae debitum est esse in sacramentis, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia. Sed debitus minister sacramenti est ille qui caret macula peccati, secundum illud Levit. 21, 17: *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium ejus.* Ergo videtur quod si minister sit malus, nihil efficiatur in sacramento.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Joan. 1: *Super quem videris Spiritum,* etc. (tract. 5 in Joan., ante med.): *Quid in Christo non noverat Joannes? potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum, et sibi retenturum, sed mini-*

sterium plane transiturum in bonos et malos. Quid tibi facit malus minister, ubi bonus est Dominus?

Concl. Ministri Ecclesiae, cum instrumentaliter operentur in sacramentis, sacramenta conferre possunt, sive boni, vel mali sint.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 et 3 huj. quaest., ministri Ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem ratio est ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, quaest. 62, art. 1 et 4, instrumentum non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem ejus a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, inquantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, praeter id quod exigitur ad rationem instrumenti; sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animae habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula, per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri Ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Ecclesiae neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt sua virtute; sed hoc facit Christus sua potestate per eos, sicut per quaedam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secundum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum.

Ad secundum dicendum, quod per charitatem membra Christi uniuntur suo capiti, ut ab eo vitam recipiant, quia, ut dicitur 1 Joan. 3, 14, *qui non diligit, manet in morte.* Potest autem aliquis operari per instrumentum carens vita, et a se separatum, quantum ad corporis unionem, dummodo sit conjunctum per quamdam motionem: aliter enim operatur artifex per manum, et aliter per securim. Sic igitur Christus operatur in sacramentis, et per bonos tamquam per membra viventia, et per malos tamquam per instrumenta carentia vita.

Ad tertium dicendum, quod aliquid est debitum esse in sacramento dupliciter: uno modo sicut existens de necessitate sacramenti, quod quidem si desit, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia; alio modo est aliquid debitum esse in sacramento secundum quamdam decentiam, et hoc modo debitum est ut ministri sacramentorum sint boni.

ARTICULUS VI.

Utrum mali ministrantes sacramenta peccent. — (4, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 4, *corp.*, *et dist.* 19, *quaest.* 2, *art.* 2, *corp.*; *et dist.* 24, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *et art.* 3, *quaest.* 1 *et* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mali ministrantes sacramenta non peccent. Sicut enim ministratur Deo in sacramentis, ita per opera charitatis; unde dicitur Hebr. ult., 16: *Beneficentiae et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.* Sed mali non peccant, si ministrent Deo in operibus charitatis; quinimo hoc est eis consulendum, secundum illud Dan. 4, 24: *Consilium meum tibi placeat: peccata tua eleemosynis redime.* Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

2. Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato, etiam ipse est reus peccati, secundum illud Rom. 1, 32: *Digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Sed si mali ministri peccent sacramenta ministrando, illi qui ab eis sacramenta recipiunt, eis in peccato communicant. Ergo etiam ipsi peccarent, quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, nullus videtur esse perplexus; quia sic homo cogeretur desperare, quasi non potens peccatum evadere. Sed si mali peccarent sacramenta tradendo, essent perplexi, quia etiam quandoque peccarent, si sacramenta non traderent, puta cum eis ex officio incumbit necessitas; dicitur enim 1 Corinth. 9, 16: *Vae mihi, si non evangelizavero! necessitas enim mihi incumbit*; quandoque etiam propter periculum, sicut si puer in periculo mortis existens offeratur alicui peccatori baptizandus. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

Sed contra est, quod Dionysius dicit (cap. 1 eccles. Hierarch., vers. fin.), quod *malis non est fas nec tangere symbola*, idest, sacramentalia signa; et in epistola ad Demophilum, (8, parum ante med.), dicit: *Talis*, scilicet peccator, *audax videtur, sacerdotalibus manum apponens, et non timet, neque verecundatur divina praeter divinitatem exequens, et Deum putat ignorare quae ipse in semetipso cognovit, et decipere existimat falso nomine patrem ab ipso appellatum, et audet immundas infamias, non dicam orationes, super divina signa christiformiter enuntiare.*

Concl. Cum ministri Domino conformari debeant, mali ministros se exhibentes, Dei et ecclesiae in sacramentorum dispensatione, peccant, quorum peccatum cum ad Dei irreverentiam spectet, ex suo genere mortale est.

Respondeo dicendum, quod aliquis in agendo peccat ex hoc quod operatur non secundum quod oportet, ut patet per Philosophum in libro 2 Ethic., cap. 3 et 5. Dictum est autem art. praec., ad 3, conveniens esse ut sacramentorum ministri sint justi, quia ministri debent Domino conformari, secundum illud Levit. 19, 2: *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum*; et Eccli. 10, 2: *Secundum judicem populi, sic et ministri ejus.* Et ideo non est dubium quin mali exhibentes se ministros Dei et Ecclesiae in dispensatione sacramentorum peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum, quantum est ex parte ipsius peccatoris (licet sacramenta secundum seipsa incontaminabilia sint), consequens est quod tale peccatum ex genere suo sit mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod opera charitatis non sunt aliqua consecratione sanctificata, sed ipsa pertinent ad justitiae sanctitatem, sicut quaedam justitiae partes. Et ideo homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus charitatis, si sit justus, amplius sanctificatur; si vero sit peccator, per hoc ad sanctitatem disponitur. Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quamdam habent per mysticam consecrationem; et ideo praeexigitur in ministro sanctitas justitiae, ut congruat suo ministerio; et ideo incongrue agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramenta a ministro Ecclesiae, non inquantum est talis persona, sed in

quantum est minister Ecclesiae. Et ideo quamdiu ab Ecclesia toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, non communicat peccato ejus, sed communicat Ecclesiae, quae eum tamquam ministrum exhibet. Si vero ab Ecclesia non toleratur, puta cum degradatur, vel excommunicatur, vel suspenditur, peccat qui ab eo accipit sacramentum, quia communicat peccato ipsius.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est in peccato mortali, non est perplexus simpliciter, si ex officio ei incumbat sacramenta dispensare, quia potest poenitere de peccato, et licite ministrare. Non est autem inconveniens quod sit perplexus, supposito quodam, scilicet quod velit remanere in peccato. In articulo tamen necessitatis non peccaret, baptizando in casu in quo etiam posset laicus baptizare; sic enim patet quod non exhiberet se ministrum Ecclesiae, sed subveniret necessitatem patienti. Secus est autem in illis sacramentis quae non sunt tantae necessitatis, sicut baptismus, ut infra patebit, quaest. 67, art. 3.

ARTICULUS VII.

Utrum angeli possint sacramenta ministrare.
(4, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli possint sacramenta ministrare. Quicquid enim potest minister inferior, potest et superior, sicut quicquid potest diaconus, potest sacerdos, sed non convertitur. Sed angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quam etiam quicumque homines, ut patet per Dionysium in lib. caelest. Hier. (cap. 9, ante med.). Ergo cum homines possint ministrare in sacramentis, videtur quod multo magis angeli.

2. Praeterea, homines sancti assimilantur angelis in caelo, ut dicitur Matth. 22. Sed aliqui sancti in caelo existentes possunt ministrare in sacramentis: quia character sacramentalis est indelebilis, ut dictum est quaest. praec., art. 5. Ergo videtur quod etiam angeli possint sacramenta ministrare.

3. Praeterea, sicut supra dictum est, quaest. 8, art. 7, diabolus est caput malorum, et mali sunt membra ejus; sed per malos possunt ministrari sacramenta; ergo videtur quod etiam per daemones.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 5, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.* Sed Angeli boni vel mali non sunt ex hominibus. Ergo ipsi non constituuntur ministri in his quae sunt ad Deum, idest, in sacramentis.

Concl. Cum soli homines Christo conformentur, ad ipsos solos, non ad angelos sacramenta ministrare pertinet, quamquam angelis conferri possit potestas conferendi sacramenta.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 3 huj. quaest., tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur quae est Christi secundum quod est homo, cui in natura conformantur homines, non autem angeli, sed potius secundum passionem dicitur *modico ab angelis minoratus*, ut patet Hebr. 2. Et ideo ad homines pertinet dispensare sacramenta, et in eis ministrare, non autem ad angelos.

Sciendum tamen quod sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiae ministris, quin etiam angelis possit virtutem tribuere ministrandi sacramenta. Et quia boni angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis angelis perficeretur, esset ratum habendum: quia deberet constare hoc fieri voluntate divina; sicut quaedam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si vero daemones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sensibilia sacramenta, quae sunt proportionata naturae ipsorum, faciunt angeli tamquam superiores ministri superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo.

Ad secundum dicendum, quod sancti qui sunt in caelo sunt similes angelis quantum ad participationem gloriae, non autem quantum ad conditionem naturae, et per consequens neque quantum ad sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod mali homines non habent quod possint ministrare in sacramentis ex hoc quod per malitiam sunt membra diaboli: et ideo non sequitur quod diabolus qui est eorum caput, magis hoc possit.

ARTICULUS VIII.

Utrum intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. — (*Sup.*, *quaest.* 60, *art.* 8, *corp.*; *et* 4, *dist.* 6, *qu.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *et dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 3, *et dist.* 8, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 3, *ad* 1, *et dist.* 30, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti. Minister enim in sacramento instrumentaliter operatur. Sed actio non perficitur secundum intentionem instrumenti, sed secundum intentionem principalis agentis. Ergo intentio ministri non requiritur ad perfectionem sacramenti.

2. Praeterea, non potest homini esse nota intentio alterius. Si igitur intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti, non posset homini ad sacramentum accedenti esse notum quod sacramentum susceperisset, et ita non posset habere certitudinem salutis, praecipue cum quaedam sacramenta sint de necessitate salutis, ut infra dicetur, quaest. 65, art. 3 et 4.

3. Praeterea, intentio hominis non potest esse ad id circa quod non est attentus. Sed aliquando illi qui in sacramentis ministrant, non attendunt ad ea quae dicunt vel faciunt, alia cogitantes. Ergo secundum hoc non perficeretur sacramentum, propter intentionis defectum.

Sed contra est quod ea quae sunt praeter intentionem, sunt casualia, quod non est dicendum de operatione sacramentorum. Ergo sacramenta requirunt intentionem ministri.

Concl. Cum ea quae in sacramentis geruntur possint diverso modo, et propter diversa agi, necessaria est in sacramentorum administratione intentio ministrantis seu ecclesiae.

Respondeo dicendum, quod quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi: sicut ablutio aquae, quae fit in baptismo, po-

test ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum et ad multa alia hujusmodi; et ideo oportet quod determinetur ad unum, idest, ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis; et haec intentio exprimitur per verba quae in sacramentis dicuntur, puta cum dicit: *Ego te baptizo in nomine Patris*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus; sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur ejus intentio, qua se subjiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia.

Ad secundum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio; quidam enim dicunt quod requiritur mentalis intentio in ministro, quae si desit, non perficitur sacramentum, sed hunc defectum in pueris qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interius baptizat; in adultis autem, qui intendunt sacramentum suscipere, supplet illum defectum fides et devotio. Sed hoc satis posset dici quantum ad ultimum effectum, qui est justificatio a peccatis; sed quantum ad effectum qui est res et sacramentum, scilicet quantum ad characterem, non videtur quod per devotionem accedentis possit suppleri, quia character nunquam imprimitur nisi per sacramentum.

Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cujus est minister; in verbis autem quae profert, exprimitur intentio Ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habitualem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti; puta cum sacerdos accedens ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia; unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem adhibeat; sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate, quia praeter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare, secundum illud psal. 39, 13: *Cor meum dereliquit me.*

ARTICULUS IX.

Utrum fides ministri sit de necessitate sacramenti.
(4, dist. 6, quaest. 1, art. 1, quaest. 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod fides ministri sit de necessitate sacramenti. Sicut enim dictum est art. praec., intentio ministri est necessaria ad sacramenti perfectionem. Sed *fides intentionem dirigit*, ut Augustinus dicit contra Julianum (implic. lib. 4, cap. 3, ad fin., et expresse in praefat. ad psal. 31, parum ante med.). Ergo si desit vera fides in ministro, non perficitur sacramentum.

2. Praeterea, si minister Ecclesiae veram fidem non habeat, videtur esse haereticus. Sed haeretici, ut videtur, non possunt sacramenta conferre; dicit enim Cyprianus in epist. contra haereticos (sub fin., et est 12, lib. 1): *Omnia quaecumque faciunt haeretici, carnalia sunt, et inania, et falsa, ut nihil eorum quae illi gesserint, a nobis probari debeat;* et Leo Papa dicit in epist. ad Leonem Augustum (165, cap 5, in princ.): *Manifestum est per crudelissimam et insanissimam vesaniam in Alexandrina sede omne caelestium sacramentorum lumen extinctum; intercepta est sacrificii oblatio; defecit chrismatis sanctificatio, et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria.* Ergo vera fides ministri est de necessitate sacramenti.

3. Praeterea, illi qui non habent veram fidem, videntur esse per excommunicationem ab Ecclesia separati; dicitur enim in secunda Canonica Joannis, 10: *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum recipere in domum, nec Ave dixeritis ei*; et ad Tit. 3, 10: *Haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Sed excommunicatus non videtur posse conferre Ecclesiae sacramentum, cum ab Ecclesia sit separatus, ad cujus ministerium pertinet sacramentorum dispensatio. Ergo videtur quod vera fides ministri sit de necessitate sacramenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Petilianum Donatistam (lib. 2, cap. 47, sub fin.): *Memento sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quo illa vel non sint, vel minus sancta sint.*

Concl. Quemadmodum mali ministri extra charitatem existentes, ministrare sacramenta possunt; ita et infidelis, dummodo ea non omittantur quae de necessitate sunt sacramenti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 5 huj. qu., et qu. 62, art. 1 et 2, quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis charitas, ita et fides. Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in charitate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est, art. 5 huj. quaest., ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus; sed infidelis potest verum sacramentum praebere, dummodo caetera adsint quae sunt de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod potest contingere quod aliquis patiatur defectum fidei circa aliquid, et non circa veritatem sacramenti quod exhibet; puta si aliquis credat juramentum esse in omni casu illicitum, et tamen credat baptismum efficaciam habere ad salutem; et sic talis infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si vero patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod agitur exterius, nullum sequi interiorem effectum, non tamen ignorat quod Ecclesia catholica intendit per hujusmodi quae exterius aguntur, praebere sacramentum; unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit Ecclesia, licet aestimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum: quia, sicut supra dictum est, art. praec., ad 2, minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, ex cujus fide suppletur id quod deest fidei ministri.

Ad secundum dicendum, quod haereticorum quidam in collatione sacramentorum formam Ecclesiae non servant, et tales neque sacramentum conferunt, neque rem sacramenti; quidam vero servant

Ecclesiae formam; et tales conferunt quidem sacramentum, sed non conferunt rem sacramenti. Et hoc dico, si sunt manifeste ab Ecclesia praecisi; quia ex hoc ipso quod aliquis accipit sacramenta ab eis, peccat, et per hoc impeditur ne effectum sacramenti consequatur. Unde Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 36: *Firmissime tene, et nullatenus dubites, extra Ecclesiam baptizatis, si ad Ecclesiam non redierint, baptismo cumulari perniciem.* Et per hunc modum dicit Leo Papa, *in sede Alexandrina omne sacramentorum lumen esse extinctum*, scilicet quantum ad rem sacramenti, non autem quantum ad ipsum sacramentum. Cyprianus autem nullo modo sacramentum conferre haereticos posse credebat; sed in hoc ejus sententia non tenetur. Unde Augustinus dicit, lib. de unico Baptismo (contra Petil., cap. 13, a med.): *Martyrem Cyprianum, quia apud haereticos vel schismaticos datum baptismum nolebat agnoscere, tanta merita usque ad triumphum martyrii secuta sunt, ut charitatis, qua excellebat, luce, obumbratio illa fugaretur, et si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur.*

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est, ut ex supra dictis patet, quaest, praec., art. 5. Et ideo per hoc quod aliquis ab Ecclesia suspenditur, vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate; et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo: et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum, et sic non percipit rem sacramenti, nisi forte per ignorantiam excusetur.

ARTICULUS X.

Utrum intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. — (Inf., quaest. 74, art. 2, ad 2; et 4, dist. 6, qu. 1, art. 2, quaest. 2, et dist. 11, art. 1, quaest. 3, ad 1, et dist. 10, quaest. 5, art. 3, ad 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. Intentio enim ministri debet conformari intentioni Ecclesiae, ut ex dictis patet, art. 8 huj. quaest., ad 2. Sed intentio Ecclesiae semper est recta. Ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta ministri.

2. Praeterea, perversa intentio deterior esse videtur quam intentio jocosa. Sed intentio jocosa tollit sacramentum, puta si aliquis non serio, sed ludo aliquem baptizaret. Ergo multo magis perversa intentio aufert sacramentum, puta si aliquis aliquem baptizaret, ut postmodum eum occideret.

3. Praeterea, perversa intentio facit totum opus vitiosum, secundum illud Luc. 11, 34: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Sed sacramenta Christi non possunt inquinari per malos homines, sicut Augustinus dicit contra Petil. (lib. 2, cap. 47, ad fin., et lib. 3 contra Crescon., cap. 5 et 6). Ergo videtur quod si sit perversa intentio ministri, non sit ibi verum sacramentum.

Sed contra est quod perversa intentio pertinet ad malitiam ministri. Sed malitia ministri non tollit sacramentum. Ergo nec perversa intentio.

Concl. Intentio ministri perversa et mala respectu sacramenti, tollit veritatem sacramenti; non autem si sit mala intentio respectu illorum, quae sequuntur sacramentum.

Respondeo dicendum, quod intentio ministri potest perverti dupliciter: uno modo respectu ipsius sacramenti, puta cum aliquis non intendit sacramentum conferre, sed derisorie aliquid agere: et talis perversitas tollit veritatem sacramenti, praecipue quando suam intentionem exterius manifestat. Alio modo potest perverti intentio ministri quantum ad id quod sequitur sacramentum; puta si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare, ut abutatur ea, vel si intendat conficere corpus Christi, ut eo ad veneficia utatur. Et quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit; sed ipse minister ex tali intentione graviter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesiae intentio recta est et quantum ad sacramenti perfectionem, et quantum ad sacramenti usum; sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum. Et ideo minister qui conformat intentionem suam Ecclesiae, quantum ad primam rectitudinem, non autem quantum ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non est ei ad meritum.

Ad secundum dicendum, quod intentio ludicra vel jocosa excludit primam rectitudinem intentionis per quam perficitur sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideo ex perversa intentione ministri pervertitur id quod agit in sacramentis, inquantum est opus ejus, non inquantum est opus Christi, cujus est minister; et est simile, si minister alicujus hominis prava intentione deferret pauperibus eleemosynam, quam dominus recta intentione mandaret.

QUAESTIO LXV.

DE NUMERO SACRAMENTORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de numero sacramentorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum sint septem sacramenta; 2.° de ordine eorum ad invicem; 3.° de comparatione eorum; 4.° utrum omnia sint de necessitate salutis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum debeant esse septem sacramenta Ecclesiae. — (4, dist. 1, quaest. 1, art. 2; et 4 cont., cap. 58; et 1 ad Cor. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina, et una Christi passio; *una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*, ut dicitur Hebr. 10, 14. Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum.

2. Praeterea, sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Hic autem est duplex, scilicet poena, et culpa. Ergo sufficeret esse duo sacramenta.

3. Praeterea, sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticae hierarchiae, ut per Dionysium patet,

(cap. 2 et 5 eccles. Hierarch., a princ.). Sed, sicut ipse dicit ibid., tres sunt actiones hierarchicae, scilicet purgatio, illuminatio et perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

4. Praeterea, Augustinus dicit (19 contra Faustum, cap. 13, a med.), quod sacramenta novae legis sunt numero pauciora quam sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi et extremae unctioni. Ergo neque haec debent numerari inter sacramenta novae legis.

5. Praeterea, luxuria non est gravius inter caetera peccata, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, 2-2, qu. 154, art. 3. Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

6. Sed contra videtur quod sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quasi quaedam sacra signa. Sed multae aliae sanctificationes fiunt in Ecclesia secundum sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris, et alia hujusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quam septem.

7. Praeterea, Hugo de S. Victore dicit lib. 1 de Sacramentis (part. 12, cap. 10), quod sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimae et sacrificia. Sed sacrificium Ecclesiae est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia. Ergo etiam oblationes et decimae debent dici sacramenta.

8. Praeterea, tria sunt genera peccatorum, originale, mortale et veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur baptismus, contra mortale autem poenitentia. Ergo deberet esse aliud praeter septem, quod ordinetur contra veniale.

Concl. Convenienter ponuntur septem Ecclesiae sacramenta: Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Poenitentia, Ordo, Matrimonium, Extrema unctio: quibus homo sufficienter perficitur in his, quae pertinent ad divinum cultum, et contra defectum peccati communitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 62, art. 3, et qu. 63, art. 3, sacramenta Ecclesiae ordinantur ad duo; scilicet ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei, secundum religionem christianae vitae, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et caetera corporalia conformitatem quamdam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter: uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem; alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitae, puta aegritudines, vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter: primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere; et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio, secundum illud ad Tit. 3, 5: *Per lavacrum regenerationis,* etc. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem; et loco hujus in spirituali vita est confirmatio, in qua datur Spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis Luc. ult., 49: *Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.* Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus; et loco hujus in vita spirituali est Eucharistia. Unde dicitur Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem, et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate; quae quidem est duplex; una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit, et loco hujus in spirituali vita est poenitentia, secundum illud psal. 40, 5: *Sana animam meam, quia peccavi tibi;* alia autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium, et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias, et hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Unde dicitur Jacobi 5, 15: *Et si in peccatis sit, dimittentur ei.* Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter: uno modo per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem, et exercendi actus publicos; et loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Hebr. 7, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem: quod fit per matrimonium tam in corporali quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum, sed naturae officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis; confirmatio contra infirmitatem animi, quae in nuper natis invenitur; Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum; poenitentia contra actuale peccatum post baptismum commissum; extrema unctio contra reliquias peccatorum, quae scilicet non sunt sufficienter per poenitentiam sublatae, aut ex negligentia, aut ex ignorantia; ordo contra dissolutionem multitudinis; matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem, et contra defectum multitudinis, qui per mortem accidit. Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adaptationem ad virtutes et ad defectus culparum et poenalitatum, dicentes quod fidei respondet baptismus, et ordinatur contra culpam originalem; spei extrema unctio, et ordinatur contra culpam venialem; charitati Eucharistia, et ordinatur contra poenalitatem malitiae; prudentiae ordo, et ordinatur contra ignorantiam: justitiae poenitentia, et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiae matrimonium, et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio, et ordinatur contra infirmitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. Et similiter virtus divina et passio Christi operantur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta.

Ad secundum dicendum, quod culpa et poena diversitatem habent et secundum speciem, inquantum sunt diversae species culparum et poenarum; et secundum diversos hominum status et habitudines; et secundum hoc oportuit multiplicari sacramenta, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod in actionibus hie-

rarchicis considerantur et agentes, et recipientes, et actiones. Agentes autem sunt ministri Ecclesiae, ad quos pertinet ordinis sacramentum; recipientes autem sunt illi qui ad sacramentum accedunt, qui producuntur per matrimonium; actiones autem sunt purgatio, illuminatio et perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum novae legis, quod gratiam confert, sed pertinet ad quaedam sacramentalia, quae sunt catechismus et exorcismus. Purgatio autem et illuminatio simul secundum Dionysium, cap. 3 eccles. Hierarch. (parum a princ.), pertinet ad baptismum, et propter recidivum secundario pertinet ad poenitentiam et extremam unctionem. Perfectio autem, quantum ad virtutem quidem, quae est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem; quantum autem ad consecutionem finis, pertinet ad Eucharistiam.

Ad quartum dicendum, quod in sacramento confirmationis datur plenitudo Spiritus sancti ad robur; in extrema autem unctione praeparatur homo ut recipiat immediate gloriam, quorum neutrum competit veteri Testamento. Et ideo nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere. Nihilominus tamen sacramenta in veteri lege plura fuerunt numero, propter diversitatem sacrificiorum et caeremoniarum.

Ad quintum dicendum, quod contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum: primo quidem quia per hujusmodi concupiscentiam non solum vitiatur persona, sed etiam natura: secundo propter vehementiam ejus, quae rationem absorbet.

Ad sextum dicendum, quod aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum, et contra peccata venialia: vel etiam idoneitatem quandam faciendo ad sacramenti perfectionem et perceptionem, sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae.

Ad septimum dicendum, quod oblationes et decimae erant tam in lege naturae quam in lege Moysi ordinatae non solum in subsidium ministrorum et pauperum, sed etiam in figura; et ideo erant sacramenta. Nunc autem non remanserunt, inquantum sunt figuralia; et ideo non sunt sacramenta.

Ad octavum dicendum, quod ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiae. Unde cum in quolibet sacramento novae legis gratia infundatur, nullum sacramentum novae legis instituitur directe contra veniale, quod tollitur per quaedam sacramentalia, puta per aquam benedictam et alia hujusmodi. Quidam tamen dicunt extremam unctionem contra veniale peccatum ordinari. Sed de hoc suo loco dicetur (in Supplem., quaest. 30, art. 1).

ARTICULUS II.

Utrum sacramenta convenienter ordinentur secundum modum praedictum. — (4, *dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 3, *et dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3; *et Ephes.* 5, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter sacramenta ordinentur secundum modum praedictum; ut enim Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 15, 46, *prius est quod est animale, deinde quod spirituale.* Sed per matrimonium generatur homo prima generatione, quae est animalis; per baptismum autem regeneratur homo secunda generatione, quae est spiritualis. Ergo matrimonium debet praecedere baptismum.

2. Praeterea, per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sed agens est prior sua actione. Ergo ordo debet praecedere et baptismum et alia sacramenta.

3. Praeterea, Eucharistia est spirituale nutrimentum; confirmatio autem comparatur augmento. Nutrimentum autem est causa augmenti; et per consequens prius eo. Ergo Eucharistia est prior confirmatione.

4. Praeterea, poenitentia praeparat hominem ad Eucharistiam. Sed dispositio praecedit perfectionem. Ergo poenitentia debet praecedere Eucharistiam.

5. Praeterea, quod est propinquius fini ultimo, est posterius. Sed extrema unctio inter omnia sacramenta propinquior est ultimo fini beatitudinis. Ergo debet habere ultimum locum inter sacramenta.

In contrarium est quod communiter ordinantur ab omnibus sacramenta, sicut prius dictum est, art. praec.

Concl. Inter sacramenta, ordo et matrimonium ultimo ponuntur: poenitentia vero et extrema unctio posteriora sunt baptismo, confimatione, et eucharistia; posterior tamen est extrema unctio poenitentia. Ex tribus autem aliis, baptismus confirmationem, et eucharistiam praecedit.

Respondeo dicendum, quod ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quae supra dicta sunt, ibid. Nam sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea quae ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quae ordinantur ad multitudinis perfectionem; matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitae, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter sunt priora illa quae per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitae, quam illa quae ordinantur per accidens, scilicet ad removendum accidens nocivum superveniens, cujusmodi sunt poenitentia et extrema unctio: posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quae consummat sanationem, poenitentia quae inchoat. Inter alia vero tria manifestum est quod baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est prius; et deinde confirmatio, quae ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; postmodum Eucharistia, quae ordinatur ad perfectionem (1) finis.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium secundum quod ordinatur ad animalem vitam, est naturae officium: sed secundum quod habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum; et quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit agens, praesupponitur quod sit in se perfectum. Et ideo priora sunt sacramenta quibus aliquis in seipso perficitur, quam sacramentum ordinis, quo aliquis constituitur perfector aliorum.

Ad tertium dicendum, quod nutrimentum et praecedit augmentum, sicut causa ejus, et subsequitur augmentum, sicut conservans hominem in perfecta quantitate et virtute. Et ideo potest Eucha-

(1) Al., *ad consecutionem.*

ristia praemitti confirmationi, ut Dionysius facit in lib. de ecclesiast. Hierarch., cap. 3 et 4; et potest postponi; sicut Magister facit in 4 Sentent., dist. 7 et 8.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si poenitentia ex necessitate requireretur ut praeparatoria ad Eucharistiam. Sed hoc non est verum: nam si aliquis esset sine peccato mortali, non indigeret poenitentia ad sumptionem Eucharistiae. Et sic patet quod per accidens poenitentia praeparat ad Eucharistiam, scilicet supposito peccato. Unde dicitur 2 Paralip. ult.: *Tu Domine Deus justorum; non posuisti poenitentiam justis* (1).

Ad quintum dicendum, quod extrema unctio propter rationem inductam est ultimum inter sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum Eucharistiae sit potissimum inter sacramenta. — (4, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 3, *corp.*, *et dist.* 8, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1; *et* 4 *contra, cap.* 74; *et Ver. qu.* 7, *art.* 4, *corp. fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum Eucharistiae non sit potissimum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur 1 Ethic. (cap. 2, in fin.). Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanae per viam generationis; sacramentum autem Eucharistiae ordinatur ad bonum proprium sumentis. Ergo non est potissimum sacramentorum.

2. Praeterea, digniora sacramenta esse videntur quae per majorem ministrum conferuntur. Sed sacramentum confirmationis et sacramentum ordinis non conferuntur nisi per Episcopum, qui est major minister quam simplex sacerdos, per quem confertur Eucharistiae sacramentum. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

3. Praeterea, sacramenta tanto sunt potiora, quanto majorem virtutem habent. Sed quaedam sacramenta imprimunt characterem, scilicet baptismus, confirmatio et ordo; quod non facit Eucharistia. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

4. Praeterea, illud videtur esse potius ex quo alia dependent, et non e converso. Sed ex baptismo dependet Eucharistia; non enim potest aliquis Eucharistiam accipere, nisi fuerit baptizatus. Ergo baptismus est potior Eucharistia.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. 3 eccl. Hierarch., parum a princ.), quod *non contingit aliquem perfici perfectione hierarchica, nisi per divinissimam Eucharistiam.* Ergo hoc sacramentum est potissimum omnium aliorum.

Concl. Cum in Eucharistiae sacramento Christus ipse, revera, secundum substantiam contineatur, atque ad illud velut ad finem omnia alia ordinentur, manifestum est ipsum esse sacramentorum omnium potissimum.

Respondeo dicendum, quod simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet: primo quidem ex eo quod in eo continetur; nam in sacramento Encharistiae continetur ipse Christus substantialiter: in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex supra dictis patet, qu. 62, art. 3, ad 4; semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem. Secundo, hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem: nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem; sacramentum vero baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento: per poenitentiam etiam, et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi; matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiae, cujus unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur. Unde et Apostolus dicit Ephes. 5, 31: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Tertio, hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur, ut Dionysius dicit (cap. 3 eccl. Hier., circ. princ.), sicut patet quod ordinati communicant, et etiam baptizati, si sint adulti.

Aliorum autem sacramentorum comparatio ad invicem potest esse multiplex; nam in via necessitatis baptismus est potissimum sacramentorum: in via autem perfectionis, sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis: sacramentum vero poenitentiae et extremae unctionis sunt inferioris gradus a praedictis sacramentis, quia, sicut dictum est. art. 1 huj. qu., ordinantur ad vitam christianam non per se, sed quasi per accidens, scilicet in remedium supervenientis defectus: inter quae tamen extrema unctio comparatur ad poenitentiam, sicut confirmatio ad baptismum: ita scilicet quod poentientia est majoris necessitatis, sed extrema unctio est majoris perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ordinatur ad commune bonum corporaliter, sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento.

Ad secundum dicendum, quod per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia quae pertinent ad officium principis; et ideo tradere hujusmodi sacramenta pertinet ad solum Episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesiae. Per sacramentum vero Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod character sacramentalis, sicut supra dictum est, qu. 63, art. 3, est quaedam participatio sacerdotii Christi. Unde sacramentum quod ipsum Christum conjungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte necessitatis; sicut enim baptismus, cum sit maximae necessitatis, est potissimum sacramentorum, sic ordo et confirmatio habent quamdam excellentiam ratione ministerii, et matrimonium ratione signficationis; nihil enim prohibet aliquid esse secundum quid dignius, quod tamen non est dignius simpliciter.

(1) Habetur in oratione Manasse inter apocrypha ante librum 3 Esdrae.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sacramenta sint de necessitate salutis. — (*4, dist.* 7, *qu,.* 1, *art.* 1, *qu.* 2, *et qu.* 3, *art.* 2, *qu.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sacramenta sint de necessitate salutis. Illud enim quod non est necessarium, videtur esse superfluum. Sed nullum sacramentum est superfluum, quia Deus nihil facit frustra. Ergo omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

2. Praeterea, sicut de baptismo dicitur Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei;* ita de Eucharistia dicitur Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Ergo sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et Eucharistia.

3. Praeterea, sine sacramento baptismi potest aliquis salvus fieri, *dummodo non contemptus religionis, sed necessitas sacramentum excludat,* ut infra dicetur, qu. 68, art. 1 et 2. Sed in quolibet sacramento contemptus religionis impedit hominis salutem. Ergo pari ratione omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

Sed contra est quod pueri salvantur per solum baptismum sine aliis sacramentis.

Concl. Tria sunt sacramenta ad salutem necessaria: Baptismus absolute; poenitentia, existenti in peccato mortali: Ordo, respectu Ecclesiae : caetera vero sacramenta sunt eatenus necessaria, quatenus per ea commodius effectum salutis consequimur.

Respondeo dicendum , quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest haberi finis, sicut cibus est necessarius vitae humanae; et hoc est simpliciter necessarium ad finem; alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter; hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem . Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria : duo quidem personae singulari; baptismus quidem simpliciter et absolute: poenitentia autem, supposito peccato mortali post baptismum; sacramentum autem ordinis est necessarium Ecclesiae: quia *ubi non est gubernator, populus corruet,* ut dicitur Proverb. 11, 14. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta: nam confirmatio quodammodo perficit baptismum, extrema unctio poenitentiam; matrimonium vero Ecclesiae multitudinem per propagationem conservat.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod aliquid non sit superfluum, sufficit quod sit necessarium primo vel secundo modo; et sic sunt necessaria omnia sacramenta, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum de spirituali manducatione, et non de sola sacramentali, ut Augustinus exponit super Joan. (tract. 26, a med.).

Ad tertium dicendum, quod licet omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quod aliquis non curat accipere sacramentum, quod non est de necessitate salutis; alioquin omnes qui non accipiunt ordinem, et qui non contrahunt matrimonium, contemnerent hujusmodi sacramenta.

QUAESTIO LXVI.

DE PERTINENTIBUS AD SACRAMENTUM BAPTISMI.

(*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de singulis sacramentis in speciali: et primo, de baptismo; secundo, de confirmatione; tertio, de Eucharistia; quarto, de poenitentia; quinto, de extrema unctione; sexto, de ordine: septimo, de matrimonio.

Circa primum occurrit duplex consideratio: prima, de ipso baptismo; secunda, de praeparatoriis ad baptismum.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt: primo, de his quae pertinent ad sacramentum baptismi; secundo, de ministro hujus sacramenti; tertio, de recipientibus hoc sacramentum; quarto, de effectu hujus sacramenti.

Circa primum quaeruntur duodecim: 1.° quid sit baptismus, utrum scilicet sit ablutio; 2.° de institutione hujus sacramenti; 3.° utrum aqua sit propria materia hujus sacramenti; 4.° utrum requiratur aqua simplex; 5.° utrum haec sit conveniens forma hujus sacramenti; *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti;* 6.° utrum sub hac forma possit aliquis baptizari: *Ego te baptizo in nomine Christi;* 7.° utrum immersio sit de necessitate baptismi; 8.° utrum requiratur trina immersio; 9.° utrum baptismus possit iterari; 10.° de ritu baptismi; 11.° de distinctione baptismatum; 12.° de comparatione baptismatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum baptismus sit ipsa ablutio.
(*4, dist.* 4, *art.* 1; *et* 4 *cont. cap.* 60.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus non sit ipsa ablutio. Ablutio enim corporalis transit; baptismus autem permanet. Ergo baptismus non est ipsa ablutio, sed potius *regeneratio, et sigillum, et custodia, et illuminatio,* ut Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid. (cap. 10, in med.).

2. Praeterea, Hugo de S. Victore dicit (lib. 3, de sacram. par. 6, cap. 2), quod *baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.* Aqua autem non est ipsa ablutio, sed ablutio est quidam usus aquae. Ergo etc.

3. Praeterea, Augustinus dicit super Joan. (tract. 80, a med.): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Elementum autem est ipsa aqua in sacramento baptismi. Ergo baptismus est ipsa aqua, non autem ablutio.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 34, 30: *Qui baptizatur a mortuo, et iterum tangit mortuum, quid proficit lavatio ejus?* Videtur ergo quod baptismus sit ipsa ablutio, sive lavatio.

Concl. Sacramentum tantum in baptismo est ablutio corporalis exterior, facta sub praescripta verborum forma: res tantum est ipsa hominis justificatio: res autem et sacramentum est ipse character baptismalis.

Respondeo dicendum, quod in sacramento baptismi est tria considerare; aliquid scilicet quod est sacramentum tantum, aliquid autem quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum.

Sacramentum tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scilicet est signum interioris effectus, hoc enim pertinet ad rationem sacramenti; exterius autem suppositum sensui est ipsa aqua, et ejus usus, qui est ablutio. Quidam ergo existimaverunt, quod ipsa aqua sit sacramentum; quod quidem sonare videntur verba Hugonis de S. Victore (cit. in arg. 2), nam ipse in communi definitione sacramenti (lib. 1, de sacram. p. 9, cap. 2 a princ.) dicit, quod *est materiale elementum:* et in de-

finitione baptismi dicit, quod *est aqua*. Sed hoc non videtur esse verum: cum enim sacramenta novae legis sanctificationem quamdam operentur, ibi perficitur sacramentum, ubi perficitur sanctificatio. In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quaedam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est verae sanctificationis subjectum: et ideo sacramentum (1) non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquae ad hominem, quae est ablutio. Et ideo Magister in 3, dist. 4 Sent. dicit, quod *baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub forma praescripta verborum*. Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem; et est signum sacramentale interioris justificationis, quae est res tantum hujus sacramenti, scilicet significata, et non significans.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est sacramentum tantum in baptismo, transit; permanet autem et id quod est sacramentum et res, scilicet character, et id quod est res tantum, scilicet interior justificatio: sed character permanet indelebiliter, ut supra dictum est, quaest. 63, art. 5: justificatio autem permanet, sed amissibiliter. Damascenus autem baptismum definivit, non quantum ad id quod exterius agitur, quod est sacramentum tantum, sed quantum ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet *sigillum et custodium*, inquantum ipse character qui sigillum dicitur, quantum est de se, custodit animam in bono. Duo etiam posuit pertinentia ad ultimam rem sacramenti, scilicet *regenerationem*, quae ad hoc pertinet quod per baptismum homo inchoat novam vitam justitiae, *et illuminationem* quae pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit, secundum illud Habac. 2, 2: *Justus ex fide vivit*. Baptismus autem est quaedam fidei protestatio; unde dicitur *fidei sacramentum*. Et similiter Dionysius baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens (cap. 2 eccles. Hier., parum a princ.), quod est *quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis, ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus*. Et iterum in ordine ad caelestem gloriam, quae est ultimus finis sacramentorum, cum subdit: *Ad supercaelestis quietis anagogem nostrum iter faciens;* et iterum quantum ad principium spiritualis vitae, per hoc quod subdit: *Sacrae et divinissimae nostrae regenerationis traditio*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est in corpore art., opinionem Hugonis de S. Victore in hac parte sequi non oportet. Potest tamen verificari ut baptismus dicatur esse aqua, quia aqua est materiale baptismi principium, et sic erit praedicatio per causam.

Ad tertium dicendum, quod accedente verbo ad elementum, fit sacramentum, non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis; et hoc etiam signat verbum, quod accedit ad elementum, cum dicitur, *Ego te baptizo*, etc.

ARTICULUS II.

Utrum baptismus fuerit institutus post Christi passionem. — (*4, dist. 3, art. 5; et dist. 8, quaest. 1, art. 3, quaest. 3, ad 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus fuerit institutus post Christi passionem. Causa enim praecedit effectum. Sed passio Christi operatur in sacramentis novae legis. Ergo passio Christi praecedit institutionem sacramentorum novae legis, et praecipue institutionem (1) baptismi, cum Apostolus dicat Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*, etc.

2. Praeterea, sacramenta novae legis efficaciam habent ex mandato Christi. Sed Christus mandatum baptizandi dedit discipulis post passionem et resurrectionem suam, dicens: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris*, etc., ut habetur Matth. ult., 19. Ergo videtur quod post passionem Christi baptismus fuerit institutus.

3. Praeterea, baptismus est sacramentum necessitatis, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 4, et ita videtur quod ex quo baptismus institutus fuit, homines obligarentur ad baptismum. Sed ante passionem Christi homines non obligabantur ad baptismum, quia adhuc circumcisio suam virtutem habebat, in cujus locum successit baptismus. Ergo videtur quod baptismus non fuerit institutus ante passionem Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone de Epiphania (serm. 1 Dom. inf. oct., a med.): *Ex quo Christus in aqua mergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua*. Sed hoc fuit ante Christi passionem. Ergo videtur quod baptismus ante Christi passionem fuerit institutus.

Concl. Baptismus inquantum sacramentum est, fuit institutus in Christi baptismo; ejus tamen necessitas post passionem hominibus indicta est.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est supra, quaest. 62, art. 1, sacramenta ex sua institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus, et alia sacramenta novae legis; tum etiam quia per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato, et incipit novam justitiae vitam. Et ideo oportuit Christum prius pati et resurgere, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ante passionem Christi baptismus habebat efficaciam a Christi passione, inquantum eam praefigurabat, aliter tamen quam sacramenta veteris legis: nam illa erant figurae tantum; baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat justificandi, per cujus virtutem ipsa etiam passio salutifera fuit.

Ad secundum dicendum, quod homines (2) debebant multiplicibus figuris arctari per Christum, qui venerat sua veritate figuras impletas auferre. Et ideo ante passionem suam baptismum institutum non posuit sub praecepto, sed voluit ad ejus exercitium homines assuefieri, et praecipue in populo Judaeorum, apud quem omnia facta figuralia erant, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 4, cap. 2, circ. med.). Post passionem vero et

(1) Ita Mss. et editi passim. Al. deest non.

(1) Ita communiter optime. Al., *intentionem*.
(2) Al. deest *non*.

resurrectionem non solum Judaeis, sed etiam Gentilibus sub praecepto necessitatem baptismi imposuit, dicens Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes.*

Ad tertium dicendum, quod sacramenta non sunt obligatoria, nisi quando sub praecepto ponuntur, quod quidem non fuit ante passionem, ut dictum est in corp. art. Quod enim Dominus ante passionem Nicodemo dixit Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, magis videtur ad futurum respicere quam ad praesens tempus.

ARTICULUS III.

Utrum aqua sit propria materia baptismi. — (4, *dist.* 3, *art.* 1, *quaest.* 1, *et dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 4, *quaest.* 3; *et* 4 *cont.*, *cap.* 59; *et quol.* 2, *art.* 10, *corp.*; *et Joan.* 3, *col.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aqua non sit propria materia baptismi. Baptismus enim secundum Dionysium (cap. 2 eccl. Hier.), et Damascenum (lib. 4 orth. Fid., cap. 10, circ. med.), habet vim illuminativam. Sed illuminatio maxime competit igni. Ergo baptismus magis debet fieri in igne quam in aqua; praesertim cum Joannes Baptista praenuntians Christi baptismum dicat, Matth. 3, 11: *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto et igni.*

2. Praeterea, in baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt ablutiva quam aqua; sicut vinum et oleum, et hujusmodi alia. Ergo etiam in his potest fieri baptismus. Non ergo aqua est propria materia baptismi.

3. Praeterea, sacramenta Ecclesiae fluxerunt de latere Christi pendentis in cruce, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 5. Sed inde fluxit non solum aqua, sed etiam sanguis. Ergo videtur quod etiam in sanguine possit fieri baptismus; qui etiam videtur magis convenire cum causa et effectu baptismi, quia dicitur Apocal. 1, 5: *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

4. Praeterea, sicut Augustinus (implic. serm. 36, de Temp., a med.), et Beda (loc. cit., qu. 62, art. 4 et habetur in Glossa ord. sup. illud Lucae 3: *Jesu baptizato*, etc.) dicunt, *Christus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam et purgativam contulit aquis.* Sed non omnis aqua continuatur cum aqua Jordanis, quam Christus tetigit sua carne. Ergo videtur quod non omni aqua possit fieri baptismus; et ita aqua, inquantum hujusmodi, non est propria materia baptismi.

5. Praeterea, si aqua secundum se esset propria baptismi materia, non oporteret aliquid aliud fieri circa aquam, ad hoc quod in ea baptismus fieret. Sed in solemni baptismo aquá in qua debet celebrari baptismus, exorcizatur et benedicitur. Ergo videtur quod aqua secundum se non sit propria baptismi materia.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Concl. Cum baptismus sit regeneratio in vitam spiritualem, ejusque effectibus aquae proprietates aptissime conveniant, perspicuum est hujus sacramenti materiam propriam esse aquam.

Respondeo dicendum, quod ex institutione divina aqua est propria materia baptismi; et hoc convenienter, primo quidem quantum ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio ad spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae. Unde semina ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantae et animalia, humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium, sicut dicitur 1 Metaph. cap. 3, ut et lib. de Sensu, cap. 4. Secundo, quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquae proprietates, quae sua humiditate lavat, ex quo conveniens est ad significandam et causandam ablutionem peccatorum; sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis; sua diaphaneitate est luminis susceptiva, unde competit baptismo inquantum est fidei sacramentum. Tertio, quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus justificamur. Ut enim dicit Chrysostomus (super illud Joan. 3: *Nisi quis renatus fuerit*, etc., hom. 24 in Joan., a med.), *sicut in quodam sepulcro in aqua submergentibus nobis capita vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit.* Quarto, quia ratione suae communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitatis hujus sacramenti; potest enim ubique de facili haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod illuminatio pertinet ad ignem active. Ille autem qui baptizatur non efficitur illuminans, sed illuminatus per fidem, *quae est ex auditu*, ut dicitur Rom 10. Et ideo, magis competit aqua baptismo, quam ignis 1. Quod autem dicitur: *Baptizabit vos in Spiritu sancto et igni*, potest per ignem, ut Hieronymus dicit, sup. hunc. loc. Matth., intelligi Spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act. 2. Vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 3 in Op. imperf., aliquant. a med.), quia *tribulatio peccata purgat, et concupiscentiam diminuit.* Vel quia, ut Hilarius dicit super Matth. (can. 2, circ. med.), *baptizatis in Spiritu sancto reliquum est consummari igne judicii.*

Ad secundum dicendum, quod vinum et oleum non communiter assumuntur ad usum ablutionis, sicut aqua; nec etiam ita perfecte abluunt, quia ex eorum ablutione remanet aliqua infectio quantum ad odorem, quod non contingit de aqua. Illa etiam non ita communiter et abundanter habentur, sicut aqua.

Ad tertium dicendum, quod ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento Eucharistiae, aqua autem sacramento baptismi, qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.

Ad quartum dicendum, quod virtus Christi derivata est ad omnem aquam, non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei. Unde dicit Augustinus in quodam sermone Epiphaniae (36 de Temp., a med.): *Quae de Salvatoris baptismate benedictio fluxit, tamquam fluvius spiritalis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit.*

Ad quintum dicendum, quod illa benedictio quae adhibetur aquae, non est de necessitate baptismi, sed pertinet ad quamdam solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium, et impeditur astutia daemonis, ne impediat baptismi effectum.

ARTICULUS IV.

Utrum ad baptismum requiratur aqua simplex. — (*4, dist.* 3, *art.* 3, *qu.* 2; *et* 4, *cont. cap.* 58.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad baptismum non requiratur aqua simplex. Aqua enim quae apud nos est, non est aqua pura, quod praecipue apparet de aqua maris, in qua plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per Philosophum in lib. 2 Meteor., cap. 3. Et tamen in tali aqua potest fieri baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex et pura ad baptismum.

2. Praeterea, in solemni celebratione baptismi aquae infunditur chrisma. Sed hoc videtur impedire puritatem et simplicitatem aquae. Ergo aqua pura et simplex non requiritur ad baptismum.

3. Praeterea, aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce fuit signum baptismi, ut dictum est art. praec., ad 3. Sed aqua illa non videtur fuisse aqua pura, eo quod in corpore mixto cujusmodi fuit corpus Christi, non sunt elementa in actu. Ergo videtur quod non requiratur aqua pura vel simplex ad baptismum.

4. Praeterea, lixivium non videtur esse aqua pura: habet enim contrarias proprietates (1) aquae, scilicet calefaciendi et desiccandi. Et tamen in lixivio videtur posse fieri baptismus, sicut et in aquis balneorum, quae transeunt per venas sulphureas, sicut et lixivium colatur per cineres. Ergo videtur quod aqua simplex non requiratur ad baptismum.

5. Praeterea, aqua rosacea fit per sublimationem (2) a rosis, sicut etiam aquae alchimicae generantur per sublimationem ab aliquibus corporibus. Sed in his aquis, ut videtur, potest fieri baptismus, sicut et in aquis pluvialibus quae per sublimationem vaporum generantur. Cum igitur hujusmodi aquae non sint purae et simplices, videtur quod aqua pura et simplex non requiratur ad baptismum.

Sed contra est quod propria materia baptismi est aqua, ut dictum est art. praec. Sed speciem aquae non habet nisi aqua simplex. Ergo aqua pura et simplex de necessitate requiritur ad baptismum.

Concl. In quacumque aqua quomodocumque transmutata, dummodo non solvatur species aquae, potest fieri baptismus.

Respondeo dicendum, quod aqua suam puritatem et simplicitatem potest amittere dupliciter: uno modo per mixtionem alterius corporis; alio modo per alterationem. Utrumque autem horum contingit fieri dupliciter, scilicet per artem et per naturam. Ars autem deficit ab operatione naturae, quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest; sed omnes formae artificiales sunt accidentales, nisi forte apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili; per quem modum a quibusdam quaedam animalia per putrefactionem generantur.

Quaecumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive commiscendo, sive alterando, non transmutatur species aquae. Unde in tali aqua potest fieri baptismus; nisi forte aqua admisceatur per artem in tam parva quantitate alicui corpori, quod compositum magis sit aliud quam aqua, sicut lutum magis est terra quam aqua, et vinum lymphatum magis est vinum quam aqua.

Sed transmutatio, quae fit a natura, quandoque quidem speciem aquae solvit; et hoc fit quando aqua efficitur per naturam de substantia alicujus corporis mixti, sicut aqua conversa in liquorem uvae est vinum, unde non habet speciem aquae, aliquando autem fit per naturam transmutatio aquae sine solutione speciei; et hoc tam per alterationem, sicut patet de aqua calefacta a sole, quam etiam per mixtionem, sicut patet de aqua fluminis turbida ex permixtione terrestrium partium. Sic ergo dicendum est quod in qualibet aqua qualitercumque transmutata, dummodo non solvatur species aquae, non potest fieri baptismus; si vero solvatur species aquae, non potest fieri baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod transmutatio facta in aqua maris, et etiam in aliis aquis quae penes nos sunt, non est tanta quod solvat speciem aquae. Et ideo in hujusmodi aquis potest fieri baptismus.

Ad secundum dicendum, quod admixtio chrismatis non solvit speciem aquae, sicut nec etiam aqua decoctionis carnium aut aliorum hujusmodi; nisi forte sit facta tanta resolutio corporum lixatorum in aqua, quod liquor plus habeat de aliena substantia quam de aqua, quod ex spissitudine perspici potest. Si tamen ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus sicut et in aqua quae exprimitur ex luto, licet in luto baptismus fieri non possit.

Ad tertium dicendum, quod aqua fluens e latere Christi pendentis in cruce non fuit humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt; in tali enim humore non posset fieri baptismus, sicut nec in sanguine animalis, aut in vino, aut quocumque liquore alicujus plantae. Fuit autem aqua pura miraculose egrediens a corpore mortuo, sicut et sanguis, ad comprobandam veritatem dominici corporis, contra Manichaeorum errorem, ut scilicet per aquam, quae est unum quatuor elementorum, ostenderetur corpus Christi vere fuisse compositum ex quatuor elementis; per sanguinem vero ostenderetur esse compositum ex quatuor humoribus.

Ad quartum dicendum, quod in lixivio et in aquis sulphureorum balenorum potest fieri baptismus, quia tales aquae non incorporantur per artem vel naturam aliquibus corporibus mixtis, sed solum alterationes quamdam recipiunt ex hoc quod transeunt per aliqua corpora.

Ad quintum dicendum, quod aqua rosacea est liquor rosae resolutus: unde in ea non potest fieri baptismus: et eadem ratione nec in aquis alchimicis, sicut nec in vino. Nec est eadem ratio de aquis pluvialibus, quae generantur ex majori parte ex sublimatione vaporum resolutorum ex aquis; minimum autem est ibi de liquoribus corporum mixtorum, qui tamen per hujusmodi sublimationem, virtute naturae, quae est fortior arte, resolvuntur in veram aquam, quod ars facere non potest: unde aqua pluvialis nullam proprietatem retinet alicujus corporis mixti, quod de aquis rosaceis et aquis alchimicis dici non potest.

(1) Nicolai, *proprietates contrarias*.
(2) Ita Mss. Tarrac., Alcan., aliique editi passim. Al., *subtiliationem*.

ARTICULUS V.

Utrum haec sit conveniens forma baptismi: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. — (*Inf., quaest.* 84, *art.* 3, *corp.*; *et* 4, *dist.* 3, *art.* 6, *quaest.* 1; *et* 1 *Cor.* 1, *lect.* 2, *col.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod haec non sit conveniens forma baptismi: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Actus enim magis debet attribui principali agenti quam ministro. Sed in sacramento minister agit ut instrumentum, ut supra dictum est, quaest. 64, art. 1: principale autem agens in baptismo est Christus, secundum illud Joan. 1, 33: *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Inconvenienter ergo minister dicit: *Ego te baptizo*, praesertim quia in hoc quod dicitur, *baptizo*, intelligitur *ego:* et sic videtur superflue apponi.

2. Praeterea, non oportet quod ille qui aliquem actum exercet, de actus exercitio faciat mentionem, sicut ille qui docet, non oportet quod dicat: *Ego vos doceo.* Dominus autem simul tradidit praeceptum baptizandi et docendi, dicens, Matth. ult. 19: *Euntes docete omnes gentes*, etc. Ergo non oportet quod in forma baptismi fiat mentio de actu baptismi.

3. Praeterea, ille qui baptizatur, quandoque non intelligit verba, puta si sit surdus aut puer. Frustra autem ad talem sermo dirigitur; secundum illud Eccli. 32, 6: *Ubi non est auditus, non effundas sermonem.* Ergo inconvenienter dicitur: *Ego te baptizo*, sermone directo ad eum qui baptizatur.

4. Praeterea, contingit simul plures baptizari, et a pluribus, sicut apostoli baptizaverunt una die tria millia, et alia die quinque millia, ut dicitur Act. 2 et 4. Non ergo debet forma baptismi determinari in singulari numero, ut dicatur: *Ego te baptizo* sed potest dici: *Nos vos baptizamus.*

5. Praeterea, baptismus virtutem habet a passione Christi. Sed per formam baptismus sanctificitur. Ergo videtur quod in forma baptismi debeat fieri mentio de passione Christi.

6. Praeterea, nomen designat proprietates rei. Sed tres sunt proprietates personales divinarum personarum, ut in prima parte dictum est, quaest. 32, art. 3. Non ergo debet dici: *In nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti*, sed: *In nominibus.*

7. Praeterea, persona Patris non solum significatur nomine Patris, sed etiam nomine innascibilis et genitoris; Filius etiam significatur nomine Verbi et imaginis, et geniti; Spiritus etiam sanctus potest significari nomine doni et amoris procedentis. Ergo videtur quod etiam his nominibus utendo perficiatur baptismus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

Concl. Haec est conveniens baptismi formâ: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, cum in ea baptismi causa, tum praecipua, tum instrumentalis convenienter exprimatur.

Respondeo dicendum, quod baptismus per suam formam consecratur, secundum illud Ephes. 5, 26: *Mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*; et Augustinus dicit in lib. de unico Baptismo (seu lib. 4 de Baptismo cont. Donatist., cap. 15, et lib. 6, cap. 25), quod *baptismus verbis evangelicis consecratur.* Et ideo oportet quod in forma baptismi exprimatur causa baptismi. Est autem ejus duplex causa: una quidem principalis, a qua virtutem habet, quae est sancta Trinitas; alia autem instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum. Et ideo oportet in forma baptismi de utraque fieri mentionem. Minister autem tangitur, cum dicitur: *Ego te baptizo*; causa autem principalis, cum dicitur: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Unde haec est conveniens forma baptismi: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti.*

Ad primum ergo dicendum, quod actio attribuitur instrumento, sicut immediate agenti; attribuitur autem hujusmodi actio principali agenti, sicut in cujus virtute instrumentum agit. Et ideo in forma baptismi convenienter significatur minister ut exercens actum baptismi, per hoc quod dicitur: *Ego te baptizo*, sicut et ipse Dominus baptizandi actum attribuit ministris, dicens Matth. ult., 19: *Baptizantes eos* etc. Causa autem principalis significatur ut in cujus virtute sacramentum agitur per hoc quod dicitur: *In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti;* non enim Christus baptizat sine Patre et Spiritu sancto. Graeci autem non attribuunt actum baptismi ministris, ad evitandum antiquorum errorem, qui virtutem baptismi baptizantibus attribuebant, dicentes, 1 Cor. 1, 12: *Ego sum Pauli, et ego Cephae*; et ideo dicunt: *Baptizetur servus Christi*, talis, *in nomine Patris*, etc. Et quia exprimitur actus exercitus per ministrum cum invocatione Trinitatis, verum perficitur sacramentum. Quod autem additur *ego* in forma nostra, non est de substantia formae, sed ponitur ad majorem expressionem intentionis.

Ad secundum dicendum, quod quia ablutio hominis in aqua propter multa fieri potest, oportet quod determinetur in verbis formae, ad quid fiat: quod quidem non fit per hoc quod dicitur: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Coloss. 3. Et ideo si non exprimatur actus baptismi vel per modum nostrum, vel per modum Graecorum, non perficitur sacramentum, secundum illam Decretalem Alexandri III (quae habetur cap. *si quis* de Baptismo et ejus Effect.): *Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, amen, et non dixerit; « Ego te « baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus « sancti, amen, » non est puer baptizatus.*

Ad tertium dicendum, quod verba quae proferuntur in formis sacramentorum non pronuntiantur solum causa significandi, sed etiam causa efficiendi, inquantum habent efficaciam ab illo Verbo per quod facta sunt omnia, et ideo convenienter diriguntur non solum ad homines non intelligentes, sed etiam ad creaturas insensibiles: ut cum dicitur: *Exorcizo te, creatura salis.*

Ad quartum dicendum, quod plures simul non possunt unum baptizare, quia actus multiplicatur secundum multiplicationem agentium, si perfecte ab unoquoque agatur. Et sic si convenirent duo, quorum unus esset mutus, qui non posset proferre verba, et alius carens manibus, qui non posset exercere actum, non possent ambo simul baptizare, uno dicente verba, et alio exercente actum. Possunt autem, si necessitas exigit, plures simul ba-

ptizari, quia nullus eorum reciperet nisi unum baptismum; sed tunc oportebit dicere: *Ego baptizo vos*; nec erit mutatio formae, quia *vos* nihil aliud est quam *te* et *te*: quod autem dicitur *nos*, non est idem dicere quod *ego* et *ego*, sed *ego*, et *tu*, et sic jam mutaretur forma. Similiter autem mutaretur, si diceretur: *Ego baptizo me*. Et ideo nullus potest baptizare seipsum. Propter quod et Christus a Joanne voluit baptizari, ut dicitur extra, de Baptismo et ejus Effectu, cap. *Debitum*.

Ad quintum dicendum, quod passio Christi etsi sit principalis causa respectu ministri, est tamen causa instrumentalis respectu SS. Trinitatis, et ideo potius commemoratur Trinitas quam passio Christi.

Ad sextum dicendum, quod etsi sint tria nomina personalia trium personarum, est tamen nomen unum essentiale. Virtus autem divina, quae operatur in baptismo, ad essentiam pertinet, et ideo dicitur *in nomine*, et non *in nominibus*.

Ad septimum dicendum, quod sicut aqua sumitur ad baptismum, quia ejus usus est communior ad abluendum, ita ad significandum tres personas in forma baptismi assumuntur illa nomina quibus communius consueverunt nominari personae in illa lingua; nec in aliis nominibus perficitur sacramentum.

ARTICULUS VI.

Utrum in nomine Christi possit dari baptismus. — (4, *dist.* 4, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 3; *et* 1 *Cor.* 1, *lect.* 2, *col.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in nomine Christi possit dari baptismus. Sicut enim una est fides, ita est unum baptisma, ut dicitur Ephes. 4. Sed Act. 8, 12, dicitur quod *in nomine Christi baptizabantur viri et mulieres*. Ergo etiam nunc potest dari baptismus in nomine Christi.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, lib. 1 de Spiritui S. (cap. 3, ante med.): *Si Christum dicas, et Patrem a quo unctus est, et ipsum qui unctus est, Filium, et Spiritum sanctum, quo unctus est, designasti.* Sed in nomine Trinitatis potest fieri baptismus. Ergo et in nomine Christi.

3. Praeterea, Nicolaus I Papa, ad consulta Bulgarorum respondens, dicit (cap. 104, et habetur cap. *A quodam*, de Consecrat., dist. 4): *Qui in nomine sanctae Trinitatis, vel tantum in nomine Christi, sicut in Actibus Apostolorum legitur, baptizati sunt (unum quippe idemque est, ut sanctus ait Ambrosius), rebaptizari non debent.* Rebaptizarentur autem, si in hac forma baptizati sacramentum baptismi non reciperent. Ergo potest conferri baptismus in nomine Christi sub hac forma: *Ego te baptizo in nomine Christi.*

Sed contra est quod Pelagius Papa scribit Gaudentio Episcopo (ut habetur cap. *Si revera*, de Consecrat., dist. 4): *Si hi qui in locis dilectioni tuae vicinis commorari dicuntur, se solummodo in nomine Domini baptizatos fuisse confitentur, sine cujuscumque dubitationis ambiguo, eos ad fidem catholicam venientes in sanctae Trinitatis nomine baptizabis.* Didymus etiam dicit in lib. 2 de Spiritu sancto (parum a princ., inter op. Hieron.): *Licet quis possit existere saxei, ut ita dicam, cordis, et penitus mentis alienae, qui ita baptizare conetur, ut unum de praedictis nominibus (scilicet trium personarum) praetermittat, tamen sine perfectione baptizabit.*

Concl. Cum instituerit Christus baptismi sacramentum cum Trinitatis invocatione dari, consequens est, sacramenti hujus integritatem tolli, si quid ad plenam Trinitatis invocationem pertinens desit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art 2 huj. quaest., sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideo si praetermittatur aliquid eorum quae Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficacia caret, nisi ex speciali dispensatione ejus qui virtutem suam sacramentis non alligavit. Christus autem instituit sacramentum baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quicquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi. Nec obstat quod in nomine unius personae intelligitur alia (sicut in nomine Patris intelligitur Filius), aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus: quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis; unde non sufficit intellectus vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Unde et in baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas in sensibilibus signis, scilicet Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in columba.

Ad primum ergo dicendum, quod ex speciali Christi revelatione Apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Judaeis et Gentilibus, honorabile redderetur per hoc quod ad ejus invocationem Spiritus sanctus dabatur in baptismo.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius assignat rationem quare convenienter talis dispensatio fieri potuit in primitiva Ecclesia, quia scilicet in nomine Christi tota Trinitas intelligitur. Et ideo servabatur ad minus integritate intelligibili forma quam Christus tradidit in Evangelio.

Ad tertium dicendum, quod Nicolaus Papa dictum suum confirmat ex duobus praemissis. Et ideo ejus responsio patet ex primis duabus solutionibus.

ARTICULUS VII.

Utrum immersio in aqua sit de necessitate baptismi. (4, *dist.* 3, *art.* 4, *qu.* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod immersio in aqua sit de necessitate baptismi. Ut enim dicitur Ephes. 4, 5, *una fides, unum baptisma.* Sed apud multos communis modus baptizandi est per immersionem. Ergo videtur quod non possit esse baptismus sine immersione.

2. Praeterea, Apostolus dicit Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus; consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.* Sed hoc fit per immersionem; dicit enim Chrysostomus super illud Joan. 3: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, etc. (hom. 24 in Joan., a med.): *Sicut in quodam sepulcro, in aqua submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur; deinde novus rursus ascendit.* Ergo videtur quod immersio sit de necessitate baptismi.

3. Praeterea, si sine immersione totius corporis posset fieri baptismus, sequeretur quod pari ratione sufficeret quamlibet partem aqua perfundi.

Sed hoc videtur inconveniens, quia originale peccatum, contra quod praecipue datur baptismus, non est in una tantum corporis parte. Ergo videtur quod requiratur immersio ad baptismum, et non sufficiat sola aspersio.

Sed contra est quod Hebr. 10, 22, dicitur: *Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda.*

Concl. Cum in baptismo assumatur aqua ad corporis ablutionem, non modo per immersionem, verum etiam per aspersionem, vel effusionem aquae, baptismus dari potest; tutius tamen est (quia hoc habet communior usus) per modum immersionis baptizare.

Respondeo dicendum, quod aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam, non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus), potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis, vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ezech. 36, 25: *Effundam super vos aquam mundam*, sicut beatus Laurentius legitur baptizasse (cum ab eo in craticula superposito se baptizari S. Romanus petiisset); et hoc praecipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum, ut patet Act. 2 et 4, ubi dicitur quod crediderunt una die tria millia, et alia die quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae, vel propter debilitatem ministri qui non potest sustentare baptizandum, vel propter debilitatem baptizandi, cui potest imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est quod immersio non est de necessitate baptismi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt per accidens, non variant substantiam rei. Per se autem requiritur ad baptismum corporalis ablutio per aquam; unde et baptismus lavacrum nominatur, secundum illud Ephes. 5, 26: *Mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Sed quod fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit baptismo. Et ideo talis diversitas non tollit unitatem baptismi.

Ad secundum dicendum, quod in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi; et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repraesentatur aliquo modo, licet non ita expresse: nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars ejus aquae supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum.

Ad tertium dicendum, quod principalis pars corporis praecipue quantum ad exteriora membra, est caput, in quo vigent omnes sensus et interiores et exteriores. Et ideo si totum corpus aqua non possit perfundi propter aquae paucitatem, vel propter aliquam aliam causam, oportet caput, perfundere, in quo manifestatur principium animalis vitae. Et licet per membra quae generationi deserviunt, peccatum originale traducatur, non tamen sunt membra illa potius aspergenda quam caput, quia per baptismum non tollitur transmissio originalis in prolem per actum generationis, sed liberatur anima a macula et reatu peccati quod incurrit. Et ideo debet praecipue lavari illa pars corporis in qua manifestantur opera animae. In veteri autem lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis, quia adhuc ille per quem originale erat amovendum, nasciturus erat ex semine Abrahae, cujus fidem circumcisio significabat, ut dicitur Rom. 4.

ARTICULUS VIII.

Utrum trina immersio sit de necessitate baptismi. — (4, *dist.* 3, *art.* 4, *qu.* 2, *et* 3; *et dist.* 23, *qu.* 1 *art.* 1, *quaest.* 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi. Dicit enim Augustinus in quodam sermone de Symbolo ad baptizatos (hom. 2 ad neophytos, ut refertur in Decr., dist. 4, de Consec., cap. *Postquam*): *Recte tertio mersi estis, qui accepistis baptismum in nominae sanctae Trinitatis; recte tertio mersi estis qui accepistis baptismum in nomine Jesu Christi, qui etiam tertia die resurrexit a mortuis; illa enim tertio repetita immersio typum dominicae exprimit sepulturae, per quam Christo consepulti estis in baptismo.* Sed utrumque videtur ad necessitatem baptismi pertinere, scilicet et quod significetur in baptismo Trinitas personarum, et quod fiat configuratio ad sepulturam Christi. Ergo videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi.

2. Praeterea, sacramenta ex mandato Christi efficaciam habent. Sed trina immersio est ex mandato Christi; scribit enim Pelagius Papa Gaudentio Episcopo (et habetur cap. *Multi sunt*, de Consecrat., dist. 4): *Evangelicum praeceptum, ipso Domino Deo, et Salvatore nostro Jesu Christo tradente, nos admonet, in nomine Trinitatis trina immersione sanctum baptismum unicuique tribuere.* Ergo sicut baptizare in nomine Trinitatis est de necessitate baptismi, ita etiam baptizare trina immersione videtur esse de necessitate baptismi.

3. Praeterea, si trina immersio non sit de necessitate baptismi, ergo ad primam immersionem aliquis baptismi consequitur sacramentum. Si ergo addatur secunda vel tertia, videtur quod secundo vel tertio baptizetur; quod est inconveniens. Non ergo una immersio sufficit ad sacramentum baptismi; sed trina immersio videtur esse de necessitate ipsius.

Sed contra est quod Gregorius dicit scribens Leandro Episcopo (in Regist., lib. 1, epist. 41, a med.): *Reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismate vel ter vel semel immergere; quoniam et in tribus immersionibus personarum Trinitas, et in una potest Divinitatis singularitas designari.*

Concl. Licite potest baptismi sacramentum (quod ad ejus naturam attinet) unica, vel trina perfici immersione: Et uterque modus diversis de causis ab Ecclesia olim institutus fuit; nunc tamen non sine peccato ministraretur sacramentum baptismi absque trina immersione.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, art. praec., ad 1, ad baptismum per se requiritur ablutio aquae, quae est de necessitate sacramenti: modus autem ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideo, sicut ex praedicta auctoritate Gregorii patet, quantum est de se, utrumque licite fieri potest, scilicet et semel et ter immergere; quia unica immersione significatur unitas mortis Christi et unitas Deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturae Christi, et etiam Trinitas personarum.

Sed diversis ex causis secundum ordinationem Ecclesiae quandoque institutus est unus modus, quandoque alius; quia enim a principio nascentis Ecclesiae quidam de Trinitate male sentiebant, Christum purum hominem esse aestimantes, nec dici Filium Dei et Deum nisi propter meritum ejus, quod praecipue fuit in morte, ideo non baptizabant in nomine Trinitatis, sed in commemoratione mortis Christi, et una immersione, quod reprobatum fuit in primitiva Ecclesia. Unde in Canonibus apostolicis, can. 49 (et habetur cap. 79 de Consecrat., dist. 4): *Si quis presbyter aut Episcopus non trinam immersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismate, quod dari a quibusdam dicitur in morte Domini, deponatur: non enim nobis dixit Dominus, In morte mea baptizate, sed: In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Postmodum vero inolevit quorumdam schismaticorum et haereticorum error homines rebaptizantium, sicut de Donatistis Augustinus narrat super Joan. (tract. 11, a med., et lib. de Haeresib., haeres. 69). Et ideo in detestationem erroris eorum fuit statutum in conc. Toletano IV, can. 6 (et habetur cap. 95, de Consecrat., dist. 4), quod fieret una sola immersio; ubi sic legitur: *Propter vitandum schismatis scandalum, vel haeretici dogmatis usum, simplam teneamus baptismi immersionem.* Sed cessante tali causa, communiter observatur in baptismo trina immersio. Et ideo graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum Ecclesiae non observans; nihilominus tamen esset baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod Trinitas est sicut agens principale in baptismo. Similitudo autem agentis pervenit ad effectum secundum formam, et non secundum materiam. Et ideo significatio Trinitatis fit in baptismo per verba formae; nec est de necessitate quod significetur Trinitas per usum materiae; sed hoc fit ad majorem expressionem. Similiter etiam mors Christi figuratur sufficienter in unica immersione. Triduum autem sepulturae non est de necessitate salutis nostrae, quia etiamsi uno die fuisset sepultus vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem. Sed triduum illud ordinatur ad manifestandum veritatem mortis, ut supra dictum est, quaest. 51, art. 4, et quaest. 53, art. 2. Et ideo patet quod trina immersio nec ex parte Trinitatis, nec ex parte passionis Christi est de necessitate sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod Pelagius Papa intelligit trinam immersionem esse de mandato Christi in suo simili, in hoc scilicet quod Christus praecipit baptizari *in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Non tamen est similis ratio de forma et de usu materiae, ut dictum est in solut. praec.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 64, art. 8, intentio requiritur ad baptismum. Et ideo ex intentione ministri Ecclesiae, qui intendit unum baptismum dare trina immersione, efficitur unum baptisma. Unde Hieronymus dicit (super Epistolam ad Ephes., sup. illud cap. 4: *Unus Dominus*, etc.): *Licet ter baptizetur, id est, immergamur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptisma reputatur.* Si vero intenderet ad unamquamque immersionem unum baptismum dare, ad singulas immersiones repetens verba formae, peccaret, quantum in se est, pluries baptizans.

ARTICULUS IX.

Utrum baptismus possit iterari. — (4, *dist.* 6, *qu.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1; *et* 4 *contra, cap.* 59, *fin., et cap.* 70 *et* 71; *et Joan.* 3, *col.* 4, *et Ephes.* 4, *lect.* 2, *col.* 1; *et supra, quaest.* 63, *art.* 5.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus possit iterari. Baptismus enim videtur institutus ad ablutionem peccatorum. Sed peccata iterantur. Ergo multo magis baptismus debet iterari, quia misericordia Christi transcendit hominis culpam.

2. Praeterea, Joannes Baptista praecipue fuit a Christo commendatus, cum de eo dictum sit Matth. 11, 11: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista.* Sed baptizati a Joanne iterum baptizabantur, ut habetur Act. 19, ubi dicitur quod Paulus baptizabat eos qui erant baptizati baptismo Joannis. Ergo multo fortius illi qui sunt baptizati ab haereticis vel peccatoribus, sunt rebaptizandi.

3. Praeterea, in Nicaeno conc., can. 19, statutum est, *si quis confugerit ad Ecclesiam catholicam de Paulianistis et Cataphrygis, rebaptizari eos omnino debere.* Videtur autem esse eadem ratio de aliis haereticis. Ergo baptizati ab haereticis debent rebaptizari.

4. Praeterea, baptismus est necessarius ad salutem. Sed de quibusdam baptizatis aliquando dubitatur an sint baptizati. Ergo videtur quod debeant iterum baptizari.

5. Praeterea, Eucharistia est perfectius sacramentum quam baptismus, ut supra dictum est, qu. praec., art. 3. Sed sacramentum Eucharistiae iteratur. Ergo videtur quod multo magis baptismus possit iterari.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: *Una fides, unum baptisma.*

Concl. Cum baptismus sit quaedam animae spiritualis regeneratio, qua configuramur morti Christi, in remedium originalis criminis adhibita, nullo modo iterari potest.

Respondeo dicendum, quod baptismus iterari non potest; primo quidem quia baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitae, et incipit novam vitam agere; unde dicitur Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unius autem non est nisi una generatio. Et ideo non potest baptismus iterari, sicut nec carnalis generatio. Unde Augustinus, super illud Joan. 4: *Numquid potest homo in ventrem matris suae iterato introire, et renasci?* dicit (tract. 11 in Joan., ante med.): *Sic tu intellige nativitatem spiritus quomodo intellexit Nicodemus nativitatem carnis: quomodo enim uterus non potest repeti, sic nec baptismus.* Secundo, quia in morte Christi baptizamur, per quam morimur peccato, et resurgimus in novitatem vitae. Christus autem semel tantum mortuus est. Et ideo baptismus iterari non debet. Propter quod Hebr. 6, 6, contra quosdam rebaptizari volentes, dicitur; *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei*; ubi Glossa (ord. sup. illud: *Renovari rursus*) dicit: *Una Christi mors unum baptisma consecravit.* Tertio, quia baptismus imprimit characterem qui est indelebilis, et cum quadam consecratione datur. Unde sicut aliae con-

secrationes non iterantur in Ecclesia, ita nec baptismus. Et hoc est quod Augustinus dicit 2 contra Epist. Parmeniani (cap. 13, a med.), quod *character militaris non repetitur*, et quod *non minus haeret sacramentum Christi quam corporalis haec nota; cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur.* Quarto, quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum. Et ideo sicut originale peccatum non iteratur, ita etiam nec baptismus iteratur, quia, ut dicitur Rom. 5, 18, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.*

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus operatur in virtute passionis Christi, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quaest. Et ideo sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt baptismum, ut necesse sit ipsum iterari; sed poenitentia superveniente tollitur peccatum, quod impediebat effectum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super illud Joan. 1: *Sed ego nesciebam eum* (tract. 5 in Joan., vers. fin.), *Ecce post Joannem baptizatum est, post homicidam non est baptizatum; quia Joannes dedit baptismum suum, homicida dedit baptismum Christi: quod sacramentum tam sanctum est, ut nec homicida ministrante polluatur.*

Ad tertium dicendum, quod Pauliani et Cataphrygae non baptizabant in nomine Trinitatis. Unde Gregorius dicit scribens Quirino Episcopo (in Regist. lib. 9, epist. 61, parum a princ.): *Hi haeretici qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt Bonosiani et Cataphrygae* (qui scilicet idem sentiebant cum Paulianis), *quia et illi Christum Deum non credunt,* existimantes ipsum scilicet esse purum hominem, *et isti,* scilicet Cataphrygae, *Spiritum sanctum perverso sensu esse quemdam pravum hominem, Montanum scilicet, credunt; tales cum ad sanctam Ecclesiam veniunt, baptizantur, quia baptisma non fuit, quod in errore positi in sanctae Trinitatis nomine minime perceperunt.* Sed, sicut in regulis eccl. (scilicet in lib. de ecclesiasticis Dogm., cap. 52) dicitur, *si qui apud illos haereticos baptizati sunt qui in sanctae Trinitatis confessione baptizabant, et veniunt ad catholicam fidem, recipiantur ut baptizati.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Decret. Alexandri III (quae habetur cap. *De quibus* 11, de Bapt. et de ejus Effect.): *De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur, his verbis praemissis: Si baptizatus es, ego non te baptizo: sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo, etc., non enim videtur iterari quod nescitur esse factum.*

Ad quintum dicendum, quod utrumque sacramentum, scilicet baptismi et Eucharistiae, est repraesentativum dominicae mortis et passionis, aliliter tamen et aliter: nam in baptismo commemoratur mors Christi, inquantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur: sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi, inquantum ipse Christus passus exhibetur nobis, quasi paschale convivium, secundum illud 1 Corinth. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur.* Et quia homo semel nascitur, multoties autem cibatur, semel tantum datur baptismus, multoties autem Eucharistia.

ARTICULUS X.

Utrum ritus quo Ecclesia in baptizando utitur, sit conveniens. — (4, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 7; *et dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens ritus quo Ecclesia utitur in baptizando. Ut enim dicit Chrysostomus (habetur in Fragment. Chromatii in Biblioth. PP. et cap. 10 de Consecrat., dist. 4), *nunquam aquae baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent.* Hoc autem factum fuit in baptismo Christi, qui celebratur in festo Epiphaniae. Ergo magis deberet celebrari solemnis baptismus in festo Epiphaniae quam in vigilia Paschae et in vigilia Pentecostes.

2. Praeterea, ad idem sacramentum non videtur pertinere diversarum materiarum usus. Sed ad baptismum pertinet ablutio aquae. Inconvenienter igitur ille qui baptizatur, bis inungitur oleo sancto, primum in pectore, deinde inter scapulas, et tertio chrismate in vertice.

3. Praeterea, *in Christo Jesu non est masculus et femina, barbarus et Scytha;* Coloss. 3, 11; et eadem ratione nec aliquae aliae hujusmodi differentiae. Multo igitur minus diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter igitur baptizatis traditur candida vestis.

4. Praeterea, sine hujusmodi observantia potest baptismus celebrari. Haec igitur quae dicta sunt videntur esse superflua, et ita inconvenienter ab Ecclesia instituta esse in ritu baptismi.

Sed contra est quod Ecclesia regitur Spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur.

Concl. Quaecumque in baptizandi ritu ad majorem solemnitatem observat Ecclesia, convenienter instituta sunt ad fideles instruendos, eorumque devotionem excitandam, et cacodaemonis vim cohibendam.

Respondeo dicendum, quod in sacramento baptismi aliquid agitur quod est de necessitate sacramenti, et aliquid est quod ad quamdam solemnitatem sacramenti pertinet. De necessitate quidem sacramenti est forma, quae designat principalem causam sacramenti; et minister, qui est causa instrumentalis; et usus materiae, scilicet ablutio in aqua, quae designat principalem sacramenti effectum.

Caetera vero omnia quae in ritu baptizandi observat Ecclesia, magis pertinent ad quamdam solemnitatem sacramenti. Quae quidem adhibentur in sacramento propter tria: primo quidem ad excitandam devotionem fidelium et reverentiam ad sacramentum. Si enim simpliciter fieret ablutio in aqua absque solemnitate, de facili ab aliquibus aestimaretur quasi quaedam communis ablutio. Secundo, ad fidelium instructionem. Simplices enim qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas et aliqua hujusmodi; et per hunc modum per ea quae in sacramentis aguntur, vel instruuntur, vel sollicitantur ad quaerendum de his quae per hujusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo quia praeter principalem sacramenti effectum, oportet quaedam alia scire circa baptismum, conveniens fuit ut etiam quibusdam exterioribus signis repraesentarentur. Tertio, quia per orationes et benedictiones, et alia hujusmodi cohibetur vis daemonis ab impedimento sacramentalis effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in Epiphania baptizatus est baptismo Joannis, ut supra dictum est, quaest. 39, art. 2; quo quidem baptismo non baptizantur fideles, sed potius baptismo Christi: qui quidem habet efficaciam ex passione Christi, secundum illud Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*; et ex Spiritu sancto, secundum illud Joannis 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, etc. Et ideo solemnis baptismus agitur in Ecclesia et in Vigilia Paschae, quando fit commemoratio dominicae sepulturae et resurrectionis ejusdem (propter quod et Dominus post resurrectionem praeceptum de baptismo discipulis dedit, ut habetur Matth. ult.), et in vigilia Pentecostes, quando incipit celebrari solemnitas Spiritus sancti; unde et apostoli leguntur ipso die Pentecostes, quo Spiritum sanctum receperant, tria millia hominum baptizasse.

Ad secundum dicendum, quod usus aquae adhibetur in baptismo, quasi pertinens ad substantiam sacramenti; sed usus olei vel chrismatis adhibetur ad quamdam solemnitatem. Nam primo baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, *quasi athleta Dei*, ut Ambrosius dicit (in lib. 1 de Sacramentis, cap. 2, in princ.), sicut pugiles inungi consueverunt. Unde, sicut Innocentius III dicit in quadam Decr. de sacra Unctione (cap. *Cum venisset*), *baptizandus in pectore inungitur, ut per Spiritus sancti donum errorem abjiciat et ignorantiam, et fidem rectam suscipiat, quia justus ex fide vivit. Inter scapulas autem inungitur, ut per Spiritus sancti gratiam excutiat negligentiam, et torporem, et bonam operationem exerceat, quia fides sine operibus mortua est: ut per fidei sacramentum sit munditia cogitationum in pectore; et per operis exercitium fortitudo laborum in scapulis, ut per dilectionem operetur.* Post baptismum vero, ut Rabanus dicit (libro Institut. cleric., cap. 28, circa med.), *statim signatur in cerebro a presbytero cum sacro chrismate, sequente simul et oratione, ut Christi regni particeps fiat, et a Christo Christianus possit vocari;* vel, sicut Ambrosius dicit (lib. 3 de Sacram., cap. 1, a princ.), *unguentum super caput effunditur, quia sapientis sensus in capite ejus* (quod sequitur habet Innoc. III, loc cit.), *in vertice inungitur, ut sit paratus omni petenti de fide reddere rationem.*

Ad tertium dicendum, quod vestis illa candida traditur baptizato, non quidem ea ratione quod non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosae resurrectionis, ad quam homines per baptismum regenerantur, et ad significandam puritatem vitae, quam debent post baptismum observare, secundum illud Rom. 6, 4: *In novitate vitae ambulemus.*

Ad quartum dicendum, quod ea quae pertinent ad solemnitatem sacramenti, etsi non sint de necessitate sacramenti, non tamen sunt superflua, quia sunt ad bene esse sacramenti, ut dictum est in corp.

ARTICULUS XI.

Utrum convenienter describantur tria baptismata.
— (4, dist. 4, quaest. 3, art. 3, et quaest. 6, art. 4; et Joan. 112, lect. 1, fin.; et Hebr. 6, lect. 3, fin.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter describantur tria baptismata, scilicet aquae, sanguinis et flaminis, sive Spiritus sancti: quia Apostolus dicit Ephes. 4, 5: *Una fides, unum baptisma.* Sed non est nisi una fides. Ergo non debent poni tria baptismata.

2. Praeterea, baptisma est quoddam sacramentum, ut ex supra dictis patet, quaest. 65, art. 2. Sed solus baptismus aquae est sacramentum. Ergo non debent poni alia duo baptismata.

3. Praeterea, Damascenus in lib. 4 orth. Fid. (cap. 10, a med.), determinat plura alia genera baptismatum. Non ergo debent poni solum tria baptismata.

Sed contra est quod super illud Hebr. 6: *Baptismatum doctrinae*, dicit Glossa ordin.: *Pluraliter dicit, quia est baptismus aquae, poenitentiae et sanguinis.*

Concl. Cum homo possit non modo per baptismi aquam sanctificari, sed per Christi sanguinem, conformando se Christi passioni, pro Christo patiendo, et per virtutem Spiritus sancti interius operantem, tria sunt in scripturis baptismata, baptismus aquae, sanguinis, et flaminis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quaest. et quaest. 62, art. 5, baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum, et ulterius sicut a prima causa a Spiritu sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu. Et ideo praeter baptismum aquae potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur, pro Christo patiendo. Unde dicitur Apocal. 7, 14: *Hi sunt qui venerunt ex magna tribulatione, et laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine Agni.* Eadem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritus sancti consequitur effectum baptismi, non solum sine baptismo aquae, sed etiam sine baptismo sanguinis; inquantum scilicet alicujus cor per Spiritum sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et poenitendum de peccatis; unde etiam dicitur baptismus poenitentiae. Et de hoc dicitur Isa. 4, 4: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus in spiritu judicii et spiritu ardoris.*

Sic igitur utrumque aliorum baptismatum nominatur baptismus, inquantum supplet vicem baptismi aquae. Unde dicit Augustinus in lib. 4 de unico Baptismo parvulorum (cont. Donatist., cap. 22, in princ.): *Baptismi vicem aliquando implere passionem de latrone illo, cui non baptizato dictum est: Hodie mecum eris in paradiso, beatus Cyprianus non leve documentum assumpsit; quod etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.*

Ad primum ergo dicendum, quod alia duo baptismata includuntur in baptismo aquae, qui efficaciam habet et ex passione Christi et ex Spiritu sancto. Et ideo per hoc non tollitur unitas baptismatis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 60, art. 1 et 2, sacramentum habet rationem signi; alia vero duo conveniunt cum baptismo aquae non quidem quantum ad rationem signi, sed quantum ad effectum baptismatis; et ideo non sunt sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod Damascenus ponit quaedam baptismata figuralia; sicut diluvium quod fuit signum nostri baptismi, quantum ad salvationem fidelium in Ecclesia, sicut *tunc paucae animae salvae factae sunt in arca*, ut dicitur 1 Petri 3, 20. Ponit etiam transitum maris Rubri, qui significat nostrum baptisma, quantum ad liberationem a servitute peccati; unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 10, 2, quod *omnes baptizati sunt in nube et in mari*. Ponit etiam ablutiones diversas, quae fiebant in veteri lege, praefigurantes nostrum baptisma, quantum ad purgationem peccatorum. Ponit etiam baptismum Joannis, qui fuit praeparatorius ad nostrum baptisma.

ARTICULUS XII.

Utrum baptismus sanguinis sit potissimus inter alia baptismata. — (4, *dist.* 4, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 4; *et Hebr.* 6, *lect.* 3, *fin.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria praedicta baptismata. Baptismus enim aquae imprimit characterem, quod quidem baptismus sanguinis non facit. Ergo baptismus sanguinis non est potior quam baptismus aquae.

2. Praeterea, baptismus sanguinis non valet sine baptismo flaminis, qui est per charitatem: dicitur enim 1 ad Corinth. 13, 3: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Sed baptismus flaminis valet sine baptismo sanguinis, non enim soli martyres salvantur. Ergo baptismus sanguinis non est potissimus.

3. Praeterea, sicut baptismus aquae habet efficaciam a passione Christi, cui secundum praedicta art. praec., respondet baptismus sanguinis, ita passio Christi efficaciam habet a Spiritu sancto, secundum illud Hebr. 9, 14: *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum obtulit semetipsum pro nobis, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, etc. Ergo baptismus flaminis potior est quam baptismus sanguinis. Non ergo baptismus sanguinis est potissimus.

Sed contra est quod Augustinus ad Fortunatum loquens de comparatione baptismatum dicit (Gennadius in lib. de eccles. Dogmatib. cap. 76): *Baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore: ille post confessionem aspergitur aqua, hic sanguine: ille per impositionem manus pontificis recipit Spiritum sanctum, hic templum efficitur Spiritus sancti.*

Concl. Cum in baptismo sanguinis, passio Christi per operis imitationem, et virtus Spiritus sancti per dilectionis fervorem operetur, palam est inter tria baptismata baptismum sanguinis, quoad sacramenti effectum, esse potissimum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., effusio sanguinis pro Christo, et operatio interior Spiritus sancti dicuntur baptismata, inquantum efficiunt effectum baptismi aquae. Baptismus autem aquae efficaciam habet a passione Christi et a Spiritu sancto, ut dictum est art. praec. Quae quidem duae causae operantur in quolibet horum trium baptismatum, excellentissime tamen in baptismo sanguinis: nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquae per quamdam figuralem repraesentationem; in baptismo autem flaminis vel poenitentiae per quamdam affectionem; sed in baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter etiam virtus Spiritus sancti operatur in baptismo aquae per quamdam virtutem latentem; in baptismo autem poenitentiae per cordis commotionem: sed in baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem, secundum illud (1) Joan. 15, 13: *Majorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum, quod character est res et sacramentum. Non autem dicimus quod baptismus sanguinis praeeminentiam habeat secundum rationem sacramenti, sed quantum ad sacramenti effectum.

Ad secundum dicendum, quod effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine charitate. Ex quo patet quod baptismus sanguinis includit baptismum flaminis, et non e converso: unde ex hoc ipso probatur perfectior.

Ad tertium dicendum, quod baptismus sanguinis praeeminentiam habet, non solum ex parte passionis Christi, sed etiam ex parte Spiritus sancti, ut dictum est in corp. art.

QUAESTIO LXVII.

DE MINISTRIS PER QUOS TRADITUR BAPTISMI SACRAMENTUM.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ministris, per quos traditur sacramentum baptismi.

Circa hoc quaeruntur octo: 1° utrum ad diaconum pertineat baptizare; 2° utrum pertineat ad presbyterum, vel solum ad Episcopum; 3.° utrum laicus possit sacramentum baptismi conferre; 4.° utrum hoc possit facere mulier; 5.° utrum non baptizatus possit baptizare; 6.° utrum plures possint simul baptizare unum et eumdem; 7.° utrum necesse sit aliquem esse qui baptizatum de sacro fonte recipiat; 8.° utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad ejus instructionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ad officium diaconi pertineat baptizare. — (4, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1; *et dist.* 7, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 1, *corp.*; *et dist.* 13, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ad officium diaconi pertineat baptizare. Simul enim injungitur a Domino officium praedicandi Evangelium et baptizandi, secundum illud Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos*, etc. Sed ad officium diaconi pertinet evangelizare. Ergo videtur quod etiam ad officium diaconi pertineat baptizare.

2. Praeterea, secundum Dionysium cap. 5 eccles. Hierarch., aliquant. a princ., purgare pertinet ad officium diaconi. Sed purgatio a peccatis maxime fit per baptismum, secundum illud Ephes. 5, 26: *Mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Ergo videtur quod baptizare pertineat ad diaconum.

3. Praeterea, de B. Laurentio legitur, quod cum ipse esset diaconus, plurimos baptizabat. Ergo videtur quod ad diaconos pertineat baptizare.

Sed contra est quod Gelasius I papa dixit, epist. 9, cap. 7 (et habetur in Decret. dist. 93, cap. 13): *Diaconos propriam constituimus observare mensuram;* et infra: *Absque Episcopo vel presbytero ba-*

(1) Ita cum Mss. Garcia et posteriores editi. Al., *per potissimum dilectionis secundum illud* etc.

plizare non audeant, nisi praedictis ordinibus fortasse longius constitutis, necessitas extrema compellat.

Concl. Ex ipsa nominis ratione clarum est, non pertinere ad diaconum ex proprio officio baptismi sacramentum conferre, sed in illius et aliorum sacramentorum collatione assistere et majoribus ministrare.

Respondeo dicendum, quod sicut caelestium ordinum proprietates et eorum officia ex eorum nominibus accipiuntur, ut Dionysius dicit (cap. 7 caelest. Hierarch. in princ.), ita etiam ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad unumquemque pertineat ordinem.

Dicuntur autem diaconi, quasi ministri, quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed adhibere ministerium aliis majoribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconum non pertinet, quasi ex proprio officio, tradere sacramentum baptismi, sed in collatione hujus sacramenti et aliorum assistere, et ministrare majoribus. Unde Isidorus dicit in epist. ad Laudefred.: *Ad diaconum pertinet assistere et ministrare sacerdotibus in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, in patena et in calice.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad diaconum pertinet recitare Evangelium in ecclesia et praedicare ipsum per modum catechizantis; unde et Dionysius dicit (cap. 5 eccles. Hierarch., circa med., et cap. 3), quod diaconi habent officium super immundos, inter quos ponit catechumenos. Sed docere, idest, exponere Evangelium pertinet proprie ad Episcopum cujus actus est perficere, secundum Dionysium (cap. 5 eccles. Hierarch., ante med.). Perficere autem idem est quod docere. Unde non sequitur quod ad diaconos pertineat officium baptizandi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (in 2 cap. eccles. Hierarch., parum a princ.), baptismus non solum habet purgativam, sed etiam illuminativam virtutem, et ideo excedit officium diaconi, ad quem pertinet solum purgare, scilicet vel repellendo immundos, vel disponendo eos ad sacramenti susceptionem.

Ad tertium dicendum, quod quia baptismus est sacramentum necessitatis, permittitur diaconis, necessitate urgente, in absentia majorum baptizare, sicut patet ex auctoritate Gelasii supra inducta in arg. *Sed contra.* Et hoc modo B. Laurentius diaconus existens baptizavit.

ARTICULUS II.

Utrum baptizare pertineat ad officium presbyterorum. — (4, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2; *et dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3, *corp.*; *et dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 2, *corp.*; *et dist.* 24, *quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solum Episcoporum. Quia, sicut dictum est quaest. praec., art. 5 arg. 1, et art. praec. arg. 1, sub eodem praecepto injungitur Matth. ult., officium docendi et baptizandi. Sed docere, quod est perficere, pertinet ad officium Episcopi, ut patet per Dionysium, cap. 5 et 6 eccles. Hier. Ergo et baptizare pertinet tantum ad officium Episcopi.

2. Praeterea, per baptismum annumeratur aliquis populo christiano; quod quidem videtur ad officium solius principis pertinere. Sed principatum in Ecclesia tenent Episcopi, qui, ut dicitur in Glossa (ord. Bedae sup. illud: *Designavit Dominus*), Luc. 10, tenent locum apostolorum, de quibus dicitur in psal. 44, 17: *Constitues eos principes super omnem terram.* Ergo videtur quod baptizare pertineat solum ad officium Episcopi.

3. Praeterea, Isidorus dicit, loc. cit. art. praec., quod *ad Episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris, et confectio chrismatis; ipse ordines ecclesiasticos distribuit, et sacras virgines benedicit.* Sed his omnibus majus est sacramentum baptismi. Ergo videtur quod multo magis ad officium solius Episcopi pertineat baptizare.

Sed contra est quod Isidorus dicit (in lib. 2 de Offic., cap. 24, ad fin.): *Constat baptisma solis sacerdotibus esse traditum.*

Concl. Cum per baptismum homo particeps fiat ecclesiasticae unitatis, cujus eucharistia sacramentum est, manifestum est proprie ad sacerdotes pertinere baptismi sacramentum ministrare, quemadmodum et eucharistiam consecrare.

Respondeo dicendum, quod sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum corporis Christi conficiant, sicut supra dictum est, quaest. 63, art. 2 et 6, et quaest. 65, art. 3. Illud autem est sacramentum ecclesiasticae unitatis, secundum illud Apostoli 1 Cor. 10, 17: *Unus panis et unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane et de uno calice participamus.* Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis; unde et accipit jus ad mensam Domini accedendi. Et ideo sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam (ad quod principaliter sacerdotium ordinatur) ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare; ejusdem enim videtur esse operari totum, et partem in toto disponere.

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, Dominus apostolis injunxit, quorum vicem gerunt Episcopi, aliter tamen et aliter. Nam officium docendi commisit eis Christus, ut ipsi per se illud exercerent, tamquam principalissimum: unde et ipsi apostoli dixerunt, Act. 6, 2: *Non est aequum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Officium autem baptizandi commisit apostolis, ut per alios exercendum. Unde et Apostolus dicit 1 Cor. 1, 17: *Non misit me Christus baptizare, sed evangelizare*: et hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum et sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis, quaest. 64, art. 5, 6 et 9; in cujus etiam signum nec ipse Dominus baptizavit, sed discipuli ejus, ut dicitur Joan. 4. Nec tamen per hoc excluditur quin episcopi possint baptizare, quia quod potest potestas inferior, potest et superior; unde et Apostolus ibidem dicit se quosdam baptizasse.

Ad secundum dicendum, quod in qualibet republica ea quae sunt minora, pertinent ad minores, majora vero majoribus reservantur, secundum illud Exodi 18, 22: *Quidquid majus fuerit referant ad te; et ipsi tantummodo minora judicent.* Et ideo ad minores civitatis principes pertinet disponere de infimo populo; ad summos autem principes pertinet disponere ea quae pertinent ad majores civitatis. Per baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo christiano. Et

ideo baptizare pertinet ad minores principes Ecclesiae, idest, ad presbyteros, qui tenent locum septuaginta duorum discipulorum Christi, ut dicit Glossa Lucae 10, cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 65, art. 3, in corp., et ad 4, sacramentum baptismi est potissimum necessitate; sed quantum ad perfectionem sunt quaedam alia postiora, quae Episcopis reservantur.

ARTICULUS III.

Utrum laicus possit baptizare. — (2-2, *quaest.* 100, *art.* 2, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1, *et* 3; *et dist.* 6, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2 *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod laicus baptizare non possit. Baptizare enim, sicut dictum est art praec., proprie pertinet ad ordinem sacerdotalem. Sed ea quae sunt ordinis, non possunt committi non habenti ordinem. Ergo videtur quod laicus, qui non habet ordinem, baptizare non possit.

2. Praeterea, majus est baptizare quam alia sacramentalia baptismi perficere, sicut catechizare et exorcizare, et aquam baptismalem benedicere. Sed haec non possunt fieri a laicis, sed solum a sacerdotibus. Ergo videtur quod multo minus laici possint baptizare.

3. Praeterea, sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Sed laicus non potest absolvere in foro poenitentiali. Ergo neque potest baptizare.

Sed contra est quod Gelasius I papa, epist. 9, cap. 7, et Isidor., lib. 2 de Offic. (cap. 24, ad fin.), dicunt quod *baptizare, necessitate imminente, laicis christianis plerumque conceditur.*

Concl. Ne propter defectum baptismi, homo salutis suae dispendium patiatur, merito constitutum est, ut minister baptismi sit quilibet, etiam non ordinatus.

Respondeo dicendum, quod ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem sacramenta maximae necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter omnino subveniri non potest, et adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad poenam. Et ideo ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut et materia baptismi sit communis, scilicet aqua, quae a quolibet de facili haberi potest, et minister baptismi etiam sit quicumque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suae dispendium patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptizare pertinet ad ordinem sacerdotalem secundum quamdam convenientiam et solemnitatem; non autem hoc est de necessitate sacramenti; unde etiamsi extra necessitatis articulum laicus baptizet, peccat quidem, tamen sacramentum baptismi confert: nec est rebaptizandus ille qui sic est baptizatus.

Ad secundum dicendum, quod illa sacramentalia baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem baptismi. Et ideo fieri non debent nec possunt a laico, sed solum a sacerdote cujus est solemniter baptizare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 65, art. 3 et 4, poenitentia non est tantae necessitatis sicut baptismus: potest enim per contritionem suppleri defectus sacerdotalis absolutionis quae non liberat a tota poena, nec etiam pueris adhibetur. Et ideo non est simile de baptismo, cujus effectus per nihil aliud suppleri potest.

ARTICULUS IV.

Utrum mulier possit baptizare.
(Sup., art. 3, et locis ibidem inductis.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non possit baptizare. Legitur enim in Carthaginensi concilio 4, can. 99, etc., quod *mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere vel aliquos baptizare non praesumat.* Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundum illud 1 Cor. 14, 35: *Turpe est mulieri in ecclesia loqui.* Ergo videtur quod nec etiam aliquo modo mulieri liceat baptizare.

2. Praeterea, baptizare pertinet ad officium praelationis; unde a sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi baptismus. Sed hoc non potest competere mulieri, secundum illud 1 Timoth. 2, 12: *Docere mulieri non permitto, nec dominari in virum, sed esse in silentio.* Ergo mulier baptizare non potest.

3. Praeterea, in spirituali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit super illud Joan. 3: *Numquid homo potest in ventrem matris suae iterato introire et renasci?* (tract. 11 in Joan., ante med.): ille autem qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest.

Sed contra est quod Urbanus Papa dicit (et habetur in Decr. 30, quaest. 3, cap. 4): *Super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis ex sententia respondendum, ut baptismus sit, si instante necessitate, femina puerum in nomine sanctae Trinitatis baptizaverit.*

Concl. Possunt mulieres in necessitatis casu baptizare, si viri copia non adsit, sicut et laicus, ubi non adest sacerdos, aut clericus.

Respondeo dicendum, quod Christus est qui principaliter baptizat, secundum illud Joan. 1, 33: *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Dicitur autem Coloss. 3 (aequivalenter) quod in Christo non est masculus et femina. Et ideo sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi, ita etiam et femina. Quia tamen *caput mulieris est vir, et caput viri est Christus*, ut dicitur 1 Corinth. 11, non debet mulier baptizare, si adsit copia viri; sicut nec laicus praesente clerico, nec clericus praesente sacerdote: qui tamen potest baptizare praesente Episcopo, eo quod hoc pertinet ad officium sacerdotis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina vel monitione aliquem instruere, ita non permittitur ei publice et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.

Ad secundum dicendum, quod quando baptismus solemniter et ordinarie celebratur, debet aliquis sacramentum baptismi suscipere a presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice ejus.

Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare.

Ad tertium dicendum, quod in generatione carnali masculus et femina operantur secundum virtutem propriae naturae; et ideo femina non potest esse principium generationis activum, sed passivum tantum. Sed in generatione spirituali neuter operatur in virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi; et ideo eodem modo potest vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier etiam extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus sicut et de laico dictum est art. praec.: peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur vel baptismum ab ea suscipiendo, vel ei ad baptizandum aliquem offerendo.

ARTICULUS V.

Utrum non baptizatus possit sacramentum baptismi conferre. — (*Sup., art.* 3, *et locis ibidem notatis.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui non est baptizatus, non possit sacramentum baptismi conferre. Nullus enim dat quod non habet. Sed non baptizatus non habet sacramentum baptismi. Ergo non potest ipsum conferre.

2. Praeterea, sacramentum baptismi confert aliquis inquantum est minister Ecclesiae. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad Ecclesiam, scilicet nec re nec sacramento. Ergo non potest sacramentum baptismi conferre.

3. Praeterea, majus est sacramentum conferre quam suscipere. Sed non baptizatus non potest alia sacramenta suscipere. Ergo multo minus potest aliquod sacramentum conferre.

Sed contra est quod Isidorus dicit (habetur cap. *Si quis per ignorantiam*, 1, quaest. 1): *Romanus Pontifex non hominem judicat qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit qui baptizat.* Sed ille qui est baptizatus, non dicitur paganus. Ergo etiam non baptizatus potest conferre sacramentum baptismi.

Concl. Potest non baptizatus baptismum in debita ecclesiae forma, et in casu necessitatis conferre: quo non occurrente si baptizaret, graviter peccaret, verumtamen sacramentum baptismi conferret.

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Augustinus indeterminatam reliquit. Dicit enim 2 contra Epistolam Parmeniani (cap. 13, a med.): *Haec quidem alia quaestio est, utrum et ab his qui nunquam fuerunt christiani, possit baptismus dari; nec aliquid temere inde affirmandum est, sine auctoritate tanti concilii, quantum tantae rei sufficit.* Postmodum vero per Ecclesiam determinatum est quod non baptizati, sive sint Judaei, sive pagani, possunt sacramentum baptismi conferre, dummodo in forma Ecclesiae baptizent. Unde Nicolaus I Papa respondet, de Consecr., dist. 4, cap. 24, ad consulta Bulgar., cap. 104: *A quodam Judaeo, nescitis utrum christiano, an pagano, multos in patria vestra asseritis baptizatos; et quid inde sit agendum, consulitis. Hi profecto, si in nomine sanctae Trinitatis baptizati sunt, rebaptizari non debent; si autem forma Ecclesiae non fuerit observata, sacramentum baptismi non confertur.* Et sic intelligendum est quod Gregorius III scribit Bonifacio Episcopo, epist. 1, can. 1 (et habetur cap. 52 de Consecrat., dist. 4): *Quos a paganis baptizatos esse asseruisti*, scilicet Ecclesiae forma non servata, *ut denuo baptizes in nomine Trinitatis, mandamus.*

Et hujus ratio est, quia sicut ex parte materiae quantum ad necessitatem sacramenti, sufficit quaecumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam non baptizatus in articulo necessitatis baptizare potest, ut si duo non baptizati se invicem baptizent, dum prius unus baptizaret alium, et postea baptizaretur ab eodem, et consequeretur uterque non solum sacramentum, sed etiam rem sacramenti. Si vero extra articulum necessitatis hoc fieret, uterque graviter peccaret, scilicet baptizans et baptizatus; et per hoc impediretur baptismi effectus, licet non tolleretur ipsum sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quod homo baptizans adhibet tantummodo ministerium exterius; sed Christus est qui interius baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcumque voluerit. Et ideo non baptizati possunt baptizare, quia, ut Nicolaus Papa dicit, baptismus *non est illorum*, scilicet baptizantium, *sed ejus*, scilicet Christi (hoc habet express. August., lib. 3 contra Crescon. cap. 6, in fin.).

Ad secundum dicendum, quod ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, inquantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia, et formam Ecclesiae servat in baptizando; et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.

Ad tertium dicendum, quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis, sicut baptismus; et ideo magis conceditur quod non baptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

ARTICULUS VI.

Utrum plures possint simul unum baptizare. — (4, *dist.* 3, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 1; *et* 2, *dist.* 6, *qu.* 2, *art.* 4, *quaest.* 1, *ad* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod plures possint simul unum baptizare. In multitudine enim continetur unum, sed non convertitur; unde videtur quod quidquid potest facere unus, possint facere multi, et non e converso; sicut multi trahunt navem, quam unus trahere non posset. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo et plures possunt simul unum baptizare.

2. Praeterea, difficilius est quod unum agens agat in plura, quam quod plures agentes agant simul in unum. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo multo magis plures possunt simul unum baptizare.

3. Praeterea, baptismus est sacramentum maximae necessitatis. Sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures simul unum baptizent: puta si aliquis parvulus esset in articulo mortis, et adessent duo, quorum alter esset mutus, et alter manibus et brachiis careret; tunc enim oporteret quod mutilatus verba proferret, et mutus actum baptismi exerceret. Ergo videtur quod plures possint simul unum baptizare.

Sed contra est quod unius agentis est una a-

ctio. Si ergo plures unum baptizarent, videtur sequi quod essent plures baptismi, quod est contra id quod dicitur Ephes. 4, 5: *Una fides, unum baptisma.*

Concl. Possunt plures, dummodo debitam ecclesiae formam servent, et uterque dicat simul, Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, verum baptismi sacramentum conferre, quamquam cum graviter peccent, puniendi sunt.

Respondeo dicendum, quod sacramentum baptismi praecipue habet virtutem ex forma, quam Apostolus nominat *verbum vitae*, Ephes. 5. Et ideo considerare oportet, si plures simul unum baptizarent, qua forma uterentur. Si enim dicerent: *Nos te baptizamus in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, dicunt quidam quod non conferretur sacramentum baptismi, eo quod non servaretur forma Ecclesiae, quae sic habet: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Sed hoc excluditur per formam baptizandi, qua utitur Ecclesia Graecorum: possent enim dicere: *Baptizetur servus Christi N. in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, etc., sub qua forma Graeci baptismum suscipiunt; quae tamen forma multo magis dissimilis est formae qua nos utimur, quam si dicatur: *Nos te baptizamus.* Sed considerandum est quod ex tali forma: *Nos te baptizamus*, exprimitur talis intentio quod plures conveniant ad unum baptismum conferendum; quod quidem videtur esse contra rationem ministerii; homo enim non baptizat nisi ut minister Christi, et vicem ejus gerens; unde sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum, qui Christum repraesentet. Propter quod signanter Apostolus dicit Ephes. 4, 5: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.* Et ideo contraria intentio videtur excludere baptismi sacramentum.

Si vero uterque diceret: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, uterque exprimeret suam intentionem, quasi ipse singulariter baptismum conferret; quod posset contingere in eo casu in quo contentiose uterque aliquem baptizare conaretur, et tunc manifestum est quod ille qui prius verba proferret, daret baptismi sacramentum; alius vero, quantumcumque jus baptizandi (1) haberet, nihil faceret, et si verba pronuntiare praesumeret, esset puniendus tamquam rebaptizator. Si autem omnino simul ambo verba proferrent, et hominem immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi, et non de iteratione baptismi, quia uterque intenderet non baptizatum baptizare; et uterque, quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramentum; sed Christus, qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa locum habet in his quae agunt propria virtute. Sed homines non baptizant propria virtute, sed virtute Christi, qui, cum sit unus, per unum ministrum perficit suum opus.

Ad secundum dicendum, quod in casu necessitatis unus posset simul plures baptizare sub hac forma: *Ego vos baptizo*, puta si immineret ruina aut gladius, aut aliquid hujusmodi, quod omnino moram non pateretur, ut sigillatim omnes baptizarentur. Nec per hoc diversificaretur forma Ecclesiae, quia plurale non est nisi singulare geminatum, praesertim cum pluraliter dicatur Matth. ult.: *Baptizantes eos*, etc. Nec est simile de baptizante et baptizato, quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus; sed multi per baptismum efficiuntur unum in Christo.

(1) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Al., *intentionem baptizandi.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 66, art. 3 et 5, integritas baptismi consistit in forma verborum et in usu materiae. Et ideo neque ille qui tantum verba profert baptizat, neque ille qui immergit. Et ideo si unus verba proferat, et alius immergat, nulla forma verborum poterit esse conveniens; neque enim poterit dici: *Ego te baptizo*, cum ipse non immergat, et per consequens non baptizet; neque etiam poterit dici: *Nos te baptizamus*, cum neuter baptizet; si enim duo sint quorum unus unam partem libri scribat, et alius aliam, non erit propria locutio: *Nos scripsimus librum istum*, sed synecdochica, inquantum totum ponitur pro parte.

ARTICULUS VII.

Utrum in baptismo requiratur aliquis qui baptizatum levet de sacro fonte. — (*Inf.*, *art.* 8, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod in baptismo non requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte levet. Baptismus enim noster per baptismum Christi consecratur, et ei conformatur. Sed Christus baptizatus non est ab aliquo de fonte susceptus; sed, sicut dicitur Matth. 3, 16: *Baptizatus Jesus confestim ascendit de aqua.* Ergo videtur quod nec in aliorum baptismo requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte suscipiat.

2. Praeterea, baptismus est spiritualis regeneratio, ut dictum est art. 3 huj. quaest.; sed in carnali generatione non requiritur nisi principium activum, quod est pater, et principium passivum, quod est mater. Igitur cum in baptismo locum patris obtineat ille qui baptizat, locum autem matris ipsa aqua baptismi, ut Augustinus dicit in quodam sermone Epiphaniae, (1 Dom. infr. octav.), videtur quod non requiratur aliquis alius qui baptizatum de sacro fonte levet.

3. Praeterea, in sacramentis Ecclesiae nihil derisorium fieri debet. Sed hoc derisorium videtur quod adulti baptizati, qui seipsos sustentare possunt et de sacro fonte exire, ab alio suscipiantur. Ergo videtur quod non requiratur aliquis, praecipue in baptismo adultorum, qui baptizatum de sacro fonte levet.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. 2 eccl. Hier., ante med.), quod *sacerdotes assumentes baptizatum, tradunt eum ad educationem susceptori et duci.*

Concl. Sicut parvuli nuper carnali generatione nati nutricibus et paedagogis instruendi traduntur, ita in spirituali per baptismum regeneratione aliquis requiritur, qui baptizatum de sacro fonte baptismatis suscipiens, ipsum tueatur et instituat in his quae ad divinum pertinent cultum.

Respondeo dicendum, quod spiritualis regeneratio, quae fit per baptismum, assimilatur quodammodo generationi carnali; unde dicitur 1 Petri 2, 2: *Sicut modo geniti infantes, rationabiles, sine dolo, lac concupiscite.* In generatione autem carnali parvulus nuper natus indiget nutrice et paedagogo. Unde et in spirituali generatione baptismi requiritur aliquis qui fungatur vice nutricis et paedagogi, informando et instruendo eum, quasi no-

vitium in fide, de his quae pertinent ad fidem et vitam christianam; ad quod Praelati Ecclesiae vacare non possunt circa communem curam populi occupati; parvuli enim et novitii indigent speciali cura praeter communem; et ideo requiritur quod aliquis suscipiat baptizatum de sacro fonte, quasi in suam instructionem et tutelam.

Et hoc est quod Dionysius dicit (ult. cap. eccles. Hierarch., versus fin.): *Divinis nostris ducibus*, idest, apostolis, *ad mentem venit, et visum est suscipere infantes secundum istum sanctum modum quod naturales pueri parentes traderent puerum cuidam docto in divinis paedagogo, et reliquum sub ipso puer ageret, sicut sub divino patre, et salvationis sanctae susceptore.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non est baptizatus, ut ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret; et ideo post baptismum non indiguit paedagogo, tamquam parvulus.

Ad secundum dicendum, quod in generatione carnali non requiritur ex necessitate nisi pater et mater, sed ad facilem partum et educationem pueri convenientem requiritur obstetrix, et nutrix, et paedagogus; quorum vicem implet in baptismo ille qui puerum de sacro fonte levat. Unde non est de necessitate sacramenti; sed unus solus potest aliquem baptizare, necessitate imminente.

Ad tertium dicendum, quod baptizatus non suscipitur a patrino de sacro fonte propter imbecillitatem corporalem, sed propter imbecillitatem spiritualem, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum ille qui aliquem levat de sacro fonte teneatur ad ejus instructionem. — (Inf., quaest. 71, *art.* 1, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3, *corp., et ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui suscepit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad ejus instructionem. Quia nullus potest instruere nisi instructus. Sed etiam quidam non instructi, sed simplices admittuntur levare aliquem de sacro fonte. Ergo ille qui suscipit baptizatum, non obligatur ad ejus instructionem.

2. Praeterea, filius magis potest a patre instrui quam ab alio extraneo: nam filius habet a patre esse, et nutrimentum et disciplinam, ut Philosophus dicit in 8 Ethic. (cap. 12, circa med.). Si ergo ille qui suscipit baptizatum, teneretur eum instruere, magis esset conveniens quod pater carnalis filium suum de fonte susciperet, quam aliquis alius, quod tamen videtur esse prohibitum, ut habetur in Decret. 30, qu. 1, cap. *Pervenit*, et cap. *Dictum est.*

3. Praeterea, plures magis possunt instruere quam unus solus. Si ergo ille qui suscipit aliquem baptizatum, teneatur eum instruere, magis deberent plures suscipere quam unus solus; cujus contrarium habetur ex decreto Leonis Papae, quod habetur cap. 101, de Consecrat., dist. 4: *Non plures*, inquit, *ad suscipiendum de baptismo infantem, quam unus, accedant, sive vir, sive mulier.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone paschali, 7 in Dom. in Albis: *Vos ante omnia tam viros quam mulieres, qui filios in baptismate suscepistis, moneo ut vos cognoscatis fidejussores apud Deum extitisse pro illis quos visi estis de sacro fonte suscipere.*

Conci. Nonnisi in casu necessitatis, qui aliquem de sacro baptismatis fonte levavit tenetur eum instruere, si nimirum animadvertat illum non recte institui.

Respondeo dicendum, quod unusquisque obligatur ad exequendum officium quod accepit. Dictum est autem art. praec., quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium paedagogi; et ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed ubi nutriuntur inter catholicos christianos, satis possunt ab hac cura excusari, praesumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur. Si tamen quocumque modo sentirent contrarium, tenerentur secundum suum modum saluti spiritualium filiorum curam impendere.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi immineret periculum, oporteret esse aliquem doctum in divinis, sicut Dionysius dicit (cap. 7 eccles. Hierarch., vers. fin.), qui baptizatum de sacro fonte susciperet; sed ubi hoc periculum non imminet, propter hoc quod pueri nutriuntur inter catholicos, admittuntur quicumque ad hoc officium; quia ea quae pertinent ad christianam vitam et fidem, publice omnibus nota sunt. Attamen ille qui non est baptizatus, non potest suscipere baptizatum, ut est declaratum in Concilio Moguntino (habetur cap. *In baptismate*, de Consecrat., dist. 6), licet non baptizatus possit baptizare, quia persona baptizantis est de necessitate sacramenti, non autem persona suscipientis, sicut dictum est art. praec., ad 2.

Ad secundum dicendum, quod sicut est alia generatio spiritualis a carnali, ita etiam debet esse alia disciplina, secundum illud Heb. 12, 9: *Patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et reverebamur eos, non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?* Et ideo alius debet esse pater spiritualis a patre carnali, nisi necessitas contrariam exigat.

Ad tertium dicendum, quod confusio esset disciplinae, nisi esset unus principalis instructor: et ideo in baptismo unus debet esse principalis susceptor; alii tamen possunt admitti quasi coadjutores.

QUAESTIO LXVIII.

DE SUSCIPIENTIBUS BAPTISMUM.

(*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de suscipientibus baptismum; et circa hoc quaeruntur duodecim: 1.° utrum omnes teneantur ad suscipiendum baptismum: 2.° utrum aliquis possit salvari sine baptismo; 3.° utrum baptismus sit differendus; 4; utrum peccatores sint baptizandi: 5.° utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria; 6.° utrum requiratur confessio peccatorum; 7.° utrum requiratur intentio ex parte baptizati; 8.° utrum requiratur fides; 9.° utrum pueri sint baptizandi; 10.° utrum pueri Judaeorum sint baptizandi invitis parentibus; 11.° utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes; 12.° utrum furiosi et amentes sint baptizandi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes teneantur ad susceptionem baptismi. — (Inf. quaest. 70, *art.* 2, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 4, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 2, *corp. et ad* 3; *et dist.* 6, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *corp.*; *et* 4 *cont., cap.* 71.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

non teneantur omnes ad susceptionem baptismi. Per Christum enim non est hominibus arctata via salutis. Sed ante Christi adventum poterant homines salvari sine baptismo. Ergo et post Christi adventum.

2. Praeterea, Baptismus maxime videtur esse institutus in remedium peccati originalis. Sed ille qui est baptizatus, cum non habeat originale peccatum, non videtur quod possit illud transfundere in prolem. Ergo filii baptizatorum non videntur esse baptizandi.

3. Praeterea, Baptismus datur ad hoc quod aliquis per gratiam a peccato mundetur. Sed hoc consequuntur illi qui sunt sanctificati in utero sine baptismo. Ergo non tenentur ad suscipiendum baptismum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*: et Lib. de eccl. dogmatibus (cap. 74) dicitur: *Baptizatis tantum iter salutis esse credimus.*

Concl. Cum nemo nisi Christo incorporatus salutem consequi queat, manifestum est, omnes homines ad baptismi susceptionem teneri, per quem Christo incorporantur et ipsius membra fiunt.

Respondeo dicendum, quod ad illud homines tenentur, sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem, quod nullus potest salutem consequi nisi per Christum. Unde et Apostolus dicit Rom. 5. 18. *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.*

Ad hoc autem datur baptismus, ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo, factus membrum ipsius: unde dicitur Galat. 3, 27: *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Unde manifestum est, quod omnes ad baptismum tenentur, et sine eo non potest esse salus hominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod nunquam homines potuerunt salvari etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi: quia, ut dicitur Act. 4, 12, *non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Sed ante adventum Christi homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus; cujus fidei signaculum erat circumcisio, ut Apostolus dicit Rom. 4; ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide, ut Gregorius dicit, lib. 4 Moral. (cap. 3, a princ.), cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui patres profitebantur, homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi homines per fidem Christo incorporantur, secundum illud Ephes. 3, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Sed alio signo manifestatur fides rei jam praesentis, quam demonstraretur, quando erat futura, sicut etiam aliis verbis significatur praesens, praeteritum et futurum. Et ideo licet ipsum sacramentum baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cujus baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 81, art. 3, ad 2, illi qui baptizantur, renovantur per baptismum secundum spiritum; corpus tamen remanet subjectum vetustati peccati, secundum illud Rom. 8, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum; spiritus vero vivit propter justificationem.* Unde et Augustinus probat in lib. 6 contra Julianum (cap. 17, circa med.), quod *non baptizatur in homine quidquid in eo est.* Manifestum est autem quod homo non generat generatione carnali secundum spiritum, sed secundum carnem. Et ideo filii baptizatorum cum peccato originali nascuntur; unde indigent baptizari.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem a peccato originali: non tamen ex hoc ipso consequuntur characterem, quo Christo configurentur. Et propter hoc si aliqui nunc sanctificarentur in utero, necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem characteris aliis membris Christi conformarentur.

ARTICULUS II.

Utrum sine baptismo aliquis possit salvari. — (1-2, *quaest.* 113, *art.* 3, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 4, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 2, *corp.*, *et ad* 3; *et* 4 *cont.*, *cap.* 72; *et quol.* 1, *art.* 4; *et Joan.* 6, *lect.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sine baptismo nullus possit salvari. Dicit enim Dominus Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed illi soli salvantur qui regnum Dei intrant. Ergo nullus potest salvari sine baptismo, quo aliquis regeneratur ex aqua et Spiritu sancto.

2. Praeterea, in lib. de ecclesiast. Dogmatibus, cap. 74, dicitur: *Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam aeternam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota virtus sacramenti baptismi completur.* Sed si aliquis sine baptismo posset salvari, maxime hoc haberet locum in catechumenis bona opera habentibus, qui videntur habere fidem per dilectionem operantem. Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit salvari.

3. Praeterea, sicut supra dictum est, quaest. 65, art. 3, et 4, sacramentum baptismi est de necessitate salutis. Necessarium autem est, sine quo non potest aliquid esse, ut dicitur 5 Metaph., text. 6. Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit consequi salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Leviticum, quaest. 48: *Invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse, et profuisse sine visibilibus sacramentis; visibilem vero sanctificationem quae fit in sacramento visibili, sine invisibili posse adesse, sed non posse prodesse.* Cum igitur sacramentum baptismi ad visibilem sanctificationem pertineat, videtur quod sine sacramento baptismi aliquis possit salutem consequi per invisibilem sanctificationem.

Concl. Minime salvari possunt, qui nec re, nec voto baptismi sacramentum susceperint; qui vero sacramentum baptismi susceperint, etsi non re, salvari possunt.

Respondeo dicendum, quod sacramentum baptismi dupliciter potest alicui deesse: uno modo et re et voto, quod contingit illis qui nec baptizantur nec baptizari volunt, quod manifeste ad contemptum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Et ideo hi quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt, quia nec sacramentaliter nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus. Alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto; sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed

aliquo casu praevenitur morte, antequam baptismum suscipiat; et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius (dicit in lib. de Obitu Valentin., aliquant. a med.), de Valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit: *Quem regeneraturus eram, amisi; verumtamen ille gratiam quam poposcit non amisit.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur 1 Reg. 16, 7, *Homo videt ea quae parent; Dominos autem intuetur cor.* Ille autem qui desiderat per baptismum regenerari ex aqua et Spiritu sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore, sicut et Apostolus dicit Rom. 2, 29, quod *circumcisio cordis est in spiritu, non in littera, cujus laus non ex hominibus, sed ex Deo est.*

Ad secundum dicendum, quod nullus pervenit ad vitam aeternam, nisi absolutus ab omni culpa et reatu poenae; quae quidem universalis absolutio fit in perceptione baptismi et in martyrio; propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa et poena. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium baptismi, quia aliter in bonis operibus non moreretur, quae non possunt esse sine fide per dilectionem operante, talis decedens non statim pervenit ad vitam aeternam, sed patietur poenam pro peccatis praeteritis; ipse tamen *salvus erit sic quasi per ignem*, ut dicitur 1 ad Cor. 3, 5.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur sacramentum baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse homini salus, nisi saltem in voluntate habeatur, quae apud Deum reputatur pro facto.

ARTICULUS III.

Utrum baptismus sit differendus. — (4, dist. 4, quaest. 3, art. 1, quaest. 2; et dist. 17, quaest. 3, art. 1, qu. 4, corp.; et Mal. qu. 4, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus sit differendus. Dicit enim Leo papa epist. 4, cap. 5: *Duo tempora*, (idest, Pascha et Pentecoste) *ad baptizandum a Romano pontifice legitime praefixa sunt. Unde dilectionem vestram monemus ut nullos alios dies huic observationi misceatis.* Videtur ergo quod oporteat non statim aliquem baptizari, sed usque ad praedicta tempora baptismum differri.

2. Praeterea, in concilio Agathensi, can. 34 (et habetur can. 93 de Consecrat., dist. 4), legitur: *Judaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad leges catholicas venire voluerint, octo menses inter catechumenos Ecclesiae limen introeant; et si pura fide venire noscantur, tunc demum baptismi gratiam mereantur.* Non ergo statim sunt homines baptizandi, sed usque ad certum tempus est differendum baptisma.

3. Praeterea, sicut dicitur Isaiae 27, 9, *iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Sed magis videtur auferri peccatum, vel etiam diminui, si baptismus diu differatur; primo quidem quia peccantes post baptismum gravius peccant, secundum illud Hebr. 10, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* scilicet per baptismum. Secundo quia baptismus tollit peccata praeterita, non autem futura; unde quanto magis baptismus differtur, tanto plura peccata tollit. Videtur ergo quod baptismus debeat diu differri.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 5, 8: *Non tardes converti ad Dominum, et nec differas de die in diem.* Sed perfecta conversio ad Deum est eorum qui regenerantur in Christo per baptismum. Non ergo debet baptismus differri de die in diem.

Concl. Pueri statim sunt baptizandi propter periculum mortis: adulti vero non statim, sed certo tempore baptizari debent, nisi fuerint in fide perfecte instructi, aut in manifesto mortis periculo.

Respondeo dicendum, quod circa hoc distinguendum est utrum sint baptizandi pueri vel adulti. Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum baptisma, primo quidem quia non expectatur in eis major instructio, aut etiam plenior conversio; secundo, propter periculum mortis, quia non potest eis alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi.

Adultis vero subveniri potest per solum baptismi desiderium, ut supra dictum est, art. praec. Et ideo adultis, non statim cum convertuntur, est sacramentum baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus, primo quidem propter cautelam Ecclesiae, ne decipiatur, sacramentum ficte accedentibus conferens, secundum illud 1 Joan. 4, 1: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint*; quae quidem probatio sumitur de accedentibus ad baptismum quando per aliquod spatium eorum fides et mores examinantur. Secundo, hoc est necessarium ad utilitatem eorum qui baptizantur, quia aliquo temporis spatio indigent, ad hoc quod plene instruantur de fide et exercitentur in his quae pertinent ad vitam christianam. Tertio, hoc est necessarium ad quamdam reverentiam sacramenti, dum in solemnitatibus praecipuis, scilicet Paschae et Pentecostes, homines ad baptismum admittuntur, et ita devotius sacramentum suscipiunt.

Haec tamen dilatio est praetermittenda duplici ratione; primo quidem quando illi qui sunt baptizandi apparent perfecte instructi in fide, et ad baptismum idonei, sicut Philippus statim baptizavit Eunuchum, ut habetur Act. 8, et Petrus Cornelium et eos qui cum eo erant, ut habetur Act. 10. Secundo propter infirmitatem aut aliquod periculum mortis. Unde Leo papa dicit, ubi supra (cap. 6, circa princ.): *Hi qui necessitate mortis, aegritudinis, obsidionis, persecutionis et naufragii urgentur, omni tempore debent baptizari.*

Si tamen aliquis morte praeveniatur, articulo necessitatis sacramentum excludente, dum expectat tempus ab Ecclesia institutum, salvatur, licet per ignem, ut supra dictum est, art. praec. Peccat autem si ultra tempus institutum ab Ecclesia differat accipere baptismum, nisi ex causa necessaria, et licentia praelatorum Ecclesiae. Sed tamen et hoc peccatum cum aliis deleri potest per succedentem contritionem, quae supplet vicem baptismi, ut supra dictum est, in corp. et art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod illud mandatum Leonis papae de observandis duobus tem-

poribus in baptismo, intelligendum est de adultis, excepto tamen periculo mortis, quod semper in pueris est timendum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod illud de Judaeis est institutum ad Ecclesiae cautelam, ne simplicium fidem corrumpant, si non fuerint plene conversi; et tamen, ut ibidem subditur, *si infra tempus praescriptum aliquod periculum infirmitatis incurrerint, debent baptizari.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus per gratiam quam confert, non solum removet peccata praeterita, sed etiam impedit peccata futura, ne fiant. Hoc autem praecipue desiderandum est ut homines non peccent, secundario autem ut levius peccent, vel etiam ut eorum peccata mundentur, secundum illud 1 Joan. 2, 1: *Filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habet apud Patrem Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris.*

ARTICULUS IV.

Utrum peccatores sint baptizandi.
(Inf. art. 8, ad 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores sint baptizandi. Dicitur enim Zach. 13, 1: *In die illa erit fons patens domui David, et habitantibus Jerusalem: in ablutionem peccatoris et menstruatae*; quod quidem intelligitur de fonte baptismali. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit etiam peccatoribus exhibendum.

2. Praeterea, Dominus dicit, Matth. 9, 12: *Non opus est valentibus medicus, sed male habentibus.* Male autem habentes sunt peccatores. Cum igitur spiritualis medici, scilicet Christi, medicina sit baptismus, videtur quod peccatoribus sit sacramentum baptismi exhibendum.

3. Praeterea, nullum subsidium debet peccatoribus subtrahi. Sed peccatores baptizati ex ipso charactere baptismali spiritualiter adjuvantur, cum sit quaedam dispositio ad gratiam. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit peccatoribus exhibendum.

Sed contra est quod Augustinus dicit tract. 72 in Joan. (implic., a med., sed expresse serm. 15 de Verb. Apost., cap. 11, circa med.): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Sed peccator, cum habeat voluntatem non dispositam, non cooperatur Deo, imo magis contrarium operatur. Ergo frustra adhiberetur ei baptismus ad justificationem non disposito (1).

Concl. Peccatoribus, voluntatem peccandi, et in peccato perseverandi propositum habentibus, baptismus minime conferendus est, cum Christo conjungi et a peccato mundari nequeant: aliis vero peccati maculam, et reatum habentibus, conferri debet.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici peccator dupliciter: uno modo propter maculam et reatum praeteritum, et sic peccatoribus est sacramentum baptismi conferendum, quia est ad hoc specialiter institutum, ut per ipsum peccatorum sordes mundentur, secundum illud Ephes. 5, 26: *Mundans eam*, scilicet Ecclesiam, *lavacro aquae in verbo vitae.* Alio modo potest dici aliquis peccator ex voluntate peccandi, et proposito persistendi in peccato: et sic peccatoribus non est sacramentum baptismi conferendum. Primo quidem quia per baptismum homines Christo incorporantur, secundum illud 3, 37: *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Quamdiu autem aliquis habet voluntatem peccandi, non potest esse Christo conjunctus, secundum illud 2 Corinth. 6, 14, *Quae participatio justitiae cum iniquitate?* Unde et Augustinus dicit (lib. de Poenitentia, hom. ult. inter 50, cap. 2, a princ.), quod *nullus suae voluntatis arbiter constitutus potest novam vitam inchoare, nisi eum veteris vitae poeniteat.* Secundo, quia in operibus Christi et Ecclesiae nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest a peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus, quia hoc esset ponere contradictoria esse simul. Tertio, quia in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas. Est autem signum falsum, cui res significata non respondet. Ex hoc autem quod aliquis lavandum se praebet per baptismum, significatur quod se disponat ad interiorem ablutionem; quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Unde manifestum est quod talibus sacramentum baptismi non est conferendum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum est intelligendum de peccatoribus qui habent voluntatem recedendi a peccato.

Ad secundum dicendum, quod spiritualis medicus, scilicet Christus, operatur dupliciter: uno modo interius per seipsum, et sic praeparat voluntatem hominis, ut bonum velit, et malum odiat: alio modo operatur per ministros, exterius adhibendo sacramenta, et sic operatur perficiendo exterius id quod est interius inchoatum. Et ideo sacramentum baptismi non est exhibendum nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet; sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo, nisi in eo aliquis motus vitalis naturae appareat.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est fidei sacramentum. Fides autem informis non sufficit ad salutem, nec ipsa est fundamentum, sed sola fides formata, quae per dilectionem operatur, ut Augustinus dicit (in lib. de Fide et Operibus, cap. 16). Unde nec sacramentum baptismi salutem conferre potest cum voluntate peccandi, quae fidei formam excludit. Non est autem per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam, quamdiu in eo apparet voluntas peccandi, quia *Deus neminem ad virtutem compellit*, sicut Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 30, in princ.).

ARTICULUS V.

Utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria. — (*Sup., quaest.* 49, *art.* 3, *ad* 2; *et inf., art.* 6, *corp.*; *et* 2, *dist.* 6, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *corp.*; *et* 3, *dist.* 19, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 6, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *corp.*; *et* 4 *cont.*, *cap.* 58; *et Rom.* 11, *lect.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Hoc tantum argumentum, *Sed contra*, habent veteres edit. et codd. an. 1478 et 1535, penes Theologos, desumptum ex 4 Sent., dist. IV, quaest. III, art. 2, levi tantum differentia in minori propositione, legitur enim ibi, *in contrarium;* et in conclusione: *Ergo in baptismo non justificatur.* Et hoc tamen huic loco additum, optime arguit Garcia ex antiquioribus Mss. libris qui nullum habent. Editio Romana et posteriores, aliae uno contextu, aliae ad marginem addunt aliud sequens: *Sed contra est quod Augustinus ad Bonifacium dicit* (*habetur in lib.* 1 *de peccator. Merit. et Remiss., cap.* 26, *a med., vide infra, quaest.* 73, *art.* 3, *ad* 1): « *In baptismo aliquis membrum Christi efficitur.* « *Sed nullus peccator persistens in voluntate peccandi potest fieri membrum* « *Christi; quod est incorporari Christo.* » *Ergo hujusmodi peccator non est baptizandus, quia frustra baptizaretur.*

peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda. Hoc enim ad justitiam Dei pertinere videtur ut pro quolibet peccato aliquis puniatur, secundum illud Eccle. ult., 14: *Cuncta quae fiunt adducet Deus in judicium.* Sed opera satisfactoria imponuntur peccatoribus in poenam praeteritorum peccatorum. Ergo videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

2. Praeterea, per opera satisfactoria exercitantur peccatores de novo conversi ad justitiam, et subtrahuntur eis occasiones peccandi: nam satisfacere est peccatorum causas excidere, et peccatis aditum non indulgere. Sed hoc maxime est necessarium nuper baptizatis. Ergo videtur quod baptizatis sint opera satisfactoria injungenda.

3. Praeterea, non minus debitum est ut homo Deo satisfaciat quam proximo. Sed nuper baptizatis injungendum est ut satisfaciant proximis si eos laeserint. Ergo est etiam eis injungendum ut Deo satisfaciant per opera poenitentiae.

Sed contra est quod Ambrosius (alius auctor), super illud Rom. 11: *Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei*, dicit: *Gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, neque planctum, vel etiam opus aliquod, sed solam fidem, et omnia gratis condonat.*

Concl. Ei qui baptizatur, nullum est satisfactionis opus injungendum, cum passio et mors Christi cui per baptismum homo incorporatur, pro peccatis omnium plene satisfecerit.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit. Rom. 6, 3, *quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus ei per baptismum in mortem*, ita scilicet quod homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi. Manifestum est autem ex supra dictis, quaest. 48 et 49, quod mors Christi satisfactoria fuit sufficienter pro peccatis, *non solum nostris, sed etiam totius mundi*; ut dicitur 1 Joan. 2, 2. Et ideo ei qui baptizatur pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio injungenda; hoc enim esset injuriam facere passioni et morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulorum (seu de peccat. Merit. et Remiss., cap. 26, a med.), ad hoc baptismus valet *ut baptizati Christo incorporentur ut membra ejus.* Unde ipsa poena Christi fuit satisfactoria pro peccatis baptizatorum, sicut et poena unius membri potest esse satisfactoria pro peccato alterius membri. Unde Isa. 53, 4, dicitur: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Ad secundum dicendum, quod nuper baptizati exercitandi sunt ad justitiam, non per opera poenalia, sed per opera facilia, *ut quasi quodam lacte facilis exercitii promoveantur ad perfectiora*, ut Glossa (ord. impl.) dicit super illud psal. 130: *Sicut ablactatus et super matre sua.* Unde et Dominus discipulos suos de novo conversos a jejunio excusavit, ut patet Matth. 9. Et hoc est quod dicitur 1 Petri 2, 2: *Sicut modo geniti infantes lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.*

Ad tertium dicendum, quod restituere male ablata proximis, et satisfacere eis de injuriis illatis est cessare a peccando, quia hoc ipsum quod est detinere aliena, et proximum laesum non placare, est peccatum. Et ideo peccatoribus baptizatis injungendum est quod satisfaciant proximis, sicut et quod desistant a peccato; non est autem eis injungendum quod pro peccatis praeteritis aliquam poenam patiantur.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. — (3, *dist.* 19, *art.* 3, *quaest.* 1, *ad* 1; *et* 4 *cont.*, *cap* 18, *et Rom.* 11, *lect.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. Dicitur enim Matth. 3, 6, quod *baptizabantur multi a Joanne in Jordane, confitentes peccata sua.* Sed baptismus Christi est perfectior quam baptismus Joannis. Ergo videtur quod multo magis illi qui sunt baptizandi baptismo Christi, debeant sua peccata confiteri.

2. Praeterea, Proverb. 28, 13, dicitur: *Qui abscondit scelera sua non dirigitur; qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequitur.* Sed ad hoc aliqui baptizantur ut de peccatis suis misericordiam consequantur. Ergo baptizandi debent sua peccata confiteri.

3. Praeterea, poenitentia requiritur ante baptismum, secundum illud Act. 2, 38: *Agite poenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum.* Sed confessio est pars poenitentiae. Ergo videtur quod confessio peccatorum requiratur ante baptismum.

Sed contra est quod confessio peccatorum debet esse cum fletu; dicit enim Augustinus in libro de Poenitentia (alius auctor de vera et falsa Poenit., cap. 14, parum a princ.): *Omnis ista varietas confitenda est et deflenda.* Sed sicut Ambrosius dicit (alius auctor, sup. illud Rom. 11: *Sine poenitentia sunt dona*), *gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, neque planctum.* Ergo a baptizandis non est requirenda confessio peccatorum.

Concl. Cum confessio peccatorum ad poenitentiae sacramentum pertineat, accedentes ad baptismum, non oportet confiteri peccata sacerdoti, sed soli Deo, ea nimirum mente cogitando, atque detestando.

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatorum confessio: una quidem interior, quae fit Deo; et talis confessio peccatorum requiritur ante baptismum, ut scilicet homo sua peccata recogitans de eis doleat: *non enim potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae*, ut dicit Augustinus in lib. de Poenitentia, (hom. ult. inter 50, cap. 2, a princ.). Alia vero est confessio peccatorum exterior, quae fit sacerdoti, et talis confessio non requiritur ante baptismum; primo quidem quia talis confessio, cum respiciat personam ministri, pertinet ad poenitentiae sacramentum, quod non requiritur ante baptismum, quia est janua omnium sacramentorum; secundo, quia confessio exterior, quae fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quod sacerdos confitentem absolvat a peccatis, et liget ad opera satisfactoria, quae baptizandis non sunt imponenda, ut supra dictum est, art. praec.; nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claves Ecclesiae quibus omnia remittuntur per baptismum; tertio, quia ipsa particularis confessio homini facta, est poenosa propter verecundiam confitentis. Baptizato autem nulla exterior poena imponitur. Et ideo a baptizatis non requiritur specialis confessio peccatorum; sed sufficit generalis, quam faciunt cum

secundum ritum Ecclesiae abrenuntiant Satanae et omnibus pompis ejus. Et hoc modo dicit quaedam Glossa (ord. sup. illud: *Et baptizabantur ab eo*) Matth. 3, quod *in baptismo Joannis exemplum dabatur baptizandi confitendi peccata, et promittendi meliora.* Si qui tamen baptizandi ex devotione sua peccata confiteri vellent, esset eorum confessio audienda, non ad hoc quod eis satisfactio imponeretur, sed ad hoc quod contra peccata consueta eis spiritualis informatio vitae traderetur.

Ad primum ergo dicendum, quod in baptismo Joannis non remittebantur peccata, sed erat baptismus poenitentiae. Et ideo convenienter accedentes ad illud baptisma confitebantur peccata, ut secundum qualitatem peccatorum eis poenitentia determinaretur. Sed baptismus Christi est sine exteriori poenitentia, ut Ambrosius dicit, loc. sup. cit. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod baptizatis sufficit confessio interior Deo facta, et etiam exterior generalis, ad hoc quod dirigantur, et misericordiam consequantur; nec requiritur confessio specialis exterior, sicut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod confessio est pars poenitentiae sacramentalis; quae non requiritur ante baptismum, ut dictum est in corp. art., sed requiritur interioris poenitentiae virtus.

ARTICULUS VII.

Utrum ex parte baptizati requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi. — (*Inf.*, *quaest.* 69, *art.* 9; *et* 4, *dist.* 6, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3; *et dist.* 27, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 4, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi. Baptizatus enim se habet sicut patiens in sacramento. Intentio autem non requiritur ex parte patientis, sed ex parte agentis. Ergo videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi baptismum.

2. Praeterea, si praetermittatur id quod requiritur ad baptismum, homo est denuo baptizandus, sicut cum praetermittitur invocatio Trinitatis, ut supra dictum est, quaest. 66, art. 6. Sed ex hoc non videtur aliquis esse denuo baptizandus, quod intentionem non habeat suscipiendi baptismum; alioquin cum de intentione baptizati non constet, quilibet posset petere se denuo baptizari propter intentionis defectum. Non videtur ergo quod intentio requiratur ex parte baptizati ut suscipiat sacramentum.

3. Praeterea, baptismus contra peccatum originale datur. Sed originale peccatum contrahitur sine intentione nascentis. Ergo baptismus, ut videtur, intentionem non requirit ex parte baptizati.

Sed contra est quod secundum ritum Ecclesiae baptizandi profitentur se petere ab Ecclesia baptismum, per quod profitentur suam intentionem de susceptione sacramenti.

Concl. Cum per baptismum veteri vitae moriamur, novamque inchoemus, necessaria est baptizando baptismi suscipiendi intentio, qui novae vitae principium est.

Respondeo dicendum, quod per baptismum aliquis moritur veteri vitae peccati et incipit quamdam vitae novitatem, secundum illud Rom. 6, 4: *Consepulti sumus Christo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Et ideo, sicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitae, requiritur, secundum Augustinum (hom. ult. inter 50, cap, 2, a princ.), in habente usum liberii arbitrii voluntas qua eum veteris vitae poeniteat; ita requiritur voluntas qua intendat vitae novitatem, cujus principium est ipsa susceptio sacramenti; et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio suscipiendi sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod in justificatione quae fit per baptismum, non est passio coacta, sed voluntaria, et ideo requiritur intentio recipiendi id quod ei datur.

Ad secundum dicendum, quod si in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus; si tamen hoc non constaret, esset dicendum: *Si non es baptizatus, ego te baptizo.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus ordinatur non solum contra originale peccatum, sed etiam contra actualia, quae per voluntatem et intentionem causantur.

ARTICULUS VIII.

Utrum fides requiratur ex parte baptizati. — (4, *dist.* 6, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 1, *et qu.* 2, *art.*, 2, *qu.* 3, *corp.*; *et dist.* 9, *art.* 2, *qu.* 2, *ad* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fides requiratur ex parte baptizati. Sacramentum enim baptismi a Christo est institutum. Sed Christus formam baptismi tradens fidem baptismo praemittit, dicens Marci ult., 19: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo videtur quod nisi sit fides, non possit esse sacramentum baptismi.

2. Praeterea, nihil frustra in sacramentis Ecclesiae agitur. Sed secundum ritum Ecclesiae ille qui accedit ad baptismum, de fide interrogatur, cum dicitur: *Credis in Deum Patrem?* etc. Ergo videtur quod fides ad baptismum requiratur.

3. Praeterea, ad baptismum requiritur intentio suscipiendi sacramentum. Sed hoc non potest esse sine recta fide, cum baptismus sit rectae fidei sacramentum; per eum enim incorporantur homines Christo, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulor. (seu de peccat. Merit. et Remiss., cap. 26, a med.). Hoc autem non potest esse sine recta fide, secundum illud Ephes. 3, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ergo videtur quod ille qui non habet rectam fidem, non possit suscipere sacramentum baptismi.

4. Praeterea, infidelitas est gravissimum peccatum, ut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 10 art. 3. Sed permanentes in peccato non sunt baptizandi. Ergo etiam nec permanentes in infidelitate.

Sed contra est quod Gregorius scribens Quirino episcopo (in Regist. lib. 9, epist 61, a princ.), dicit: *Ab antiqua patrum institutione didicimus ut qui apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis aut impositione manus aut sola professione fidei ad sinum matris Ecclesiae revocentur.* Hoc autem non esset si recta fides esset de necessitate baptismi. Non ergo recta fides ex necessitate requiritur ad susceptionem baptismi.

Concl. Ex parte gratiae quam quis per baptismum consequitur, exigitur in suscipiente fides: ex parte vero characteris, non necessaria est.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet quaest. 62, art. 9, et quaest. 63, art. 6, duo efficiuntur in anima per baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum: uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quae est ultimus effectus sacramenti: et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum, quia, sicut dicitur Rom. 3, 22; *justitia Dei est per fidem Jesu Christi.* Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad baptismum, sine quo character baptismatis imprimi non potest; et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint caetera quae sunt de necessitate sacramenti; non enim sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de baptismo secundum quod perducit homines ad salutem per gratiam justificantem, quod quidem sine recta fide esse non potest; et ideo signanter dicit: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.*

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia intendit homines baptizare, ut emundentur a peccato, secundum illud Is. 27, 9: *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum.* Et ideo quantum est de se, non intendit dare baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum; et propter hoc interrogat accedentes ad baptismum an credant. Si tamen sine recta fide aliquis baptismum suscipiat extra Ecclesiam, non percipit illud ad suam salutem. Unde Augustinus dicit (lib. 4 de Baptismo cont. Donatist, in princ.): *Ecclesia paradiso comparata indicat nobis posse quidem baptismum ejus homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem percipere vel tenere.*

Ad tertium dicendum, quod etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem circa sacramentum baptismi, et ita non impeditur quin possit habere intentionem suscipiendi sacramentum baptismi. Si tamen etiam circa hoc sacramentum non recte sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit et sicut Ecclesia tradit.

Ad quartum dicendum, quod sicut sacramentum baptismi non est conferendum ei qui non vult ab aliis peccatis recedere, ita etiam nec ei qui non vult infidelitatem deserere. Uterque tamen suscipit sacramentum, si ei conferatur, licet non ad salutem.

ARTICULUS IX.

Utrum pueri sint baptizandi. — (*4, dist. 4, qu. 3, art. 1, qu. 1; et Mal. qu. 4, art. 1, corp., princ.; et quol. 4, art. 10, corp.; et quol. 9, art. 22, corp.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non sit baptizandi. In eo enim qui baptizatur, requiritur intentio suscipiendi sacramentum, ut supra dictum est, art. 7 huj. qu. Hujusmodi autem intentionem non possunt pueri habere, cum non habeant usum liberi arbitrii. Ergo videtur quod non possunt suscipere sacramentum baptismi.

2. Praeterea, baptismus est fidei sacramentum, ut supra dictum est, qu. 65, art. 1. Sed pueri non habent fidem, quae consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit (super Joan. tract. 26, aliquant. a princ., et lib. de Praedest. sanct., cap. 5, in fin.). Nec etiam potest dici quod salventur in fide parentum: quia quandoque parentes sunt infideles, et sic magis per eorum infidelitatem damnarentur. Ergo videtur quod pueri non possint baptizari.

3. Praeterea, 1 Petri 3, 21, dicitur quod *homines salvos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio Deum.* Sed pueri neque conscientiam habent bonam vel malam, cum non habeant usum rationis, neque etiam convenienter ipsi interrogantur, cum non intelligant. Non ergo pueri debent baptizari.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. ultimo eccles. Hierarch., vers. fin.): *Divini nostri duces,* scilicet apostoli, *probaverunt infantes recipi ad baptismum.*

Concl. Pueri baptizandi sunt, cum sint originali peccato obnoxii, ut a pueritia in religione Christiana enutriti, firmius in ea perseverent.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. 5, 17, *si unius delicto mors regnavit per unum*; scilicet per Adam, *multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum.* Pueri autem ex peccato Adae peccatum originale contrahunt; quod patet ex hoc quod sunt mortalitati subjecti, quae per peccatum primi hominis in omnes pertransiit, ut Apostolus ibidem dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vita aeterna. Ipse autem Dominus dicit Joan. 3, 5, quod *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unde necessarium fuit pueros baptizari, ut sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo.

Fuit etiam conveniens pueros baptizari, ut a pueritia nutriti in his quae sunt christianae vitae, firmius in ea perseverent, secundum illud Prov. 22, 6: *Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et hanc rationem assignat Dionysius (cap. ult. eccles. Hierarch., vers. fin.).

Ad primum ergo dicendum, quod regeneratio spiritualis, quae fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit (in libro 1 de peccatorum Meritis et Remissione, cap. 25, circa fin.): *Mater Ecclesia maternum os parvulis praebet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad justitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem.* Et cap. 19, circa fin.: *Si autem propterea recte fideles vocantur quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non poenitentes habeantur, cum per eorumdem verba gestantium, diabolo et huic saeculo abrenuntiare monstrentur?* Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriae intentionis, cum ipsi quandoque contra

nitantur et plorent, sed per actum eorum a quibus offeruntur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus scribens Bonifacio (lib. 1 cont. duas Epist. Pelag., cap. 22), dicit, *in Ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis, quae in baptismo remittuntur peccata traxerunt.* Nec impeditur eorum salus, si parentes sint infideles: quia, sicut Augustinus dicit eidem Bonifacio scribens (epist. 98, al. 23, circa med.), *offeruntur parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si ipsi boni fideles sunt, quam ab universa societate sanctorum atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet quod offeruntur, quorum charitate ad communionem sancti spiritus adjunguntur.* Infidelitas autem propriorum parentum, etiamsi eos post baptismum daemoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet: quia ut Augustinus (ibidem, circa princ.), dicit, *puer semel generatus per aliorum carnalem voluntatem, cum semel regeneratus fuerit per aliorum spiritualem voluntatem, deinceps non potest vinculo alienae iniquitatis obstringi, si nulla sua voluntate consentit* (secundum illud Ezech. 18, 4: « *Sicut anima patris mea est, ita et anima filii; anima quae peccaverit, ipsa morietur.* »). *Sed ideo ex Adam traxit quod sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separatim vivens.* Fides autem unius, imo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem Spiritus sancti, qui unit Ecclesiam, et bona unius alteri communicat.

Ad tertium dicendum, quod sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit, ita non per seipsum, sed per alios interrogatur; et interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu per gratiam justificantem.

ARTICULUS X.

Utrum pueri Judaeorum vel aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi. — (2-2, *quaest.* 10, *art.* 12; *et quol.* 2, *art.* 7, *et* 2, *corp.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judaeorum vel aliorum infidelium sint baptizandi etiam invitis parentibus. Magis enim debet homini subveniri contra periculum mortis aeternae quam contra periculum mortis temporalis. Sed puero in periculo mortis temporalis existenti est subveniendum, etiamsi parentes per malitiam contra niterentur. Ergo multo magis est subveniendum pueris infidelium filiis per baptismum contra periculum mortis aeternae, etiam invitis parentibus.

2. Praeterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judaei sunt servi regum et principum, et quicumque etiam alii infideles. Ergo absque omni injuria possunt principes filios Judaeorum, vel aliorum servorum infidelium facere baptizari.

3. Praeterea, quilibet homo est magis Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo injustum si pueri infidelium filii parentibus carnalibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

Sed contra est quod in Decret., dist. 45, cap. 5, ex concil. Toletano 4, can. 57, sic dicitur: *De Judaeis praecipit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre; non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma justitiae.*

Concl. Filii infidelium cum ante usum liberi arbitrii sub parentum cura sint, non sunt eo tempore invitis parentibus baptizandi: habentes tamen usum liberi arbitrii, cum in divinis suae sint potestatis, recte ad baptismum suscipiendum admoneri atque induci possunt.

Respondeo dicendum, quod pueri infidelium filii aut habent usum rationis, aut non habent. Si autem habent, jam quantum ad ea quae sunt juris divini vel naturalis, incipiunt suae potestatis esse; et ideo propria voluntate, invitis parentibus, possunt baptismum suscipere, sicut et matrimonium contrahere. Et ideo tales licite moneri possunt et induci ad suscipiendum baptismum.

Si vero nondum habent usum liberi arbitrii, secundum jus naturale sunt sub cura parentum, quamdiu ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam de pueris antiquorum dicitur quod salvabantur in fide parentum. Et ideo contra justitiam naturalem esset, si tales pueri invitis parentibus baptizarentur, sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus. Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent propter naturalem affectum ad parentes. Et ideo non habet hoc Ecclesiae consuetudo, quod filii infidelium invitis parentibus baptizentur.

Ad primum ergo dicendum, quod a morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis: puta si aliquis a suo judice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturae, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

Ad secundum dicendum, quod Judaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad tertium dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

ARTICULUS XI.

Utrum pueri in maternis uteris positi sint baptizandi. — (4, *dist.* 6, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *et dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 8, *quaest.* 1, *ad* 2.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in maternis uteris existentes possint baptizari. Efficacius enim est donum Christi ad salutem quam peccatum Adae ad damnationem, ut Apostolus dicit Rom. 5. Sed pueri in maternis uteris damnantur propter peccatum Adae. Ergo multo magis salvari possunt per donum Christi; quod quidem fit per baptismum. Ergo pueri in maternis uteris existentes possunt baptizari.

2. Praeterea, puer in utero matris existens aliquid matris esse videtur. Sed baptizata matre, baptizatur quidquid est ejus intra ipsam existens. Ergo videtur, quod, baptizata matre baptizetur puer in utero ejus existens.

3. Praeterea, mors aeterna pejor est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum est eligendum. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur, et puer vi eductus baptizaretur, quam quod puer aeternaliter damnaretur, absque baptismo decedens.

4. Praeterea, contingit quandoque quod aliqua pars pueri prius egreditur, sicut legitur Gen. 38, 27, quod *pariente Thamar, in ipsa effusione infantium unus protulit manum, in qua obstetrix ligavit coccinum, dicens: Iste egredietur prior; illo vero manum retrahente, egressus est alter.* Quandoque autem in tali casu imminet periculum mortis. Ergo videtur quod illa pars debeat baptizari, puero adhuc in materno utero existente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Dardanum (287, al. 57, inter med. et fin.): *Nemo renascitur, nisi primo nascatur.*

Sed baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Non ergo debet aliquis baptizari, priusquam ex utero nascatur.

Concl. Cum infantis in utero materno existentis corpus aqua ablui non possit, patet non posse in materno utero infantem baptizari.

Respondeo dicendum, quod de necessitate baptismi est quod corpus baptizandi aliquo modo aqua abluatur, cum baptismus sit quaedam ablutio, ut supra dictum est, quaest. 66, art. 1. Corpus autem infantis antequam nascatur ex utero, non potest aliquo modo ablui aqua; nisi forte dicatur quod ablutio baptismalis, qua corpus matris lavatur, ad filium in utero existentem perveniat. Sed hoc esse non potest, tum quia anima pueri, ad cujus sanctificationem ordinatur baptismus, distincta est ab anima matris; tum quia corpus pueri animati jam est formatum, et per consequens a corpore matris distinctum, et ideo baptismus quo mater baptizatur, non redundat in prolem in utero matris existentem. Unde Augustinus dicit contra Julianum (lib. 6. cap. 14, inter med. et fin.): *Si ad matris corpus id quod in ea concipitur pertinet, ita ut ejus pars imputetur, non baptizaretur infans cujus mater baptizata est aliquo mortis urgente periculo, cum eum gestaret in utero. Nunc vero cum ipse etiam*, scilicet infans, *baptizetur, non utique ad maternum corpus, cum esset in utero, pertinebat.* Et ita relinquitur quod nullo modo infantes in maternis uteris existentes baptizari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri in maternis uteris existentes nondum prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant; unde non possunt subjici actioni humanae, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem; possunt tamen subjici operationi Dei apud quem vivunt: ut quodam privilegio gratiae sanctificationem consequantur, sicut patet de sanctificatis in utero.

Ad secundum dicendum, quod membrum interius matris est aliquid ejus per continuationem et unionem naturalem partis ad totum; puer autem in utero matris existens est aliquid ejus per quamdam colligationem corporum distinctorum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod *non sunt facienda mala ut veniant bona*, ut dicitur Rom. 3, 8; et ideo non debet homo occidere matrem, ut baptizet puerum. Si tamen mater mortua fuerit vivente prole in utero, debet aperiri, ut puer baptizetur.

Ad quartum dicendum, quod expectanda est totalis egressio pueri ex utero ad baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primo caput egrediatur, in quo fundantur omnes sensus, debet baptizari, periculo imminente; et non est postea rebaptizandus, si cum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum, quaecumque alia pars egrediatur periculo imminente. Quia tamen in nulla exteriorum partium integritas vitae ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma: *Si non es baptizatus, ego te baptizo.*

ARTICULUS XII.

Utrum furiosi et amentes debeant baptizari. — (4, *dist.* 4, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 3, *et dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1, *corp.*; *et Ver. qu.* 28, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod furiosi et amentes non debeant baptizari. Ad susceptionem enim baptismi requiritur intentio in eo qui baptizatur, ut supra dictum est, art. 7 hujus quaest. Sed furiosi et amentes, cum careant usu rationis, non possunt habere nisi inordinatam intentionem. Ergo non debent baptizari.

2. Praeterea, homo bruta animalia superexcedit in hoc quod habet rationem. Sed furiosi et amentes non habent usum rationis, et quandoque etiam in eis non expectatur, sicut expectatur in pueris. Ergo videtur quod sicut bruta animalia non baptizantur, ita nec tales furiosi et amentes debeant baptizari.

3. Praeterea, magis est ligatus usus rationis in furiosis vel amentibus, quam in dormientibus. Sed baptismus non consuevit dari dormientibus. Ergo non debet dari amentibus et furiosis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (4 Confess., cap. 4, circa med.), de amico suo, qui *cum desperaretur, baptizatus est nesciens*, et tamen baptismus in eo efficaciam habuit. Ergo carentibus usu rationis aliquando baptismus dari debet.

Concl. Cum amentes a nativitate pueris similes sint, ad baptismum tales adducendi sunt; qui vero prius sapientes fuerunt, et intentionem suscipiendi baptismi habuerunt, aut si habent aliqua lucida intervalla et dum ratione utuntur, petunt, baptizandi sunt.

Respondeo dicendum, quod circa amentes et furiosos est distinguendum: quidam enim sunt a nativitate tales, nulla habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet, et de talibus, quantum ad baptismi susceptionem, videtur esse idem judicium quod de pueris, qui baptizantur in fide Ecclesiae, ut supra dictum est, art. 9 hujus quaest. Alii vero sunt amentes, qui ex sana mente quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt, et tales sunt judicandi secundum voluntatem quam habuerunt dum sanae mentis existerent. Et ideo si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi baptismum, debet eis exhiberi in furia et amentia constitutis, etiamsi tunc actu contradicant: alioquin si nulla voluntas suscipiendi baptismum in eis apparuit, dum sanae mentis essent, non sunt baptizandi. Quidam vero sunt qui etsi a nativitate fuerint furiosi vel amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus recta ratione uti possunt. Unde si tunc baptizari

voluerint, baptizari possunt etiam in amentia constituti, et debet eis tunc sacramentum conferri, si periculum timeatur; alioquin melius est ut tempus expectetur in quo sint sanae mentis, ad hoc quod devotius suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas suscipiendi baptismum, baptizari non debent in amentia constituti. Quidam vero sunt qui etsi non omnino sanae mentis existant, intantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem; et de talibus idem est judicium sicut de his qui sanae mentis existunt, qui baptizantur volentes, non autem inviti.

Ad primum ergo dicendum, quod amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiae, sicut et ex actu (1) Ecclesiae credunt et poenitent, sicut supra de pueris dictum est, art. 9 huj. quaest. Illi vero qui aliquo tempore habuerunt vel habent usum rationis, secundum propriam intentionem baptizantur, quam habent vel habuerunt tempore sanae mentis.

Ad secundum dicendum, quod furiosi vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animae rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de his similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dormientes non sunt baptizandi, nisi periculum mortis immineat, in quo casu baptizari debent, si prius in eis voluntas apparuit suscipiendi baptismum, sicut et de amentibus dictum est in corp. art., sicut Augustinus narrat (in 4 lib. Confess., loco supra cit.), de amico suo, qui baptizatus est nesciens, propter periculum mortis.

QUAESTIO LXIX.

DE EFFECTIBUS BAPTISMI.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus baptismi; et circa hoc quaeruntur decem: 1.° utrum per baptismum auferantur omnia peccata; 2.° utrum per baptismum liberetur homo ab omni poena; 3.° utrum baptismus auferat poenalitates hujus vitae; 4.° utrum per baptismum conferantur homini gratiae et virtutes; 5.° de effectibus virtutum, qui per baptismum conferuntur; 6.° utrum etiam parvuli in baptismo gratias et virtutes accipiant; 7.° utrum per baptismum aperiatur baptizatis janua regni caelestis; 8.° utrum baptismus aequalem effectum habeat in omnibus baptizatis; 9.° utrum fictio impediat effectum baptismi; 10.° utrum recedente fictione, baptismus obtineat suum effectum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per baptismum tollantur omnia peccata. — (1, *dist.* 32, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1; *et dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 1; *et* 4 *cont.*, *cap.* 57 *et* 72; *et Hebr.* 6, *lect.* 3, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non tollantur omnia peccata. Baptismus enim est quaedam spiritualis regeneratio, quae contraponitur generationi carnali. Sed per generationem carnalem homo contrahit solum originale peccatum. Ergo per baptismum solvitur solum originale peccatum.

2. Praeterea, poenitentia est sufficiens causa remissionis actualium peccatorum. Sed ante baptismum in adultis requiritur poenitentia, secundum illud Act. 2, 38: *Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.* Ergo baptismus nihil operatur circa remissionem actualium peccatorum.

3. Praeterea, diversorum morborum diversae sunt medicinae: quia, sicut Hieronymus (alius auctor) dicit (sup. illud Marci 9: *Hoc genus daemoniorum*, etc.), *non sanat oculum quod sanat calcaneum.* Sed peccatum originale, quod per baptismum tollitur, est aliud genus peccati a peccato actuali. Ergo non omnia peccata remittuntur per baptismum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 36, 25: *Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.*

Concl. Cum omne peccatum ad vitae vetustatem pertineat, cui homo per baptismum moritur, perspicuum est omnia peccata per baptismum tolli.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus;* et postea concludit: *Ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro.* Ex quo patet quod per baptismum homo moritur vetustati peccati, et incipit vivere novitati gratiae. Omne autem peccatum ad pristinam vetustatem pertinet. Unde consequens est quod omne peccatum per baptismum tollatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. 5, 16, peccatum Adae non tantum potest quantum potest donum Christi, quod in baptismo percipitur: *Nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Unde et Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulor. (seu de peccator. Merit. et Remiss., cap. 15, in fin.), quod *generante carne, tantummodo trahitur peccatum originale; regenerante autem Spiritu, non solum originalium, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum.*

Ad secundum dicendum, quod nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi: unde et Apostolus dicit Hebr. 9, 22, quod *sine sanguinis effusione non fit remissio.* Unde motus humanae voluntatis, qui est in poenitente, non sufficeret ad remissionem culpae, nisi adesset fides passionis Christi, et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo baptismum, vel subjiciendo se clavibus Ecclesiae. Et ideo quando aliquis adultus poenitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito baptismi, perfectius autem ex reali susceptione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de particularibus medicinis. Baptismus autem operatur in virtute passionis Christi, quae est universalis medicina omnium peccatorum; et ideo per baptismum omnia peccata tolluntur.

ARTICULUS II.

Utrum per baptismum liberetur homo ab omni reatu peccati. — (*Sup.*, *quaest.* 68, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 19, *art.* 3, *qu.* 2; *et* 4, *dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *et art.* 3, *qu.* 1; *et dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1; *et* 4 *cont.*, *cap.* 58, 59 *et* 72; *et Rom.* 11, *lect.* 4; *et Hebr.* 6, *lect.* 3, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Ita edit. passim, juxta sententiam Garciae, qui sic legendum vult. Al., *ex ritu*. Cod. Alcan. habet obscure, *ex ritu*, vel, *ex natu*.

per baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati. Dicit enim Apostolus Rom. 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed culpa non ordinatur nisi per poenam, ut Augustinus dicit, (l. 1 Retract., cap. 9, et lib. 3 de lib. Arbit. cap. 18). Ergo per baptismum non tollitur reatus poenae praecedentium peccatorum.

2. Praeterea, effectus sacramenti aliquam similitudinem habet cum ipso sacramento, quia sacramenta novae legis efficiunt quod figurant, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 1, ad 1. Sed ablutio baptismalis habet quidem aliquam similitudinem cum ablutione maculae, nullam autem similitudinem habere videtur cum subtractione reatus poenae. Non ergo per baptismum tollitur reatus poenae.

3. Praeterea, sublato reatu poenae, aliquis non remanet dignus poena, et ita injustum esset eum puniri. Si igitur per baptismum tollitur reatus poenae, injustum esset post baptismum suspendere latronem, qui ante homicidium commisit, et ita per baptismum tolleretur rigor humanae disciplinae, quod est inconveniens. Non ergo per baptismum tollitur reatus poenae.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (alius auctor) super illud Rom. 11: *Sine poenitentia sunt dona, et vocatio Dei: Gratia Dei in baptismo gratis omnia condonat.*

Concl. Cum per baptismum communicetur homini meritum passionis Christi, non secus ac si ipse mortuus esset et passus, consequens est, per baptismi sacramentum hominem ab omni reatu poenae liberari.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 68, art. 5, in corp., et ad 1, per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi, secundum illud Rom. 6, 8: *Si mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum eo.* Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset.

Passio autem Christi, sicut dictum est quaest. 68, art. 5, est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur, liberatur a reatu totius poenae sibi debitae pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia poena passionis Christi communicatur baptizato, inquantum fit membrum Christi, ac si ipse poenam illam sustinuisset, ideo ejus peccata remanent ordinata per poenam passionis Christi.

Ad secundum dicendum, quod aqua non solum abluit, sed etiam refrigerat, et ita suo refrigerio significat subtractionem reatus poenae, sicut sua ablutione significat mundationem a culpa.

Ad tertium dicendum, quod in poenis quae judicio humano inferuntur, non solum attenditur qua poena sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in quo sit obligatus quoad homines, qui laesi et scandalizati sunt per peccatum alicujus. Et ideo licet homicida per baptismum liberetur a reatu poenae quoad Deum, remanet tamen obligatus adhuc quoad homines, quos justum est aedificari de poena, sicut sunt scandalizati de culpa. Pie tamen talibus princeps posset poenam indulgere.

ARTICULUS III.

Utrum per baptismum debeant auferri poenalitates praesentis vitae. — (2, *dist.* 32, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2; *et dist.* 33, *qu.* 1, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 19, *art.* 3, *quaest.* 2; *et* 4, *dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 1, *qu.* 3; *et* 4 *contra*, *cap.* 32, *fin.*, *et* 33, *ad* 3 *et* 27, *et cap.* 39; *et quol.* 6, *art.* 15.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum debeant auferri poenalitates praesentis vitae. Ut enim Apostolus dicit, Rom. 5, donum Christi potentius est quam peccatum Adae. Sed per peccatum Adae, ut ibidem Apostolus dicit, *mors in hunc mundum intravit,* et per consequens omnes aliae poenalitates praesentis vitae. Ergo multo magis per donum Christi, quod in baptismo percipitur, homo a poenalitatibus praesentis vitae debet liberari.

2. Praeterea, baptismus aufert et culpam originalem et actualem, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest. Sic autem aufert actualem culpam, quod liberat ab omni reatu poenae consequente actualem culpam. Ergo etiam liberat a poenalitatibus praesentis vitae, quae sunt poena originalis peccati.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa harum poenalitatum est peccatum originale, quod tollitur per baptismum. Ergo non debent hujusmodi poenalitates remanere.

Sed contra est quod super illud Rom. 6; *Destruatur corpus peccati,* dicit Glossa (vetus Ms. ex Augustino lib. 1 de peccator. Merit. et Remiss., cap. ult.): *Per baptismum id agitur, ut vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruatur, non ita ut in ipso vivente carnis concupiscentia conspersa et innata repente absumatur, et non sit; sed ne obsit mortuo, quae inerat nato.* Ergo pari ratione nec aliae poenalitates per baptismum tolluntur.

Concl. Quamquam baptismus praesentis vitae poenalitates auferendi virtutem habeat, non tamen eas ante resurrectionem tollit, ut membra Christo incorporata capiti suo similia sint, et in spirituali pugna victoriam reportent, nec ullus propter praesentis, sed futurae potius vitae commoda ad baptismum accedat.

Respondeo dicendum, quod baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae; non tamen eas aufert in praesenti vita, sed ejus virtute auferentur a justis in resurrectione, quando *mortale hoc induet immortalitatem,* ut dicitur 1 Cor. 15, 54. Et hoc rationabiliter: primo quidem quia per baptismum homo incorporatur Christo, et efficitur membrum ejus, ut supra dictum est, art. praec. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suae conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod post passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam: habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde Apostolus dicit Rom. 8, 11: *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis;* et infra, 17: *Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; si tamen compatimur, ut simul glorificemur.* Secundo hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscen-

tiam et alias passibilitates pugnans homo, victoriae coronam acciperet. Unde super illud Rom. 6: *Ut destruatur corpus peccati*, dicit Glossa (Augustini, lib. 1 de peccator. Merit. et Remiss., cap. ult., a princ.): *Si post baptismum vixerit homo, in carne habet concupiscentiam, cum qua pugnet, eamque adjuvante Deo superet.* In cujus figuram dicitur Judic. 3, 1: *Hae sunt gentes quas Dominus dereliquit, ut erudiret in eis Israelem, et postea discerent filii eorum certare cum hostibus, et habere consuetudinem praeliandi.* Tertio hoc fuit conveniens, ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem praesentis vitae, et non propter gloriam vitae aeternae; unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 15, 19: *Si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus.*

Ad primum ergo dicendum quod sicut Glossa (Petri Lomb.) dicit, Rom. 6, super illud: « *Ut ultra non serviamus peccato,* » *sicut aliquis capiens hostem atrocissimum, non statim interficit eum, sed patitur cum cum dedecore et dolore aliquantulum vivere, ita et Christus poenam prius alligavit, in futuro autem perimet.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Glossa ord. (sup. illud: *Homo noster crucifixus*), *duplex est poena peccati, gehennalis et temporalis. Gehennalem prorsus delevit Christus, ut eam non sentiant baptizati et vere poenitentes: temporalem vero nondum penitus tulit; manet enim fames, sitis et mors, et hujusmodi; sed regnum et dominium ejus dejecit; ut scilicet hoc homo non timeat; et tandem in novissimo eamdem penitus exterminabit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est, 1-2 quaest. 81, art. 1, peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personae est, et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est. Et ideo culpam originalis peccati et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine; sed poenalitates praesentis vitae (sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi) respiciunt naturam, ex cujus principiis causantur, prout est destituta originali justitia: et ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam.

ARTICULUS IV.

Utrum per baptismum conferantur homini gratia et virtutes. — (*Inf., qu.* 71, *art.* 3, *corp.*; *et* 4, *dist.* 3, *art.* 1, *qu.* 3, *et qu.* 3, *art.* 1, *qu.* 2, *ad* 2; *et dist.* 4, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 2, *corp.*; *et dist.* 9, *art.* 1, *qu.* 2; *et dist.* 18, *qu.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes. Quia, sicut supra dictum est, art. 2 huj. qu., in arg. 2, sacramenta novae legis efficiunt quod figurant. Sed per ablutionem baptismi significatur emundatio animae a culpa, non autem informatio animae per gratiam et virtutes. Videtur igitur quod per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes.

2. Praeterea, illud quod jam aliquis adeptus est, non indiget iterum suscipere. Sed aliqui accedunt ad baptismum jam habentes gratiam et virtutes; sicut Act. 10, 1, legitur: *Vir quidam erat in Caesarea, nomine Cornelius, centurio cohortis, quae dicitur Italica, religiosus et timens Deum*; qui tamen postea a Petro baptizatus est. Non ergo per baptismum conferuntur gratia et virtutes.

3. Praeterea, virtus est habitus, ad cujus rationem pertinet quod sit *qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operetur.* Sed post baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quod tollitur virtus, et consequitur difficultatem quis ad bonum quod est actus virtutis. Ergo per baptismum non consequitur homo gratiam et virtutes.

Sed contra est quod ad Titum 3, 5, dicit Apostolus: *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*, idest per baptismum, *et renovationis Spiritus sancti quem effudit in nos abunde*, idest, *ad remissionem peccatorum et copiam virtutum*, ut Glossa interl. ibi exponit. Sic ergo in baptismo datur gratia Spiritus sancti, et copia virtutum.

Concl. Cum per baptismum Christo incorporemur, non modo gratiam, sed etiam virtutes per ipsius susceptionem homines consequuntur.

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulorum (seu de peccator. Merit. et Remiss., cap. 26, a med.), ad hoc baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur ut membra ejus. A capite autem Christo in omnia membra ejus gratiae et virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Joan. 1. 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

Unde manifestum est quod per baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aqua baptismi per suam ablutionem significat emundationem culpae, et per suum refrigerium significat liberationem a pena: ita per naturalem claritatem significat splendorem gratiae et virtutum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est qu. 68, art. 3, remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum, secundum quod habet baptismum in voto vel explicite vel implicite; et tamen cum realiter suscipit baptismum, fit plenior remissio quantum ab liberationem a tota poena. Ita etiam ante baptismum Cornelius consecutus est, et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi, et desiderium baptismi implicite vel explicite; postmodum tamen in baptismo majorem copiam gratiae et virtutum consequuntur. Unde super illud psalmi 22: *Super aquas refectionis educavit me*, dicit Glossa interl. et ordin. (implic): *Per augmentum virtutis et bonae operationis educavit in baptismo.*

Ad tertium dicendum, quod difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque dictorum, ne homo ab his superetur,

ARTICULUS V.

Utrum convenienter attribuantur baptismo quidam actus virtutum. — (*4, dist.* 3, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 3, 4 *et* 5; *et dist.* 5, *qu.* 3, *art.* 1, *qu.* 2, *corp., et ad* 1, *et art.* 5, *qu.* 1, *corp.*; *et dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *ad* 1; *et quol.* 6, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter attribuantur baptismo pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet incorporatio ad Christum, illuminatio et fecundatio. Non enim baptismus datur adulto, nisi fideli, secundum illud Marci ult., 16: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed per fidem aliquis incorporatur Christo, secundum illud Ephes. 3, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ergo nullus baptizatur nisi jam Christo incorporatus. Non ergo est effectus baptismi incorporari Christo.

2. Praeterea, illuminatio fit per doctrinam, secundum illud Ephes. 3, 8: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, illuminare omnes*, etc. Sed doctrina praecedit baptismum in catechismo. Non est ergo effectus baptismi.

3. Praeterea, fecunditas pertinet ad generationem activam. Sed per baptismum aliquis regeneratur spiritualiter. Ergo fecunditas non est effectus baptismi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulorum, loc. cit. art. praec., quod ad hoc valet baptismus ut baptizati Christo incorporentur. Dionysius etiam cap. 2 eccl. Hier. (parum a princ.), illuminationem attribuit baptismo. Et super illud psal. 22: *Super aquam refectionis*, dicit Glossa interl. quod anima peccatorum ariditate sterilis fecundatur per baptismum.

Concl. Cum per baptismum homines Christo incorporentur, perspicuum est baptizatos a capite suo Christo sensum quemdam spiritalem, et motum accipere; illum quidem dum circa veritatis cognitionem illuminantur, hunc vero cum per gratiae infusionem, bonorum operum fecunditate donantur.

Respondeo dicendum, quod per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam quae est per fidem Christi, sicut Apostolus dicit, Galat. 2, 20: *Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei.* Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra ejus sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiae influxum. Unde Joan. 1, 14, dicitur: *Vidimus eum plenum gratiae et veritatis*; et ibid. 16: *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiae infusionem.

Ad primum ergo dicendum, quod adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter: sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cujus proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

Ad secundum dicendum, quod doctor illuminat exterius per ministerium catechizando; sed Deus illuminat interius baptizatos praeparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundum illud Joan. 6, 45: *Est scriptum in prophetis: Erunt omnes docibiles Dei.*

Ad tertium dicendum, quod effectus baptismi ponitur fecunditas qua aliquis producit bona opera, non autem fecunditas qua aliquis generat alios in Christo, sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 4, 15: *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.*

ARTICULUS VI.

Utrum pueri in baptismo consequantur gratiam et virtutes. — (2-2, *quaest.* 47, *art.* 14, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1; *et dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 3, *corp., et ad* 3; *et dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in baptismo non consequantur gratiam et virtutes. Gratia enim et virtutes non habentur sine fide et charitate. Sed *fides*, ut Augustinus dicit, lib. de Praedest. sanctor. (cap. 5, in fin.), *consistit in credentium voluntate*; similiter etiam charitas consistit in diligentium voluntate, cujus usum pueri non habent, et sic non habent fidem et charitatem. Ergo pueri in baptismo non recipiunt gratiam et virtutes.

2. Praeterea, super illud Joan. 14: *Majora horum faciet*, dicit Augustinus (tract. 72 in Joan., a med.), *quod ex impio justus fiat, in illo, sed non sine illo, Christus operatur.* Sed puer, cum non habeat usum liberi arbitrii, non cooperatur Christo ad suam justificationem; imo quandoque pro posse renititur. Ergo non justificatur per gratiam et virtutes.

3. Praeterea, Rom. 4, 5, dicitur: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiae Dei.* Sed puer non est credens in eum qui justificat impium. Ergo non consequitur gratiam justificantem neque virtutes.

4. Praeterea, quod ex carnali intentione agitur non videtur habere spiritualem effectum. Sed quandoque pueri ad baptismum deferuntur carnali intentione, ut scilicet corporaliter sanentur. Non ergo consequuntur spiritualem effectum gratiae et virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. 52, ante med.): *Parvuli renascendo moriuntur illi peccato quod nascendo contraxerunt; ac per hoc ad illos etiam pertinet quod dicitur*: « *Consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem.*» Subditur autem: *Ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Sed novitas vitae est per gratiam et virtutes. Ergo pueri in baptismo gratiam et virtutes consequuntur.

Concl. Cum pueri in baptismo Christi membra efficiantur, consequens est, eos non modo characterem Christi, verum etiam gratiae et virtutis influxum a Christo capite recipere.

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui posuerunt quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cujus virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed

hoc patet esse falsum dupliciter: primo quidem quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi; unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis. Secundo, quia secundum hoc pueri decedentes post baptismum non pervenirent ad vitam aeternam, quia, ut dicitur Rom. 6, 23, *gratia Dei est vita aeterna;* et ita non profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum; et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides et charitas consistunt in voluntate hominum, ita tamen quod habitus harum et aliarum virtutum requirunt potentiam voluntatis, quae est in pueris; sed actus virtutum requirunt actum voluntatis, qui non est in pueris. Et hoc modo Augustinus dicit quod *parvulum, etsi nondum illa fides quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum,* quod scilicet causat habitum fidei, *fidelem facit.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de Charitate (seu tract. 3, super epist. Joan., a princ.), *nemo ex aqua et Spiritu sancto renascitur, nisi volens,* quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est; et similiter de adultis intelligendum est quod homo a Christo sine ipso non justificabitur. Quod autem parvuli baptizandi, prout viribus possunt, reluctantur, non eis imputatur, quia *intantum nesciunt quod faciunt ut nec facere videantur,* ut Augustinus dicit (in libro de Praescientia Dei ad Dardanum, epist. 287, al. 57, aliquant. a med.).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (serm. 10 de Verb. Apost. cap. 2, a princ.), *parvulis mater Ecclesia aliorum pedes accommodat ut veniant, aliorum cor, ut credant, aliorum linguam, ut fateantur;* et ita pueri credunt non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiae, quae eis communicatur; et hujus fidei virtute conferuntur eis gratia et virtutes.

Ad quartum dicendum, quod carnalis intentio deferentium pueros ad baptismum nihil eis nocet; sicut nec culpa unius nocet alteri, nisi consentiat. Unde Augustinus dicit (in epistola ad Bonifacium, 98, al. 23): *Non illud te moveat quod quidam non ea fide ad baptismum percipiendum parvulos ferunt, ut gratia spirituali ad vitam regenerentur aeternam; sed hoc eos putant remedio corporalem retinere, vel recipere sanitatem; non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur.*

ARTICULUS VII.

Utrum effectus baptismi sit apertio januae regni caelestis. — (*4, dist. 3, art. 1, qu. 3; et dist. 4, qu. 2, art. 2, qu. 6; et 4 cont., cap. 59; et Joan. 3, lect. 1, fin.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus baptismi non sit apertio januae regni caelestis. Illud enim quod est apertum, non indiget apertione. Sed janua regni caelestis est aperta per passionem Christi: unde Apoc. 4, 1, dicitur: *Post haec vidi ostium* magnum *apertum in caelo.* Non est ergo effectus baptismi apertio januae regni caelestis.

2. Praeterea, baptismus omni tempore, ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt baptismo Christi ante ejus passionem, ut habetur Joan. 3, quibus, si tunc decessissent, introitus regni caelestis nondum patebat, in quod nullus ante Christum introivit, secundum illud Mich. 2, 13: *Ascendit pandens iter ante eos.* Non est ergo effectus baptismi apertio januae regni caelestis.

3. Praeterea, baptizati adhuc sunt obnoxii morti et aliis poenalitatibus vitae praesentis, ut supra dictum est, art. 3 huj. quaest. Sed nulli est apertus aditus regni caelestis, quamdiu obnoxius est poenae, sicut patet de his qui sunt in purgatorio. Non ergo effectus baptismi est apertio januae regni caelestis.

Sed contra est quod super illud Lucae 3: *Apertum est caelum,* dicit Glossa Bedae ordin.: *Virtus hic baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, regni caelestis ei janua aperitur.*

Concl. Cum per baptismum quaevis culpa et poenae omnis reatus tollatur, ipsum quoque januam regni caelestis aperire credendum est.

Respondeo dicendum, quod aperire januam regni caelestis, est removere impedimentum quo quis impeditur regnum caeleste introire. Hoc autem impedimentum est culpa et reatus poenae. Ostensum est autem supra, art. 1 et 2 huj. quaest. quod per baptismum omnis culpa et omnis reatus poenae tollitur. Unde consequens est quod effectus baptismi sit apertio januae regni caelestis.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus intantum aperit baptizato januam regni caelestis, inquantum incorporat eam passioni Christi, virtutem ejus homini applicando.

Ad secundum dicendum, quod quando passio Christi nondum erat realiter perfecta, sed solum in fide credentium, baptismus proportionaliter causabat januae apertionem, non quidem in re, sed in spe; baptizati enim tunc decedentes ex certa spe introitum regni caelestis expectabant.

Ad tertium dicendum, quod baptizatus non est obnoxius morti et poenalitatibus vitae praesentis propter reatum personae, sed propter statum naturae: et ideo propter hoc non impeditur ab introitu regni caelestis, quando anima separatur a corpore per mortem, quasi jam persoluto eo quod naturae debebatur.

ARTICULUS VIII.

Utrum baptismus habeat in omnibus aequalem effectum. — (*4, dist. 4, qu. 2, art. 3, qu. 1, et 2, et dist. 18, qu. 1, art. 3, qu. 1, corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus non habeat in omnibus aequalem effectum. Effectus enim baptismi est remotio culpae. Sed in quibusdam plura peccata tollit quam in aliis: nam in pueris tollit solum peccatum originale, in adultis autem etiam peccata actualia, in quibusdam plura, in quibusdam vero pauciora. Non ergo aequalem effectum habet baptismus in omnibus.

2. Praeterea, per baptismum conferuntur homini

gratia et virtutes. Sed quidam post baptismum videntur habere majorem gratiam et perfectionem virtutum quam alii baptizati. Non ergo baptismus habet aequalem effectum in omnibus.

3. Praeterea, natura perficitur per gratiam sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materia secundum ejus capacitatem. Cum ergo in quibusdam baptizatis etiam pueris sit major capacitas naturalium quam in aliis, videtur quod quidam majorem gratiam consequantur quam alii.

4. Praeterea, quidam in baptismo consequuntur non solum spiritualem salutem, sed etiam corporalem, sicut patet de Constantino, qui in baptismo mundatus est a lepra. Non autem omnes infirmi corporalem salutem consequuntur in baptismo. Baptismus ergo non habet aequalem effectum in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: *Una fides, unum baptisma.* Uniformis autem causae est uniformis effectus. Ergo baptismus habet aequalem effectum in omnibus.

Concl. Baptismus eum effectum, ad quem producendum est institutus, spiritualis nimirum vitae novitatem, in omnibus aequaliter accedentibus aequalem habet: alios vero effectus non aequales, sed secundum divinae providentiae ordinem in quibusdam majores, in aliis vero minores habet.

Respondeo dicendum, quod duplex est effectus baptismi; unus per se, et alius per accidens. Per se quidem effectus baptismi est id ad quod baptismus est institutus, scilicet ad regenerandum homines in spiritualem vitam; et hunc effectum aequaliter facit in omnibus qui aequaliter se habent ad baptismum. Unde quia omnes pueri aequaliter se habent ad baptismum (quia non in fide propria sed in fide Ecclesiae baptizantur), omnes aequalem effectum percipiunt in baptismo. Adulti vero, quia per propriam fidem ad baptismum accedunt, non aequaliter se habent ad baptismum; quidam enim cum majori, quidam cum minori devotione ad baptismum accedunt; et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat; licet ignis, quantum est de se, aequaliter ad omnes suum calorem effundat.

Effectus autem baptismi per accidens est, ad quem baptismus non est ordinatus; sed divina virtus hoc in baptismo miraculose operatur, sicut super illud Rom. 6: *Ut ultra non serviamus peccato*, dicit Glossa (Augustini, lib. 1, de peccator. Merit. et Remiss. cap. 39, ante med.): *Non hoc praestatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati, quae est in membris, prorsus extinguatur.* Et tales effectus non aequaliter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiamsi cum aequali devotione accedant: sed dispensantur hujusmodi effectus secundum ordinem providentiae divinae.

Ad primum ergo dicendum, quod minima gratia baptismalis sufficiens est ad delendum cuncta peccata. Unde hoc non est propter majorem efficaciam baptismi, quod in quibusdam plura, in quibusdam autem pauciora peccata solvit, sed propter conditionem subjecti, quia in quolibet solvit quodcumque invenerit.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod in baptizatis major vel minor gratia apparet, potest dupliciter contingere: uno modo quia unus in baptismo percipit majorem gratiam quam alius propter devotionem majorem, ut dictum est in corp. art.; alio modo quia etiamsi aequalem gratiam percipiant, non aequaliter ea utuntur; sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiae Dei deest.

Ad tertium dicendum, quod diversa capacitas naturalium in hominibus non est ex diversitate mentis, quae per baptismum renovatur (cum omnes homines ejusdem speciei existentes in forma conveniant); sed est ex diversa dispositione corporum. Secus autem est in angelis, qui differunt specie: et ideo angelis dantur dona gratuita secundum diversam capacitatem naturalium, non autem hominibus.

Ad quartum dicendum, quod sanitas corporalis non est per se effectus baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiae divinae.

ARTICULUS IX.

Utrum fictio impediat effectum baptismi. — (*4, dist. 4, quaest. 2, art. 1, quaest. 1, ad 3, et quaest. 3, art. 2, quaest. 2, per tot.; et dist. 12, quaest. 2, art. 1, quaest. 3, ad 3.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod fictio non impediat effectum baptismi. Dicit enim Apostolus Galat. 3, 27: *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Sed omnes qui baptismum Christi suscipiunt, baptizantur in Christo. Ergo omnes induunt Christum, quod est percipere baptismi effectum, et ita fictio non impedit baptismi effectum.

2. Praeterea, in baptismo operatur virtus divina quae potest voluntatem hominis mutare in bonum. Sed effectus causae agentis non potest impediri per id quod ab illa causa potest auferri. Ergo fictio non impedit baptismi effectum.

3. Praeterea, effectus baptismi est gratia, cui peccatum opponitur. Sed multa sunt alia peccata graviora quam fictio, de quibus non dicitur quod effectum baptismi impediant. Ergo neque fictio impedit effectum baptismi.

Sed contra est quod dicitur Sap. 1, 5: *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Sed effectus baptismi est a Spiritu sancto. Ergo fictio impedit effectum baptismi.

Concl. Cum Deus ad justitiam homines non cogat, manifestum est ficte accedentes baptismi effectum non consequi.

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 30), *Deus non cogit hominem ad justitiam.* Et ideo ad hoc quod aliquis justificetur per baptismum, requiritur quod voluntas hominis amplectatur baptismum et baptismi effectum. Dicitur autem aliquis fictus per hoc quod voluntas ejus contradicit vel baptismo vel ejus effectui. Nam secundum Augustinum, lib. 1 de Baptismo cont. Donat. (cap. 12, et lib. 7, cap. 53), quatuor modis dicitur aliquis fictus: uno modo ille qui non credit, cum tamen baptismus sit fidei sacramentum; alio modo per hoc quod contemnit ipsum sacramentum; tertio modo per hoc quod aliter celebrat sacramentum, non servans ritum Ecclesiae; quarto modo per hoc quod aliquis indevote accedit. Unde manifestum est quod fictio impedit effectum baptismi.

Ad primum ergo dicendum, quod baptizari in Christo potest intelligi dupliciter: uno modo in Christo, idest in Christi conformitate; et sic quicumque baptizantur in Christo, conformati ei per fidem et charitatem, induunt Christum per gratiam; alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, inquantum ac-

cipiunt sacramentum Christi; et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae.

Ad secundum dicendum, quod quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus; sed non semper hoc Deus facit, nec ad hoc sacramentum ordinatur ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens justificetur.

Ad tertium dicendum, quod fictus dicitur aliquis ex eo quod demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem accedit ad baptismum, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem Christi habere, et sacramentum venerari, et velle se Christo conformare, et velle a peccato recedere. Unde cuicumque peccato vult homo inhaerere, si ad baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevote accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali, quod gratiae contrariatur, non autem de peccato veniali. Unde fictio hic quodammodo includit omne peccatum.

ARTICULUS X.

Utrum fictione recedente baptismus suum effectum consequatur. — (4, *dist.* 4, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 3, *et dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 2.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod fictione recedente, baptismus suum effectum non consequatur. Opus enim mortuum, quod est sine charitate, non potest unquam vivificari. Sed ille qui fictus accedit ad baptismum, recipit sacramentum sine charitate. Ergo nunquam potest vivificari hoc modo ut gratiam conferat.

2. Praeterea, fictio videtur esse fortior quam baptismus, cum impediat ejus effectum. Sed fortius non tollitur a debiliori. Ergo peccatum fictionis non potest tolli per baptismum a fictione impeditum; et sic baptismus non consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

3. Praeterea, contingit quod aliquis ficte accedat ad baptismum, et post baptismum multa peccata committat, quae tamen per baptismum non tolluntur, quia baptismus tollit peccata praeterita, non futura. Ergo baptismus talis nunquam consequetur suum effectum qui est remissio omnium peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. 1 de Baptismo cont. Donatist. cap. 12, parum a princ.): *Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quae corde in malitia vel sacrilegio perseverante, peccatorum abolitionem non sinebat fieri.*

Concl. Fictione per poenitentiam remota, baptismus effectum suum continuo consequitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 66, art. 9, baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens, quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum: sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens, quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod remota ea per poenitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum baptismi est opus Dei, et non hominis, et ideo non est mortuum in ficto, qui sine charitate baptizatur.

Ad secundum dicendum, quod fictio non removetur per baptismum, sed per poenitentiam subsequentem, qua remota, baptismus aufert omnem culpam, et reatum omnium peccatorum praecedentium baptismum, et etiam simul existentium cum baptismo. Unde Augustinus dicit in libro de Baptismo, loc. sup. cit.: *Solvitur hesternus dies, et quidquid superest solvitur, etiam ipsa hora momentumque ante baptismum et in baptismo, deinceps autem continuo reus esse incipit.* Et sic ad baptismi effectum consequendum concurrit baptismus et poenitentia; sed baptismus sicut causa per se agens, poenitentia sicut causa per accidens, idest removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod effectus baptismi non est tollere peccata futura, sed praesentia vel praeterita; et ideo, recedente fictione, peccata sequentia remittuntur quidem, sed per poenitentiam non per baptismum. Unde non remittuntur quantum ad totum reatum, sicut peccata praecedentia baptismum.

QUAESTIO LXX.

DE CIRCUMCISIONE QUAE PRAECESSIT BAPTISMUM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de praeparatoriis ad baptismum; et primo de praeparatorio, quod praecessit baptismum, idest de circumcisione; secundo de praeparatoriis, quae concurrunt simul cum baptismo, scilicet de catechismo et exorcismo.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum circumcisio fuerit praeparatoria et figurativa baptismi; 2.° de institutione ipsius; 3.° de ritu ejus; 4.° de effectu ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum circumcisio fuerit praeparatoria et figurativa baptismi. — (*Sup.*, *quaest.* 68, *art.* 1, *ad* 1; *et* 1-2, *quaest.* 102, *art.* 5, *corp.*, *et* 3, *ad* 1 *et* 3; *et* 4, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1, *corp.*; *et dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 5; *et Rom.* 2, *lect.* 2 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio non fuerit praeparatoria et figurativa baptismi. Omnis enim figura habet aliquam similitudinem cum suo figurato. Sed circumcisio nullam habet similitudinem cum baptismo. Ergo videtur quod non fuerit praeparatoria et figurativa baptismi.

2. Praeterea, Apostolus dicit 1 Corinth. 10, de antiquis patribus loquens, quod *omnes in nube et in mari baptizati sunt.* Non autem dicit quod in circumcisione baptizati sint. Ergo protectio columnae nubis et transitus maris Rubri magis fuerunt praeparatio ad baptismum, et figurativa ipsius, quam circumcisio.

3. Praeterea, supra dictum est, qu. 39, art. 1, ad 1, quod baptismus Joannis fuit praeparatorius ad baptismum Christi. Si ergo etiam circumcisio fuit praeparatoria et figurativa baptismi Christi, videtur quod baptismus Joannis fuerit superfluus, quod est inconveniens. Non ergo circumcisio fuit praeparatoria et figurativa baptismi.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Col. 2, 11: *Circumcisi estis circumcisione non manufacta,*

in expoliatione corporis carnis, sed circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo.

Concl. Cum eadem fuerit nostra et antiquorum Patrum fides, et Patribus omnia in figura contigerint, perspicuum est, circumcisionem, quae fidei quaedam protestatio fuit, ad baptismum praeparatoriam fuisse et ipsius figurativam.

Respondeo dicendum, quod baptismus dicitur sacramentum fidei, inquantum scilicet in baptismo fit quaedam fidei professio; et per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra, et antiquorum patrum, secundum illud Apostoli 2 Cor. 4, 14: *Habentes eumdem spiritum fidei credimus.* Circumcisio autem erat quaedam protestatio fidei: unde dicitur Rom. 4, 11, quod *Abraham accepit circumcisionem, tanquam signaculum fidei;* unde et per circumcisionem antiqui aggregabantur collegio fidelium. Unde manifestum est quod circumcisio fuit praeparatoria ad baptismum et praefigurativa ipsius secundum quod antiquis Patribus omnia in figuram futuri contingebant, ut dicitur 1 Corinth. 10, sicut et fides eorum erat de futuro.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio habebat similitudinem cum baptismo, quantum ad spiritualem effectum baptismi: nam sicut per circumcisionem auferebatur quaedam carnalis pellicula, ita per baptismum homo expoliatur a carnali conversatione.

Ad secundum dicendum, quod protectio columnae nubis et transitus maris Rubri fuerunt quaedam figurae nostri baptismi, quo renascimur ex aqua significata per mare Rubrum, et Spiritu sancto significato per columnam nubis; non tamen per haec fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcisionem; et ideo praedicta duo erant tantum figurae, et non sacramenta. Circumcisio autem erat etiam sacramentum praeparatorium ad baptismum; minus tamen expresse figurans baptismum, quantum ad exteriora, quam praedicta. Et ideo Apostolus potius fecit mentionem de praedictis quam de circumcisione.

Ad tertium dicendum, quod, baptismus Joannis fuit praeparatorius ad baptismum Christi quantum ad exercitium actus, sed circumcisio quantum ad professionem fidei, quae requiritur in baptismo, sicut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum circumcisio fuerit convenienter instituta. — (2-2, *qu.* 102, *art.* 5, *ad* 1, *et qu.* 103, *art.* 1, *ad* 3; *et* 1, *dist.* 1, *art.* 2, *qu.* 4, *corp.*, *et qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 3, *per tot.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio fuerit inconvenienter instituta. Sicut enim dictum est art. praec., in circumcisione fiebat quaedam fidei professio. Sed a peccato primi hominis nullus unquam salvari potuit nisi per fidem passionis Christi, secundum illud Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Ergo statim post peccatum primi hominis circumcisio institui debuit; et non tempore Abrahae.

2. Praeterea, in circumcisione homo profitebatur observantiam veteris legis, sicut in baptismo profitetur observantiam novae legis; unde Apostolus dicit, Galat. 5, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae.* Sed legalis observantia non est tradita tempore Abrahae, sed magis tempore Moysi. Ergo inconvenienter instituta est circumcisio tempore Abrahae.

3. Praeterea, circumcisio fuit figurativa et praeparativa baptismi. Sed baptismus exhibetur omnibus populis, secundum illud Matth. ult. 19: *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos.* Ergo circumcisio non debuit institui ut observanda tantum ab uno populo Judaeorum, sed ab omnibus populis.

4. Praeterea, carnalis circumcisio debet respondere spirituali, sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quae fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia in Christo Jesu non est masculus neque femina, ut dicitur Gal. 3. Ergo inconvenienter est circumcisio instituta, quae competit solis maribus.

Sed contra est quod, sicut legitur Gen. 17, circumcisio est instituta a Deo, cujus perfecta sunt opera.

Concl. Cum Abraham primus Christi nascituri promissionem susceperit, et primus se ab infidelium societate segregaverit, fuit in ipso convenienter circumcisio instituta.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., circumcisio erat praeparatoria ad baptismum, inquantum erat quaedam professio fidei Christi, quam etiam in baptismo nos profitemur. Inter antiquos autem patres primus Abraham promissionem accepit de Christo nascituro, cum dictum est ei Gen. 22, 18: *In semine tuo benedicentur omnes gentes terrae.* Ipse etiam primus se a societate infidelium segregavit, secundum mandatum Dei dicentis sibi, Gen. 12, 1: *Egredere de terra tua et de cognatione tua.* Et ideo convenienter circumcisio fuit instituta in Abraham.

Ad primum ergo dicendum, quod immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adae, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis intantum vigebat in homine, quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis: sed unusquisque pro suo libito fidem suam aliquibus signis protestabatur. Sed circa tempus Abrahae diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus: obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiae usque ad peccatum contra naturam. Et ideo convenienter tunc et non ante fuit instituta circumcisio ad profitendum fidem, et ad minuendum carnalem concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod legalis observantia tradi non debuit nisi populo jam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 90, art. 2. Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quod homines in quacumque religione adunentur, sicut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19 (cap. 11, in fin.). Et ideo oportuit prius institui circumcisionem quam lex daretur. Illi autem patres qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternae admonitionis. Unde et Dominus dicit ad Abraham, Gen. 18, 19: *Scio quod praecepturus sit filiis suis, et domui suae post se, ut custodiant viam Domini.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus in se continet perfectionem salutis, ad quam Deus omnes homines vocat, secundum illud 1 Timoth. 2, 3: *Qui vult omnes homines salvos fieri*; et ideo baptismus omnibus populis proponitur. Circumcisio

autem non continebat perfectionem salutis, sed figurabat ipsam ut fiendam per Christum, qui erat ex Judaeorum populo nasciturus: et ideo illi soli populo data est circumcisio.

Ad quartum dicendum, quod circumcisio instituta est ut signum fidei Abrahae, qui credidit se patrem futurum Christi sibi repromissi; et ideo convenienter solis maribus competebat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, a patre trahitur, non a matre, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 81, art. 5, in corp., et ad 2. Sed baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis causa salutis omnium, et remissionis omnium peccatorum.

ARTICULUS III.

Utrum ritus circumcisionis fuerit conveniens. — (4, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 2, *et art.* 3, *quaest.* 2 *et* 3; *et Joan.* 7, *lect.* 2; *et Rom.* 4, *lect.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ritus circumcisionis non fuerit conveniens. Circumcisio enim, sicut dictum est art. 1 et 2 praec., fidei quaedam professio est. Sed fides in vi apprehensiva existit, cujus operationes maxime apparent in capite. Ergo magis debuit signum circumcisionis dari in capite quam in membro generationis.

2. Praeterea, ad usum sacramentorum assumimus ea quorum est communis usus, sicut aquam ad abluendum, et panem ad reficiendum. Sed ad incidendum communius utimur cultello ferreo quam petrino. Ergo circumcisio non debuit fieri cultello petrino.

3. Praeterea, sicut baptismus instituitur in remedium originalis peccati, ita etiam circumcisio, sicut Beda dicit (in hom. Circumcis., parum a princ.). Sed baptismus non differtur usque ad octavum diem, ne pueris periculum damnationis immineat propter originale peccatum, si nondum baptizati decedant; quandoque etiam traditur baptismus post octavum diem. Ergo circumcisioni non debuit determinari octavus dies, sed debebat quandoque praeveniri, sicut etiam quandoque tardabatur.

Sed contra est quod Rom. 4, super illud: *Et signum accepit circumcisionis*, determinatur in Glossa ord. praedictus circumcisionis ritus.

Concl. Cum circumcisio signum quoddam fidei sit a Deo institutum, ritus ejus conveniens fuit in lege praeceptus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., circumcisio quoddam signum fidei est institutum a Deo, cujus sapientiae non est numerus. Determinare autem convenientia signa, est sapientiae opus. Et ideo concedendum est quod ritus circumcisionis fuit conveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio convenienter fiebat in membro generationis, primo quidem, quia signum erat fidei qua Abraham credidit Christum ex suo semine nasciturum; secundo, quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur; tertio, quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiae, quae praecipue in membris illis viget, propter abundantiam delectationis venereorum.

Ad secundum dicendum, quod cultellus lapideus non erat de necessitate circumcisionis, unde non invenitur tale instrumentum praecepto divino determinatum, neque etiam communiter tali instrumento Judaei utebantur ad circumcidendum, sicut neque modo utuntur. Leguntur tamen aliquae circumcisiones famosae cultello lapideo factae, sicut legitur Exod. 4, 25, quod *tulit Sephora acutissimam petram, et circumcidit praeputium filii sui;* et Josue 5, 2, dicitur: *Fac tibi cultellos lapideos, et circumcide secundo filios Israel*; per quod figurabatur circumcisionem spiritualem esse faciendam per Christum, de quo dicitur 1 Corinth. 10, 4: *Petra autem erat Christus.*

Ad tertium dicendum, quod octavus dies determinabatur circumcisioni, tum propter mysterium, quia in octava aetate, quae erit aetas resurgentium, quasi in octavo die perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solum culpam, sed etiam omnem poenalitatem; tum etiam propter teneritudinem infantis, ante octavum diem. Unde etiam de aliis animalibus, Levit. 22, 27, praecipitur: *Bos, ovis et capra, cum genita fuerint, septem diebus erunt sub ubere matris suae; die autem octavo et deinceps offerri poterunt Domino.* Erat autem octavus dies de necessitate praecepti, ita scilicet quod octavum diem praetermittentes peccabant, etiamsi esset sabbatum, secundum illud Joan. 7, 23, *Circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Non tamen erat de necessitate sacramenti, quia si aliqui omittebant octavum diem, postea poterant circumcidi. Quidam etiam dicunt quod propter periculum imminentis mortis poterat octavus dies praeveniri. Sed hoc nec ex auctoritate Scripturae, nec ex consuetudine Judaeorum haberi potest. Unde melius dicendum est, sicut etiam Hugo de S. Victore dicit (lib. 1 de Sacram., part. 12, cap. 2, a med.), quod octavus dies nulla necessitate praeveniebatur. Unde super illud Proverb. 4, *Unigenitus eram coram matre mea*, dicit Glossa ord., quod alius Bersabeae parvulus non computatur, quia ante octavum diem mortuus nominatus non fuit, et per consequens nec circumcisus.

ARTICULUS IV.

Utrum circumcisio conferebat gratiam justificantem. — (*Sup., quaest.* 62, *art.* 6, *ad* 3; *ut* 4, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 4; *et Ver. quaest.* 28, *art.* 2, *ad.* 12; *et Rom.* 4, *lect.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio non conferebat gratiam justificantem. Dicit enim Apostolus Galat. 2, 21: *Si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est,* idest, sine causa. Sed circumcisio erat quaedam obligatio legis implendae, secundum illud Galat. 5, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae.* Ergo si ex circumcisione est justitia, Christus gratis, idest, sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens. Non ergo ex circumcisione erat gratia justificans a peccato.

2. Praeterea, ante institutionem circumcisionis dicit fides ad justificationem sufficiebat; sola enim Gregorius (in 4 Moral., cap. 3, a princ.): *Quod apud nos valet aqua baptismatis, hoc agit apud veteres pro parvulis sola fides.* Sed virtus fidei non est imminuta per mandatum circumcisionis. Ergo sola fides parvulos justificabat, et non circumcisio.

3. Praeterea, Josue 5, 5, legitur quod *populus*

qui natus est in deserto, per quadraginta annos incircumcisus fuit. Si ergo per circumcisionem auferebatur peccatum originale, videtur quod omnes qui in deserto mortui sunt, tam parvuli quam adulti, fuerint damnati. Et eadem objectio est de pueris qui moriebantur ante octavum diem circumcisionis, qui praeveniri non debebat, ut dictum est art, praec., ad 3.

4. Praeterea, nihil impedit introitum regni caelestis nisi peccatum. Sed circumcisi ante passionem Christi impediebantur ab introitu regni caelestis. Non ergo per circumcisionem homines justificabantur a peccato.

5. Praeterea, peccatum originale non dimittitur sine actuali, quia *impium est a Deo dimidiam sperare veniam*, ut Augustinus dicit (alius auctor, in lib. de vera et falsa Poenitent., cap. 9, circa med.). Sed nusquam legitur quod per circumcisionem remitteretur actuale peccatum. Ergo etiam neque originale per eam dimittebatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Valerium contra Julianum (lib. 2 de Nupt. et Concupiscent., cap 11, a med.): *Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quae erat signaculum justitiae fidei, ad justificationem purgationis valebat parvulis* (1) *originalis veterisque peccati; sicut et baptismus ex illo coepit valere tempore ad innovationem hominis, ex quo institutus est.*

Concl. Quamquam in circumcisione sicut in baptismo conferretur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in baptismo: nam in circumcisione gratia ex fide, non ex vi circumcisionis: in baptismo autem ex vi sacramenti acquiritur.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter ponitur quod in circumcisione peccatum originale remittebatur. Quidem tamen dixerunt quod non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum, quod Magister ponit in 1 dist. 4 Sent., et Rom. 4, in Glossa ord., sup. illud: *Signum accepit* circumcisionis. Sed hoc non potest esse, quia culpa non remittitur nisi per gratiam, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam*, etc. Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotionis culpae, sed non quantum ad effectus positivos, ne cogerentur dicere quod gratia in circumcisione collata sufficiebat ad implendum mandata legis, et ita superfluus fuerit adventus Christi. Sed haec etiam positio stare non potest: primo quidem quia per circumcisionem dabatur pueris facultas suo tempore perveniendi ad gloriam, quae est ultimus effectus positivus gratiae: secundo, quia priores sunt naturaliter secundum ordinem causae formalis effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causae materialis sit e converso; forma enim non excludit privationem, nisi informando subjectum. Et ideo alii dixerunt quod in circumcisione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna, sed non quantum ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis; quod etiam aliquando mihi visum est (4, dist. 1, quaest. 2, art. 4, quaestiunc. 3). Sed diligenter consideranti apparet hoc non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae, et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis: minima enim charitas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti. Et ideo dicendum est quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus; aliter tamen quam in baptismo. Nam in Baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi quam habet, inquantum est instrumentum passionis Christi jam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio; ita scilicet (1) quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et Apostolus dicit Rom. 4, 11, quod *Abraham accepit signum circumcisionis signaculum justitiae fidei*, quia scilicet justitia erat ex fide significata 2), non ex circumcisione significante. Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosiorem gratiam confert quam circumcisio; major enim est effectus rei jam praesentis quam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si ex circumcisione esset justitia aliter quam per fidem passionis Christi.

Ad secundum dicendum, quod sicut ante institutionem circumcisionis sola fides Christi futuri justificabat tam pueros quam adultos, ita etiam circumcisione data. Sed antea non requirebatur aliquod signum protestativum hujus fidei, quia nondum homines fideles seorsum ab infidelibus coeperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est quod parentes fideles pro parvulis natis, et maxime in periculo existentibus aliquas preces Deo funderent, vel aliquam benedictionem eis adhiberent (quod erat quoddam signaculum fidei), sicut adulti pro seipsis preces et sacrificia offerebant.

Ad tertium dicendum, quod populus in deserto praetermittens mandatum circumcisionis excusabatur, tum quia nesciebant quando castra movenda erant, tum quia, ut Damascenus dicit (lib. 4 orth. Fid., cap, 26, in princ.), non necesse erat eos aliquod signum distinctionis habere, cum seorsum ab aliis populis habitabant; et tamen, ut Augustinus dicit (in lib. QQ. in Josue, quaest. 6, a med.), inobedientiam incurrebant qui ex contemptu praetermittebant. Videtur tamen quod nulli incircumcisi mortui fuerint in deserto, quia, ut in psal. 104 dicitur, *non erat in tribubus eorum infirmus*; sed illi soli videntur mortui in deserto qui fuerant in Ægypto circumcisi; si tamen aliqui incircumcisi mortui sunt, eadem ratio est de his uti de his qui moriebantur ante circumcisionis institutionem, quod etiam intelligendum est de pueris qui moriebantur ante octavum diem tempore legis.

Ad quartum dicendum, quod in circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personae, remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum caelorum, ex parte totius naturae, quod fuit sublatum per passionem Christi. Et ideo etiam baptismus ante passionem Christi non introducebat in regnum. Sed et circumcisio, si haberet locum post passionem Christi, introduceret in regnum.

(1) Ita cum Augustino passim. Al.: *Signaculum fidei justitiae Dei significationem purgationis*, item: *Signaculum justitiae fidei ad purgationem valebat magnis et parvulis.*

(1) Ita editi omnes libri quos vidimus, qui tamen ad marginem notant variam lectionem, quam ex cod. Alcan., Tarrac. et Paris. subjicimus: *Circumcisio autem conferebat gratiam, inquantum erat signum fidei passionis Christi futurae, ita scilicet*, etc.

(2) Al., *justificante.*

Ad quintum dicendum, quod adulti, quando circumcidebantur, consequebantur remissionem non solum originalis peccati, sed etiam actualium peccatorum, non tamen ita quod liberarentur ab omni reatu poenae, sicut in baptismo, in quo confertur copiosior gratia.

QUAESTIO LXXI.

DE PRAEPARATORIIS QUAE SIMUL CONCURRUNT CUM BAPTISMO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de praeparatoriis quae simul concurrunt cum baptismo; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum catechismus debeat praecedere baptismum; 2.° utrum baptismum debeat praecedere exorcismus; 3.° utrum ea quae aguntur in catechismo et exorcismo, aliquid efficiant, vel solum significent; 4.° utrum baptizandi debeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum catechismus debeat praecedere baptismum. (4, *dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod catechismus non debeat praecedere baptismum. Per baptismum enim regenerantur homines in vitam spiritualem. Sed prius homo accipit vitam quam doctrinam. Non ergo prius debet homo catechizari, idest, doceri, quam baptizari.

2. Praeterea, baptismus exhibetur non solum adultis, sed etiam pueris qui non sunt doctrinae capaces, eo quod non habent usum rationis. Ergo ridiculum est eos catechizare.

3. Praeterea, in catechismo confitetur catechizatus suum fidem. Sed pueri non possunt suam fidem confiteri neque per seipsos, neque etiam aliquis alius pro eis; tum quia nullus potest alium ad aliquid obligare; tum etiam quia non potest aliquis scire utrum pueri, cum ad legitimam aetatem pervenerint, assentiant fidei. Non ergo debet catechismus praecedere baptismum.

Sed contra est quod Rabanus, de Institutione cleric. (lib. 1, cap. 25, a med.), dicit: *Ante baptismum catechizandi debet hominem praevenire officium, ut fidei primum catechumenus accipiat rudimentum.*

Concl. Cum baptismus sit sacramentum fidei ad quam suscipiendam instructio requiritur, catechismus baptismum convenienter praecedit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 1, baptismus est fidei christianae sacramentum, cum sit quaedam professio fidei christianae. Ad hoc autem quod aliquis fidem accipiat, requiritur quod in fide instruatur, secundum illud Rom. 10, 14: *Quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante?* Et ideo ante baptismum convenienter praecedit catechismus.

Unde et Dominus praeceptum baptizandi discipulis tradens, praemittit doctrinam baptismo, dicens, Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod vita gratiae, in qua regeneratur aliquis per baptismum, praesupponit vitam naturae rationalis, in qua homo potest esse particeps doctrinae.

Ad secundum dicendum, quod sicut mater Ecclesia, ut supra dictum est, quaest. 69, art. 6, ad 3, accommodat pueris baptizandis aliorum pedes, ut veniant, et aliorum cor, ut credant, ita etiam accommodat eis aliorum aures, ut audiant, et intellectum, ut per alios instruantur; et ideo eadem ratione sunt catechizandi qua sunt baptizandi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui pro puero baptizato respondet, *Credo*, non praedicit puerum crediturum, cum ad legitimos annos pervenerit; alioquin diceret, *Credet*; sed profitetur fidem Ecclesiae in persona pueri cui communicatur, cujus sacramentum ei tribuitur, et ad quam obligatur per alium; non est enim inconveniens quod aliquis obligetur per alium in his quae sunt de necessitate salutis. Similiter etiam patrinus pro puero respondens, promittit se operam daturum ad hoc quod puer credat; quod tamen non sufficeret in adultis usum rationis habentibus.

ARTICULUS II.

Utrum exorcismus debeat praecedere baptismum. — (*Inf.*, *art.* 3, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1, *per tot.*, *et quaest.* 2, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod exorcismus non debeat praecedere baptismum. Exorcismus enim contra energumenos, idest, arreptitios, ordinatur. Sed non omnes baptizandi sunt tales. Ergo exorcismus non debet praecedere baptismum.

Praeterea, quamdiu homo subjacet peccato, diabolus in eum habet potestatem, quia ut dicitur Joan. 8, 34, *qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed peccatum tollitur per baptismum. Non ergo ante baptismum sunt homines exorcizandi.

3. Praeterea, ad arcendum daemonum potestatem introducta est aqua benedicta. Non ergo ad hoc oportebat aliud remedium adhiberi per exorcismos.

Sed contra est quod Caelestinus papa dicit epist. 2, can. 9 (et habetur cap. 53, de Consecrat., dist. 4, et lib. de eccles. Dogmat., cap. 31): *Sive parvuli, sive juvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non prius fontem vitae adeant, quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus immundus ab eis abjiciatur.*

Concl. Convenienter ante baptismum expelluntur daemones per exorcismos, ne hominis salutem impediant.

Respondeo dicendum, quod quicumque sapienter aliquod opus facere proponit, prius removet impedimenta sui operis; unde dicitur Jerem. 4. 3: *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas.* Diabolus autem hostis est humanae salutis, quae homini per baptismum acquiritur; et habet potestatem aliquam in hominem ex hoc ipso quod subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde convenienter ante baptismum expelluntur daemones per exorcismos, ne salutem hominis impediant; quam quidem expulsionem significat exsufflatio. Benedictio autem cum manus impositione praecludit expulso viam ne redire possit. Sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio significat receptionem doctrinae fidei quantum ad aures, et approbationem quantum ad nares, et confessionem quantum ad os. Olei vero inunctio significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra daemones.

Ad primum ergo dicendum, quod energumeni

dicuntur, quasi interius laborantes ex intrinseca operatione diaboli; et quamvis non omnes accedentes ad baptismum corporaliter ab eo vexentur, omnes tamen non baptizati potestati daemonum subjiciuntur, saltem propter originalis peccati reatum.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo per ablutionem peccati excluditur potestas daemonis ab homine quantum ad hoc quod impedit eum a perceptione gloriae; sed exorcismi excludunt potestatem daemonis, inquantum impedit hominem a perceptione sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod aqua benedicta datur contra impugnationes daemonum quae sunt ab exteriori; sed exorcismus ordinatur contra impugnationes daemonum quae sunt ab interiori: unde et energumeni dicuntur, quasi interius laborantes, illi qui exorcizantur. Vel dicendum quod sicut in remedium contra peccatum secundo datur poenitentia, quia baptismus non iteratur, ita in remedium contra impugnationes daemonum secundo datur aqua benedicta, quia exorcismi baptismales non iterantur.

ARTICULUS III.

Utrum ea quae aguntur in exorcismo, aliquid efficiant. — (4, *dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae aguntur in exorcismo non efficiant aliquid, sed solum significent. Si enim puer post exorcismos moriatur ante baptismum, salutem non consequetur. Sed ad hoc ordinatur effectus eorum quae in sacramentis aguntur, ut homo consequatur salutem; unde et Marci ult., 16, dicitur: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo ea quae aguntur in exorcismo, nihil efficiunt, sed solum significant.

2. Praeterea, hoc solum requiritur ad sacramentum novae legis, ut sit signum et causa, ut supra dictum est, quaest. 60, art. 1, et quaest. 62, art. 1. Si ergo ea quae aguntur in exorcismo, aliquid efficiant, videtur quod singula sint quaedam sacramenta.

3. Praeterea, sicut exorcismus ordinatur ad baptismum, ita etiam si aliquid in exorcismo efficitur, ordinatur ad effectum baptismi. Sed dispositio ex necessitate praecedit formam perfectam, quia forma non recipitur nisi in materia disposita. Sequeretur ergo quod nullus posset consequi effectum baptismi, nisi prius exorcizetur, quod patet esse falsum. Non ergo ea quae aguntur in exorcismis, aliquem effectum habent.

4. Praeterea, sicut quaedam aguntur in exorcismo ante baptismum, ita etiam quaedam aguntur post baptismum, sicut quod sacerdos baptizatum chrismate ungit in vertice. Sed ea quae post baptismum aguntur, non videntur aliquid efficere, quia secundum hoc effectus baptismi esset imperfectus. Ergo nec ea quae ante baptismum aguntur in exorcismo, aliquid efficiunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. 1 de Symbolo cap. 1, circa fin.): *Parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica quae decepit hominem.* Nihil autem agitur frustra per Ecclesiam. Ergo per hujusmodi exsufflationes hoc agitur ut daemonum potestas expellatur.

Concl. Non modo aliquid significant quae in exorcismis aguntur, sed etiam efficiunt: cacodaemonis enim potestatem repellunt, et ad percipienda salutis mysteria sensus aperiunt.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt ea quae in exorcismo aguntur, nihil efficere, sed solum significare. Sed hoc patet esse falsum per hoc quod Ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendam daemonis potestatem, puta cum dicit: *Ergo maledicte diabole, exi ab eo*, etc. Et ideo dicendum est quod aliquem effectum habent, differenter tamen ab ipso baptismo: nam per baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum, per ea vero quae in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum salutaris gratiae percipiendae. Quorum unum est impedimentum extrinsecum, prout daemones hominis salutem impedire conantur: et hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas daemonis pellitur, ut patet ex inducta auctoritate Augustini, quantum scilicet ad hoc quod non praestet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas daemonis in homine quantum ad maculam peccati et reatum poenae, quousque peccatum per baptismum tollatur; et secundum hoc Cyprianus dicit (epist. 7, lib. 4, a med.): *Scias, diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem; in baptismo autem omnem nequitiam amittere.* Aliud impedimentum est intrinsecum, prout scilicet homo ex infectione originalis peccati habet sensus praeclusos ad percipienda salutis mysteria; unde Rabanus de Institutione clericorum (lib. 1, cap. 27, ad fin.), dicit quod *per salivam typicam et sacerdotis tactum sapientia et virtus divina salutem catechumeni operatur, ut aperiantur ei nares ad percipiendum odorem notitiae Dei, ut aperiantur aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illi sensus in intimo corde ad respondendum.*

Ad primum ergo dicendum, quod per ea quae aguntur in exorcismo, non tollitur culpa propter quam homo punitur post mortem, sed solum tolluntur impedimenta recipiendi remissionem culpae per sacramentum. Unde post mortem exorcismus non valet sine baptismo. Praepositivus tamen dicit quod pueri exorcizati, si moriantur ante baptismum, minores tenebras patiuntur. Sed hoc non videtur verum, quia tenebrae illae sunt carentia divinae visionis, quae non recipit magis et minus.

Ad secundum dicendum, quod de ratione sacramenti est quod perficiat principalem effectum qui est gratia remittens culpam, vel supplens aliquem hominis defectum, quod quidem non fit per ea quae aguntur in exorcismo, sed solum hujusmodi impedimenta tolluntur, et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam.

Ad tertium dicendum, quod dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides et intentio, vel propria ejus qui baptizatur, si sit adultus, vel ipsius Ecclesiae, si sit parvulus. Ea vero quae aguntur in exorcismo ordinantur ad removendum impedimenta; et ideo sine eo potest aliquis consequi effectum baptismi. Non tamen sunt hujusmodi praetermittenda, nisi in necessitatis articulo; et tunc, cessante periculo, debent suppleri, ut servetur uniformitas in baptismo. Nec frustra supplentur post baptismum; quia sicut impeditur effectus baptismi, antequam percipiatur, ita potest impediri postquam fuerit perceptus.

Ad quartum dicendum, quod eorum quae aguntur post baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio quae fit in vertice, quae operatur conservationem

gratiae baptismalis; aliquid autem est quod nihil efficit, sed solum significat, sicut quod datur ei vestis candida ad significandam novitatem vitae.

ARTICULUS IV.

Utrum sit officium sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum. — (4, *dist.* 6, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum. Ad officium enim ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius dicit (cap. 5 eccles. Hierarch., inter princ. et med.). Sed catechumeni, qui instruuntur in catechismo, et energumeni, qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut ibidem Dionysius dicit (et cap. 3, ante med.). Ergo catechizare et exorcizare non pertinet ad officium sacerdotis, sed potius ministrorum.

2. Praeterea, cathecumeni instruuntur de fide per sacram Scripturam, quae in ecclesia per ministros recitatur: sicut enim per lectores in ecclesia legitur vetus Testamentum, ita etiam per diaconos et subdiaconos legitur novum; et sic ad ministros pertinet catechizare. Similiter etiam exorcizare, ut videtur, ad ministros pertinet: dicit enim Isidorus in quadam epist. (scil. ad Laudefred., quae habetur post. conc. Tolet. 8): *Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et cathecumenos in exorcismo imponere.* Non ergo pertinet ad officium sacerdotis catechizare et exorcizare.

3. Praeterea, catechizare idem est quod docere; et hoc idem est quod perficere, quod ad officium Episcoporum pertinet, ut dicit Dionysius (cap. 5 eccles. Hierarch., parum ante med.). Non ergo pertinet ad officium sacerdotis.

Sed contra est quod Nicolaus I papa dicit (habetur inter ejus decreta, tit. 16, et cap. 57 de Consecrat., dist. 4): *Catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscujusque ecclesiae fieri possunt.* Unde Gregorius etiam super Evang. (hom. 29, ante med.), dicit: *Sacerdotes, cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, quid aliud faciunt, nisi quod daemonia ejiciunt?*

Concl. Sacerdotis munus est baptizandos in fide instruere et per exorcismos illos juvare inferiores.

Respondeo dicendum, quod minister comparatur ad sacerdotem, sicut secundarium et instrumentale agens ad principale, ut indicat ipsum nomen ministri. Agens autem secundarium non agit sine principali agente, sed cooperatur principali agenti in operando. Quanto autem potior est operatio, tanto principale agens potioribus indiget instrumentis seu ministris. Potior autem est operatio sacerdotis inquantum confert ipsum sacramentum, quam in praeparatoriis ad sacramentum. Et ideo supremi ministri qui dicuntur diaconi, cooperantur sacerdoti in ipsa collatione sacramentorum. Dicit enim Isidorus (loc. cit. in arg. 2), quod *ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in omnibus quae aguntur in sacramento Christi, in baptismis scilicet, in chrismate, patena et calice. Inferiores autem ministri cooperantur sacerdotibus in his quae sunt praeparatoria ad sacramentum,* sicut lectores in catechismo, et exorcistae in exorcismo.

Ad primum ergo dicendum, quod super immundos ministri habent operationem ministerialem et quasi instrumentalem, sed sacerdos principalem.

Ad secundum dicendum, quod lectores et exorcistae habent officium catechizandi et exorcizandi, non quidem principaliter, sed sicut in his sacerdoti ministrantes.

Ad tertium dicendum, quod multiplex est instructio: una conversiva ad fidem, quam Dionysius tribuit Episcopo (in 2 eccles. Hierarch., parum a princ.), et potest competere cuilibet praedicatori, vel etiam cuilibet fideli. Secunda est instructio, qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum, et haec pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione christianae vitae, et haec pertinet ad patrinos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei, et perfectione christianae vitae, et haec ex officio pertinet ad Episcopos.

QUAESTIO LXXII.

DE SACRAMENTO CONFIRMATIONIS.

(*In duodecim articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de sacramento confirmationis; et circa hoc quaeruntur duodecim: 1.° utrum confirmatio sit sacramentum; 2.° de materia ejus; 3.° utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit prius per Episcopum consecratum; 4.° de forma ipsius; 5.° utrum imprimat characterem; 6.° utrum character confirmationis praesupponat characterem baptismalem; 7.° utrum conferat gratiam; 8.° cui competat recipere hoc sacramentum; 9.° in qua parte; 10.° utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum; 11.° utrum hoc sacramentum per solos Episcopos detur; 12.° de ritu ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confirmatio sit sacramentum. — (*Sup.*, *qu.* 65, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 2, *qu.* 2, *art.* 2, *corp.*; *et dist.* 7, *qu.* 1, *per tot.*; *et* 4 *cont.*, *cap.* 58.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confirmatio sit sacramentum. Sacramenta enim ex divina institutione efficaciam habent, sicut supra dictum est, qu. 64, art. 2. Sed confirmatio non legitur a Christo instituta. Ergo non est sacramentum.

2. Praeterea, sacramenta novae legis in veteri lege praefigurata fuerunt; unde Apostulos dicit 1 Corinth. 10, 2, quod *omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt, omnes eumdem potum spiritualem biberunt.* Sed confirmatio non fuit praefigurata in veteri Testamento. Non ergo est sacramentum.

3. Praeterea, sacramenta ordinantur ad hominum salutem. Sed sine confirmatione potest esse salus; nam pueri baptizati, sine confirmatione decedentes, salvantur. Ergo confirmatio non est sacramentum.

4. Praeterea, per omnia sacramenta Ecclesiae homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor. Sed per confirmationem non videtur homo Christo conformari, qui non legitur esse confirmatus. Ergo confirmatio non est sacramentum.

Sed contra est quod Melchiades Papa scribit

Hispaniarum episcopo (Epist. unica, ante med., et habetur cap. 3 de Consecrat., dist. 5); *De his super quibus rogastis nos vos informari, utrum majus sit sacramentum manus impositio Episcoporum, an baptismus, scitote utrumque magnum esse sacramentum.*

Concl. Praeter baptismum est speciale confirmationis sacramentum, quo homo quasi quamdam spiritualis vitae aetatem perfectam, et robur suscipit.

Respondeo dicendum, quod sacramenta novae legis ordinantur ad speciales gratiae effectus. Et ideo ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiae, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia vero sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quae in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spirituali vita gratiae speciale existat.

Manifestum autem est quod in vita corporali specialis quaedam perfectio est quod homo ad perfectam aetatem perveniat, et perfectas actiones hominis agere possit; unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 13, 11: *Cum autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli;* et inde est etiam quod praeter motum generationis, quo aliquis recipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam aetatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quamdam perfectam aetatem spiritualis vitae. Unde Melchiades Papa dicit (loc. cit.): *Spiritus sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam; in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur.* Et ideo manifestum est quod confirmatio est speciale sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem hujus sacramenti est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo, nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam concilio; alii vero dixerunt quod fuit institutum ab apostolis. Sed hoc non potest esse, quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiae, quae competit soli Christo. Et ideo dicendum est quod Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo, secundum illud Joan. 16, 7; *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos.* Et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti, quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundum illud Joan. 7, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.*

Ad secundum dicendum, quod, quia confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiae, non potuit habere aliquid sibi respondens in veteri Testamento, quia *nihil ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Hebr. 7, 19.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 65, art. 4, omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem; sed quaedam sunt sine quibus non est salus; quaedam vero sunt quae cooperantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dum tamen non praetermittatur ex contemptu sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod illi qui confirmationem accipiunt, quae est sacramentum plenitudinis gratiae, Christo conformantur, inquantum ipse a primo instanti suae conceptionis fuit *plenus gratiae et veritatis*, ut dicitur Joan. 1. Quae quidem plenitudo declarata est in baptismo, quando Spiritus sanctus descendit corporali specie super eum. Unde et Luc. 4, 1, dicitur quod *Jesus plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane.* Non autem conveniebat dignitati Christi, qui est sacramentorum auctor, ut a sacramento plenitudinem gratiae acciperet.

ARTICULUS II.

Utrum chrisma sit conveniens materia hujus sacramenti. — (*Inf.*, *quaest.* 74, *art.* 1, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *et* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 60.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod chrisma non sit conveniens materia hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum institutum est a Christo promittente discipulis Spiritum sanctum. Sed ipse misit eis Spiritum sanctum absque omni chrismatis inunctione; ipsi etiam apostoli hoc sacramentum conferebant per solam manus impositionem absque chrismate ; dicitur enim Act . 8 quod *apostoli imponebant manus super baptizatos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Ergo chrisma non est materia hujus sacramenti, quia materia est de necessitate sacramenti.

2. Praeterea, confirmatio quodammodo perficit sacramentum baptismi, sicut supra dictum est, quaest. 65, art. 3, et ita debet ei conformari sicut perfectio perfectibili. Sed in baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo hujus sacramenti non est conveniens materia chrisma, quod conficitur ex oleo et balsamo.

3. Praeterea, oleum assumitur in materia hujus sacramenti ad inungendum. Sed quolibet oleo potest fieri inunctio, puta oleo quod fit ex nucibus vel ex quibuscumque aliis rebus. Non ergo solum oleum olivarum debet assumi ad hujusmodi sacramentum.

4. Praeterea, supra dictum est, quaest. 66, art. 3, quod aqua assumitur ut materia ad baptizandum, quia ubique de facili invenitur. Sed oleum olivarum non ubique invenitur, et multo minus balsamum. Non ergo chrisma, quod ex his conficitur, est conveniens materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Registro (lib. 3 epist. 9, a med.): *Presbyteri baptizatos infantes signare in frontibus sacro chrismate non praesumant.* Ergo chrisma est materia hujus sacramenti.

Concl. Cum per oleum significetur Spiritus sancti plenitudo, quae in confirmatione ad robur confertur, conveniens hujus sacramenti materia est oleum balsamo propter odoris fragrantiam mixtum.

Respondeo dicendum, quod chrisma est conveniens materia hujus sacramenti. Sicut enim dictum est art. praec., in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti ad robur spirituale, quod competit perfectae aetati. Homo autem, cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit jam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit. Gratia vero Spiritus san-

cti in oleo designatur; unde Christus dicitur esse *unctus oleo laetitiae*, ps. 44, propter plenitudinem Spiritus sancti quam habuit. Et ideo oleum competit materiae hujus sacramenti. Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quae redundat ad alios; unde Apostolus dicit, 2 Corinth. 2, 15: *Christi bonus odor sumus Deo*, etc.

Et licet multa alia sint odorifera, tamen praecipue accipitur balsamum propter hoc quod habet praecipuum odorem, et quia etiam incorruptionem praestat, unde Eccli. 24, 21, dicitur: *Quasi balsamum non mixtum odor meus.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ex potestate excellentiae quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem hujus sacramenti, idest, plenitudinem Spiritus sancti sine sacramento, eo quod *ipsi primitias Spiritus sancti acceperunt*, sicut dicitur Rom'. 8. Nihilominus tamen aliquid conforme materiae hujus sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibiliter in collatione Spiritus sancti. Quod enim sensibiliter Spiritus sanctus super eos descendit in specie ignis, ad eamdem significationem refertur ad quam refertur oleum, nisi quod ignis habet vim activam, oleum autem habet vim passivam, inquantum est materia et fomentum ignis. Et hoc satis competebat; nam per apostolos gratia Spiritus sancti erat ad alios derivanda. Super apostolos etiam Spiritus sanctus descendit in figura linguae, quod ad idem significandum refertur quod significat balsamum, nisi quod lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum vero per odorem, quia scilicet apostoli replebantur Spiritu sancto ut fidei doctores, alii autem fideles ut operatores eorum quae pertinent ad aedificationem fidelium. Similiter etiam ad impositionem manus apostolorum, et etiam ad eorum praedicationem descendebat plenitudo Spiritus sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut a principio descenderat super apostolos. Unde Petrus dicit, Act. 11, 15: *Cum coepissem loqui, cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut et in nos initio.* Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando hujusmodi visibilia signa non exhibebantur. Dicit enim Dionysius (cap. 4 eccles. Hierarch., circa princ.): *Est quaedam perfectiva operatio quam duces nostri*, idest, Apostoli, *chrismatis hostiam nominant.*

Ad secundum dicendum, quod baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam; et ideo competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc sacramentum datur ad plenitudinem consequendam Spiritus sancti, cujus est multiformis operatio, secundum illud Sap. 7, 22: *Est enim in illa Spiritus intelligentiae sanctus, unicus, multiplex;* et 1 Cor. 12, 4, dicitur: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Et ideo convenienter hujus sacramenti est materia composita.

Ad tertium dicendum, quod proprietates olei, quibus significatur Spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo; unde et ipsa oliva semper frondibus virens, virorem et misericordiam Spiritus sancti significat. Hoc etiam oleum proprie dicitur oleum, et maxime habetur in usu ubi haberi potest; quilibet autem alius liquor ex similitudine hujus oleum nominatur; nec est in usu communi, nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum assumitur in usum hujus, et quorumdam aliorum sacramentorum.

Ad quartum dicendum, quod baptismus est sacramentum absolutae necessitatis, et ideo ejus materia debet inveniri ubique. Sufficit autem quod materia hujus sacramenti, quod non est tantae necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.

ARTICULUS III.

Utrum sit de necessitate hujus sacramenti quod chrisma fuerit prius per Episcopum consecratum. — (4, *dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de necessitate hujus sacramenti quod chrisma, quod est materia hujus sacramenti, fuerit prius per Episcopum consecratum. Baptismus enim, in quo fit plena remissio peccatorum, non est minoris efficaciae quam hoc sacramentum. Sed, licet quaedam sanctificatio adhibeatur aquae baptismali ante baptismum, non tamen est de necessitate sacramenti, quia in articulo necessitatis praeteriri potest. Ergo non est de necessitate hujus sacramenti quod chrisma fuerit prius per Episcopum consecratum.

2. Praeterea, idem non debet bis consecrari. Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum qua confertur sacramentum; unde et Augustinus dicit (super Joan., tract, 80, a med.): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Non ergo debet prius chrisma consecrari quam hoc sacramentum tradatur.

3. Praeterea, omnis consecratio quae fit in sacramentis, ad consecutionem gratiae ordinatur. Sed materia sensibilis confecta ex oleo et balsamo non est capax gratiae. Ergo non debet ei aliqua consecratio adhiberi.

Sed contra est quod Innocentius I Papa (epist. 1 ad Decent., cap. 3 et habetur cap. 119, de Consecrat., dist. 4) dicit: *Presbyteris, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere liceat, quod ab Episcopo fuerit consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solum debetur Episcopis, cum tradunt Paracletum*; quod quidem fit in hoc sacramento. Ergo ad hoc sacramentum requiritur chrisma per Episcopum consecratum.

Concl. Cum visibilibus unctionibus Christus minime sit usus, tam chrisma quam oleum sanctum infirmorum benedici debent, priusquam ad sacramenti usum adhibeantur.

Respondeo dicendum, quod tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur, ut supra dictum est, quaest. 64, art. 3. Est autem considerandum quod quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet baptismo et etiam Eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi materiae horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde Chrysostomus dicit (id habet Chromat. in Fragmentis, vide cap. *Nunquam*, de Consecrat. dist. 4) quod *nunquam aquae baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent.* Et similiter ipse Dominus accipiens panem benedixit; similiter autem et calicem, ut habetur Matth. 26 et Luc. 22. Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi.

Si qua vero benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti, non autem ad necessitatem.

Unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret injuria invisibili unctioni, qua est *unctus prae consortibus suis*, psal. 44. Et ideo tam chrisma quam oleum sanctum infirmorum, prius benedicuntur quam adhibeantur ad usum sacramenti.

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti et quando movetur a principali agente ad effectum, ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum.

Ad tertium dicendum, quod materia corporalis non est capax gratiae, quasi gratiae subjectum, sed solum sicut gratiae instrumentum, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 1 et 3, et ad hoc materia sacramenti consecratur vel ab ipso Christo, vel ab Episcopo, qui gerit in Ecclesia personam Christi.

ARTICULUS IV.

Utrum haec sit conveniens forma hujus sacramenti: Consigno te signo crucis, *etc.* — (*Inf., qu.* 84, *art.* 3, *corp.*; *et* 4, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 3, *quaest.* 3; *et op.* 2, *cap.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod haec non sit conveniens forma hujus sacramenti: *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, amen.* Usus enim sacramentorum a Christo et ab apostolis derivatur. Sed neque Christus hanc formam instituit, nec apostoli ea usi leguntur. Ergo haec non est conveniens forma hujus sacramenti.

2. Praeterea, sicut sacramentum est idem apud omnes, ita et forma debet esse eadem, quia quaelibet res habet unitatem, sicut et *esse* a sua forma. Sed hac forma non omnes utuntur; quidam enim dicunt: *Confirmo te chrismate sanctificationis.* Ergo haec non est conveniens forma hujus sacramenti.

3. Praeterea, sacramentum hoc debet conformari baptismo, sicut perfectio perfectibili, ut supra dictum est, art. 2 huj. quaest. arg. 2. Sed in forma baptismi non fit mentio de consignatione characteris, nec etiam de cruce Christi (cum tamen per baptismum homo Christo commoriatur, ut Apostolus dicit Rom. 6); nec etiam fit mentio de effectu salutis, cum tamen baptismus sit de necessitate salutis: in forma etiam baptismi ponitur unus actus tantum et exprimitur persona baptizantis cum dicitur: *Ego te baptizo*, cujus contrarium apparet in forma praedicta. Non ergo est conveniens forma hujus sacramenti.

Sed contra est auctoritas Ecclesiae, quae hac forma communiter utitur.

Concl. Cum in his verbis, *consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis; in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti,* et spirituale robur et causa ipsius cum signo quod pugnatori datur, exprimantur, conveniens est praedicta sacramenti confirmationis forma.

Respondeo dicendum, quod praedicta forma est conveniens huic sacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quidquid pertinet ad speciem sacramenti. Sicut autem ex supra dictis patet, art. 1, huj. quaest., in hoc sacramento datur Spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnae. Et ideo in hoc sacramento tria sunt necessaria, quae continentur in forma praedicta: quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quae est sancta Trinitas, quae exprimitur cum dicitur: *In nomine Patris*, etc. Secundum est ipsum robur spirituale quod homini confertur per sacramentum materiae visibilis ad salutem, quod quidem tangitur cum dicitur: *Confirmo te chrismate salutis.* Tertium est signum quod pugnatori datur, sicut et in pugna corporali milites insigniis ducum insigniuntur; et quantum ad hoc dicitur: *Consigno te signo crucis*, in quo scilicet Rex noster triumphavit, ut dicitur Coloss. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quaest., ad 1, per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus hujus sacramenti, scilicet plenitudo Spiritus sancti, quibusdam visibilibus signis miraculose a Deo effectis qui potest effectum sacramenti sine sacramento conferre; et tunc non erat necessaria nec materia nec forma hujus sacramenti. Quandoque autem tamquam ministri sacramentorum, hoc sacramentum praebebant, et tunc sicut materia, ita et forma ex mandato Christi utebantur. Multa enim servabant apostoli in sacramentorum collatione, quae in Scripturis communiter propositis non sunt tradita. Unde Dionysius dicit in fine eccles. Hierarch. (cap. ult., inter med. et fin.): *Consummativas invocationes*, idest, verba quibus perficiuntur sacramenta, *non est justum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes ex occulto ad commune adducere*; *sed nostra sacra traditio sine pompa*, idest, occulte, *eas edocet.* Unde et Apostolus dicit, loquens de celebratione Eucharistiae, 1 Corinth. 11, 34: *Caetera cum veniam disponam.*

Ad secundum dicendum, quod sanctitas est salutis causa. Et ideo in idem redit quod dicitur *chrismate salutis* et *sanctificationis.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus est regeneratio in spiritualem vitam qua homo vivit in seipso, et ideo non ponitur in forma baptismi nisi unus actus ad ipsum hominem sanctificandum pertinens. Sed hoc sacramentum non solum ordinatur ad hoc quod homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugnae exteriori; et ideo non solum fit mentio de interiori sanctificatione, cum dicitur: *Confirmo te chrismate salutis*, sed etiam consignatur homo exterius quasi vexillo crucis ad pugnam spiritualem, quod significatur cum dicitur: *Consigno te signo crucis.* In ipso autem verbo baptizandi, quod ablutionem significat, potest intelligi et materia (quae est aqua abluens), et effectus salutis, quae non intelliguntur in verbo confirmandi; et ideo oportuit haec ponere. Dictum est autem supra, qu. 66, art. 5, ad 1, quod hoc quod dicitur, *Ego* non est de necessitate formae baptismalis, quia intelligitur in verbo primae personae; apponitur tamen ad exprimendam intentionem; quod non est ita necessarium in confirmatione, quae non exhibetur nisi ab excellenti ministro, ut infra dicetur, art. 2 huj. quaest.

ARTICULUS V.

Utrum sacramentum confirmationis imprimat characterem. — (4, dist. 7, quaest. 2, art. 1, quaest. 1, et quaest. 3, art. 3, quaest. 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum confirmationis non imprimat characterem. Character enim importat quoddam signum distinctivum. Sed per sacramentum confirmationis non distinguitur homo ab infidelibus; hoc enim fit per baptismum; neque etiam ab aliis fidelibus, quia hoc sacramentum ordinatur ad pugnam spiritualem quae omnibus fidelibus indicitur. Non ergo in hoc sacramento imprimitur aliquis character.

2. Praeterea, supra dictum est, quaest. 63, art. 2, quod character est quaedam potentia spiritualis. Potentia autem non est nisi activa vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis: potentia autem passiva, sive receptiva, per sacramentum baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur.

3. Praeterea, in circumcisione, quae est character corporalis, non imprimitur aliquis spiritualis character. Sed in hoc sacramento imprimitur quidam character corporalis, cum scilicet homo chrismate signatur signo crucis in fronte. Non ergo imprimitur in hoc sacramento character spiritualis.

Sed contra, in omni sacramento quod non iteratur, imprimitur character. Sed hoc sacramentum non iteratur; dicit enim Gregorius (habetur cap. 9 de Consecrat., dist. 5): *De homine qui a Pontifice confirmatus fuerit denuo, talis iteratio prohibenda est.* Ergo in confirmatione imprimitur character.

Concl. Cum per confirmationis sacramentum suscipiant homines potestatem et robur ad pugnam spiritualem contra hostes fidei necesse est per illius susceptionem imprimi characterem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 63, art. 2, character est quaedam spiritualis potestas ad aliquas actiones sacras ordinata. Dictum est autem supra, art. 1 huj. qu., quod sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitae quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio quae competit ei, cum ad perfectam aetatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras, praeter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei, sicut patet exemplo apostolorum, qui antequam plenitudinem Spiritus sancti acciperent, erant in coenaculo perseverantes in oratione; postmodum vero egressi non verebantur publice fidem fateri etiam coram inimicis fidei christianae. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character.

Ad primum ergo dicendum, quod pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit; sed contra hostes visibiles, idest, contra persecutores fidei, pugnare nomen Christi publice confitendo, est confirmatorum, qui jam sunt perducti spiritualiter ad virilem aetatem, secundum quod dicitur 1 Joan. 2, 14: *Scribo vobis, juvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei in vobis manet, et vicistis malignum.* Et ideo character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium a fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur, 1 Petri 2, 2: *Sicut modo geniti infantes*, etc.

Ad secundum dicendum, quod omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.

Ad tertium dicendum, quod sacramenta veteris legis dicuntur *justitiae carnis*, ut patet Heb. 9, quia scilicet interius nihil efficiebant; et ideo in circumcisione imprimebatur character solum in corpore, non autem in anima. Sed in confirmatione cum charactere corporali imprimitur simul character spiritualis, eo quod est sacramentum novae legis.

ARTICULUS VI.

Utrum character confimationis praesupponat characterem baptismi. — (4, dist. 7, quaest. 2, art. 1, quaest. 3; et dist. 24, quaest. 1, art. 2, quaest. 3 et 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1 Videtur quod character confirmationis non praesupponat ex necessitate characterem baptismalem. Sacramentum enim confirmationis ordinatur ad confitendum publice fidem Christi. Sed multi etiam ante baptismum sunt fidem Christi publice confessi, sanguinem fundentes pro fide. Ergo character confirmationis non praesupponit characterem baptismalem.

2. Praeterea, de apostolis non legitur quod fuerint baptizati, praesertim cum dicatur Joan. 4 quod ipse Christus non baptizabat, sed discipuli ejus, et tamen postea fuerunt confirmati per adventum Spiritus sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari antequam baptizentur.

3. Praeterea, Act. 10, 44, dicitur quod *adhuc loquente Petro cecidit Spiritus sanctus super eos qui audiebant verbum, et audiebant eos loquentes linguis*: et postea Petrus jussit eos baptizari. Ergo pari ratione possunt alii prius confirmari quam baptizentur.

Sed contra est quod Rabanus dicit (in libro 1 de Instit. cleric., cap. 30, in princ.): *Novissime a summo sacerdote per impositionem manus Paracletus traditur baptizato, ut roboretur per Spiritum sanctum ad praedicandum.*

Concl. Quemadmodum ad perfectam aetatem pervenire nemo potest, nisi prius natus fuerit, ita confirmationis sacramentum nemo, nisi antea baptizatus fuerit, suscipere potest.

Respondeo dicendum, quod character confirmationis ex necessitate praesupponit characterem baptismalem, ita scilicet quod si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet; sed oporteret iterato ipsum confirmari post baptismum. Cujus ratio est, quia ita se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem, ut ex supra dictis patet, art. 1, huj. quaest. Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in aetatem

perfectam, nisi primo fuerit natus, et similiter nisi primo aliquis fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis: sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine baptismo. Sicut tamen nullus consequitur effectum baptismi sine baptismi voto, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius, quod potest haberi etiam ante susceptionem baptismi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (epist. 265, al. 108, a med.), ex hoc quod Dominus dicit Joan. 13: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, intelligimus, Petrum et alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive baptismo Joannis (sicut nonnulli arbitrantur), sive (quod magis credibile est) baptismo Christi; neque enim renuit ministerium baptizandi, ut haberet et baptizatos servos, per quos caeteros baptizaret.*

Ad tertium dicendum, quod audientes praedicationem Petri acceperunt effectum confirmationis miraculose, non tamen confirmationis sacramentum. Dictum est autem art. 2 huj. quaest., ad 1, et art. 4, ad 1, quod effectus confirmationis potest alicui conferri ante baptismum, non autem sacramentum confirmationis. Sicut enim effectus confirmationis, qui est robur spirituale, praesupponit effectum baptismi, qui est justificatio, ita sacramentum confirmationis praesupponit sacramentum baptismi.

ARTICULUS VII.

Utrum per sacramentum confirmationis conferatur gratia gratum faciens. — (4, *dist.* 7, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, art. praec., non exhibetur nisi baptizatis, qui sunt a culpa mundati. Ergo per hoc sacramentum gratia faciens gratum non confertur.

2. Praeterea, peccatores maxime indigent gratia gratum faciente, per quam solam justificari possunt. Si ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens confertur, videtur quod deberet dari hominibus in peccato existentibus, quod tamen non est verum.

3. Praeterea, gratia gratum faciens specie non differt, cum ad unum effectum ordinetur. Sed duae formae ejusdem speciei non possunt esse in eodem subjecto. Cum ergo gratia gratum faciens conferatur homini per baptismum, videtur quod per sacramentum confirmationis, quod non exhibetur nisi baptizato, gratia gratum faciens non conferatur.

Sed contra est quod Melchiades Papa dicit (in Epist. unica, a med., et habetur cap. 2 de Consecrat., dist. 5): *Spiritus sanctus in fonte baptismi plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam.*

Concl. Cum in hoc sacramento Spiritus sanctus ad robur detur, manifestum est gratiam gratum facientem in eo conferri.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento, sicut dictum est, art. 4 huj. quaest., datur baptizato Spiritus sanctus ad robur, sicut apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act. 2, et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus apostolorum, ut dicitur Act. 8. Ostensum est autem in prima parte, quaest. 43, art. 3, quod missio, seu datio Spiritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiae gratum facientis primus effectus est remissio culpae. Habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam aeternam, secundum illud Rom. 6, 27: *Gratia Dei vita aeterna.* Unde et Paulo dictum est, 2 Corinth. 12, 9: *Sufficit tibi gratia mea*; et ipse de se dicit, 1 Corinth. 15, 10: *Gratia Dei sum id quod sum.* Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem justitiae. Et sic confertur in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit, et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per poenitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelianensi concilio (habetur inter Capit. Herardi Turon., cap. 75, et cap. 6 de Consecrat., dist. 5), *ut jejuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum Spiritus sancti valeant accipere.* Et tunc per hoc sacramentum perficitur poenitentiae effectus, sicut et baptismi, quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequitur poenitens pleniorem remissionem peccati; et si aliquis adultus in peccato existens, cujus conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, dummodo non fictus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, quaest. 62, art. 2, gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata, quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per baptismum, sed quae prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod super additur, sic non est ejusdem speciei cum ipsa.

ARTICULUS VIII.

Utrum hoc sacramentum sit omnibus exhibendum. — (4, *dist.* 7, *qu.* 3, *art.* 2, *quaest.* 2, *et* 3; *et dist.* 25, *qu.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum. Hoc enim sacramentum ad quamdam excellentiam datur, ut dictum est art. 1 et 4 huj. qu. Sed id quod ad excellentiam pertinet, non competit omnibus. Ergo hoc sacramentum non debet omnibus dari.

2. Praeterea, per hoc sacramentum augetur aliquis spiritualiter in perfectam aetatem. Sed perfecta aetas repugnat aetati puerili. Ergo ad minus pueris dari non debet.

3. Praeterea, sicut Melchiades Papa dicit (Epist. unica, a med. et habetur cap. 2 de Consecrat., dist. 5), *post baptismum confirmamur ad pugnam.* Sed pugnare non competit mulieribus propter fragilitatem sexus. Ergo nec mulieribus hoc sacramentum dari debet.

4. Praeterea, Melchiades Papa dicit (loc. cit.), quod *quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen confirmationis auxilia necessaria sunt, quia confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et praelia reservandos; qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenerit ad mortem, confirmatur morte, quia jam non potest peccare post mortem.* Ergo statim morituris non debet hoc sacramentum conferri, et sic non debet omnibus dari.

Sed contra est quod dicitur Act. 2, 2, quod *Spiritus sanctus adveniens replevit totam domum*, per quam significatur Ecclesia; et postea subditur quod *repleti sunt omnes Spiritu sancto.* Sed ad illam plenitudinem consequendam hoc sacramentum datur. Ergo est omnibus qui sunt in Ecclesia exhibendum.

Concl. Cum Deus omnia ad perfectionem perducere intendat, confirmationis sacramentum, per quod anima spiritalem aetatis perfectionem consequitur, omnibus exhiberi debet.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. 1 huj. quaest., per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in aetatem perfectam. Hoc autem est de intentione naturae ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam aetatem perveniat; sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte praevenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem producere, ex cujus imitatione hoc natura participat. Unde et Deut. 32, 4, dicitur: *Dei perfecta sunt opera.* Anima autem, ad quam pertinet et spiritualis nativitas, et spiritualis aetatis perfectio, immortalis est, et potest sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore juventutis vel pueritiae consequi perfectam aetatem, quia hujusmodi corporales aetates animae non praejudicant. Et ideo hoc sacramentum debet omnibus exhiberi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum datur ad quamdam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem perfectus vir existens habet excellentiam ad se puerum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est in corp. art., aetas corporalis non praejudicat animae; unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis, de qua dicitur Sap. 4, 8: *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque numero annorum computata*; et inde est quod multi in puerili aetate propter robur Spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (in homil. de Machabaeis, inter princ. et med.), *in mundanis agonibus aetatis ac formae generisque dignitas requiritur; et ideo servis ac mulieribus, et senibus ac pueris ad eos aditus denegatur. In caelestibus autem omni personae et aetati ac sexui indiscreta facultate stadium patet.* Et in hom. de Militia spirituali (vers. fin.) dicit: *Apud Deum femineus etiam militat sexus. Multae namque feminae animo virili spiritualem militiam gesserunt: quaedam enim interioris hominis virtute viros aequaverunt in agonibus martyrum, quaedam etiam fortiores viris extiterunt.* Et ideo etiam mulieribus hoc sacramentum conferendum est.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est in corp., anima, ad quam pertinet spiritualis aetas, immortalis est. Et ideo etiam morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant, secundum illud Ephes. 4, 13: *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Et ideo Hugo de S. Viet. dicit (lib. 2 de Sacram., part. 7, cap. 3): *Omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret*; non quia damnaretur, nisi forte propter contemptum, sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes majorem gloriam consequuntur, sicut et hic majorem obtinent gratiam. Auctoritas autem illa intelligitur quantum ad hoc quod morituris non est necessarium hoc sacramentum propter periculum pugnae praesentis.

ARTICULUS IX.

Utrum hoc sacramentum sit conferendum homini in fronte. — (Inf., art. 2, ad 3; et 4 dist. 7, qu. 3, art. 3, quaest. 2; et 4 cont., cap. 60; et quol. 11, art. 7, corp.; et Rom. 1, lect. 5, fin.; et cap. 10, lect. 2, col. 1.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte. Hoc enim sacramentum est perfectivum baptismi, ut supra dictum est, quaest. 65, art. 4. Sed sacramentum baptismi confertur homini in toto corpore. Ergo hoc sacramentum non debet conferri solum in fronte.

2. Praeterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, ut supra dictum est, art. 1 huj. quaest. Sed spirituale robur maxime consistit in corde. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri supra cor quam in fronte.

3. Praeterea, hoc sacramentum datur homini ad hoc quod libere fidem Christi confiteatur. *Sed ore fit confessio ad salutem*, ut dicitur Rom, 10. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri circa os quam in fronte.

Sed contra est quod Rabanus dicit in lib. 1 de Institutione clericorum (cap. 30, in princ.): *Signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per Pontificem vero in fronte.*

Concl. Signantur confirmandi chrismate signo crucis in fronte, et ut manifeste se ostendant christianos esse, et ne nomen Christi ob timorem vel erubescentiam confiteri praetermittant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., in hoc sacramento homo accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte propter duo: primo quidem quia insignitur signo crucis, sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime frons manifesta est, quae quasi nunquam obtegitur; et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstret se esse christianum, sicut et apostoli post acceptum Spiritum sanctum se manifestaverunt, qui prius in cenaculo latebant. Secundo, quia aliquis impeditur a

libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte, propter duo, scilicet propter propinquitatem imaginationis, et propter hoc quod spiritus a corde directe ad frontem ascendunt; unde *verecundati erubescunt, timentes autem pallescunt*, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. ult., circa princ.). Et ideo in fronte signatur chrismate; ut neque propter timorem, neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri praetermittat.

Ad primum ergo dicendum, quod per baptismum regeneramur ad vitam spiritualem, quae ad totum hominem pertinet; sed in confirmatione roboramur ad pugnam, cujus signum ferendum est in fronte quasi in evidenti loco.

Ad secundum dicendum, quod principium fortitudinis est in corde, sed signum apparet in fronte; unde dicitur Ezechiel. 3, 8: *Ecce dedi..... frontem tuam duriorem frontibus eorum*. Et ideo sacramentum Eucharistiae, quo homo in seipso confirmatur, pertinet ad cor, secundum illud psal. 103, 15: *Panis cor hominis confirmet*; sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios, et ideo exhibetur in fronte.

Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum datur ad libere confitendum, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in baptismo, et ideo non debet dari in ore, sed in fronte, ubi apparent signa passionum, quibus libera confessio impeditur.

ARTICULUS X.

Utrum ille qui confirmatur, debeat teneri ab alio. (4, *dist.* 7, *qu.* 3, *art.* 3, *quaest.* 1.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui confirmatur non debeat ab alio teneri ad confirmationem. Hoc enim sacramentum non solum pueris, sed etiam adultis exhibetur. Adulti autem per seipsos stare possunt. Ergo ridiculum est quod ab alio teneantur.

2. Praeterea, ille qui jam est de Ecclesia, liberum habet accessum ad Ecclesiae principem, qui est Episcopus. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, art. 6, huj qu., non exhibetur nisi baptizato, qui jam est membrum Ecclesiae. Videtur ergo quod non debeat per alium exhiberi Episcopo ad hoc sacramentum recipiendum.

3. Praeterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, quod magis viget in viris quam in mulieribus, secundum illud Prov. ult. 1: *Mulierem fortem quis inveniet?* Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

Sed contra est quod Innocentius Papa dicit (et habetur in Decret. 30, qu. 4, cap. 3): *Si qui ex conjugio filium aut filiam alterius de sacro fonte susceperit, aut ad chrisma tenuerit*, etc. Ergo sicut requiritur quod aliquis baptizatum de sacro fonte levet, ita debet aliquis ab alio teneri ad sacramentum confirmationis accipiendum.

Concl. Quicumque ad confirmationis sacramentum accedunt indigent aliquo, quo sustententur et leventur, ac tamquam adhuc in spirituali pugna imbecilles, et pueri, ad perfectionem deducantur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praec., hoc sacramentum exhibetur homini ad robur pugnae spiritualis. Sicut autem aliquis de novo natus indiget instructore in his quae pertinent ad conservationem vitae, secundum illud Hebr. 12, 9: *Patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et reverebamur eos*, ita illi qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus, a quibus instruantur de his quae pertinent ad modum certaminis. Et ideo in bellis materialibus constituuntur duces et centuriones, per quos alii gubernentur. Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc sacramentum ab alio tenetur, quasi per alium in pugna spirituali erudiendus. Similiter etiam quia per hoc sacramentum confertur homini perfectio spiritualis aetatis, sicut dictum est, art. 2 et 3 huj. quaest.; et ideo ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ille qui confirmatur sit adultus corporaliter, nondum tamen est adultus spiritualiter.

Ad secundum dicendum, quod licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiae, nondum tamen est adscriptus militiae christianae; et ideo Episcopo, tamquam duci exercitus, per alium exhibetur jam militiae christianae adscriptum; non enim debet alium ad confirmationem tenere qui nondum est confirmatus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur Coloss. 3, 2, *in Christo Jesu non est masculus et femina*; et ideo non differt, utrum masculus vel femina teneat aliquem in confirmatione.

ARTICULUS XI.

Utrum solum Episcopus hoc sacramentum conferre possit. — (4, *dist.* 7, *qu.* 1, *art. quaest.* 3; *et dist.* 13, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1; *et dist.* 25, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*; *et* 4 *cont.*, *cap.* 60, *et quodl.* 10, *art.* 7.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Episcopus hoc sacramentum conferre possit. Gregorius enim scribens Januario episcopo (in Regist. lib. 3, epist. 26, in fin.), dicit: *Pervenit ad nos, quosdam scandalizatos fuisse quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizati sunt prohibuimus. Et nos quidem secundum veterem usum nostrae Ecclesiae fecimus. Sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi Episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus.* Sed illud quod pertinet ad necessitatem sacramentorum, non est propter vitandum scandalum immutandum. Ergo videtur quod non sit de necessitate hujus sacramenti quod ab Episcopo conferatur.

2. Praeterea, sacramentum baptismi videtur majoris efficaciae quam sacramentum confirmationis, quia per baptismum fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad poenam, quod non fit in hoc sacramento. Sed simplex sacerdos ex suo officio potest tradere sacramentum baptismi, et in necessitate quilibet etiam non ordinatus potest baptizare. Ergo non est de necessitate hujus sacramenti quod ab Episcopo conferatur.

3. Praeterea, summitas capitis, ubi secundum medicos est locus rationis, scilicet particularis, quae dicitur virtus cogitativa, est nobilior fronte, ubi est locus imaginativae virtutis. Sed simplex sacerdos potest baptizatos ungere chrismate in vertice.

Ergo multo magis potest eos chrismate signare in fronte, quod pertinet ad hoc sacramentum,

Sed contra est quod Eusebius Papa dicit (epist. 3, circa fin., et habetur cap. 4 de Consecr., dist. 3): *Manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis sacerdotibus; nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum locum tenent, unquam perfici potest, aut fieri debet; nam, si aliter praesumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica unquam reputabitur sacramenta.* Est igitur de necessitate hujus sacramenti, quod dicitur sacramentum manus impositionis, quod ab Episcopo tradatur.

Concl. Cum ultima cujusque operis consummatio ad supremum artificem pertineat, perspicuum est, confirmationis sacramentum, quod est quasi ultima baptismi consummatio, ab Episcopis, qui summam in Ecclesia potestatem obtinent, conferri debere.

Respondeo dicendum, quod in quolibet opere ultima consummatio supremae arti aut virtuti reservatur, sicut praeparatio materiae pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam. Supremus autem est ad quem pertinet usus, qui est finis artificiatorum; unde epistola, quae a notario scribitur, a domino (1) signatur.

Fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundum illud 1 Cor. 3, 9: *Dei aedificatio estis.* Sunt etiam quasi quaedam *epistola Spiritu Dei scripta*, sicut dicitur 2 Cor. 3, 3. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet quod per baptismum aedificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus aedificata dedicatur in templum Spiritus sancti, et quasi epistola conscripta signatur signo crucis. Et ideo collatio hujus sacramenti Episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in Ecclesia: sicut et in primitiva Ecclesia per impositionem manus apostolorum, quorum vicem gerunt Episcopi, plenitudo Spiritus sancti dabatur, ut habetur Act. 8. Unde Urbanus I Papa dicit in epist. ad omnes fideles, circa fin. (et habetur cap. 1 de Consecrat., dist. 5): *Omnes fideles per manus impositionem Episcoporum, Spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur.*

Ad primum ergo dicendum, quod Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis ex qua potest quaedam quae sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus; sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem Episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit B. Gregorius Papa quod simplices sacerdotes hoc sacramentum conferrent, quamdiu scandalum tolleretur.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum baptismi est efficacius quam hoc sacramentum, quantum ad remotionem mali, eo quod est spiritualis generatio, quae est mutatio de *non esse* in *esse*. Hoc autem sacramentum est efficacius, ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de *esse* imperfecto ad *esse* perfectum. Et ideo hoc sacramentum digniori ministro committitur.

(1) Ita cum Mss. Nicolai. Al.. *a domino Papa*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Rabanus dicit in lib. 1 de Institutione clericorum, cap. 30, *signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte; ut in priori unctione significetur super ipsum Spiritus sancti descensio ad habitationem Deo consecrandam; in secunda quoque, ut ejusdem Spiritus sancti septiformis gratia, cum omni plenitudine sanctitatis, et scientiae, et virtutis, venire in hominem declaretur.* Non ergo propter digniorem partem, sed propter potiorem effectum, haec unctio Episcopis reservatur.

ARTICULUS XII.

Utrum ritus hujus sacramenti sit conveniens. — (*4, dist. 7, qu. 3, art. 3, quaest. 2, ad 3, et in Exposit. litt.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ritus hujus sacramenti non sit conveniens. Sacramentum enim baptismi est majoris necessitatis quam hoc sacramentum, ut supra dictum est, quaest. 65, art. 4. Sed baptismo deputantur certa tempora, scilicet Pascha et Pentecoste. Ergo etiam huic sacramento aliquod certum tempus debet praefigi.

2. Praeterea, sicut hoc sacramentum requirit devotionem et dantis et recipientis, ita etiam et sacramentum baptismi. Sed in sacramento baptismi non requiritur quod a jejunis sumatur vel conferatur. Ergo videtur inconvenienter statutum in concilio Aurelianensi (ut cit. 7 huj. quaest., ad 2), *ut jejuni ad confirmationem veniant*; et in concilio Meldensi (ut habetur cap. 7 de Consecr., dist. 5), *ut Episcopi nonnisi jejuni per impositionem manuum Spiritum sanctum tradant.*

3. Praeterea, chrisma est quoddam signum plenitudinis Spiritus sancti, ut supra dictum est, art. 2 hujus quaest. Sed plenitudo Spiritus sancti data est fidelibus Christi in die Pentecostes, ut habetur Act. 2. Magis ergo debet chrisma confici et benedici in festo Pentecostes quam in coena Domini.

Sed contra est usus Ecclesiae, quae a Spiritu sancto gubernatur.

Concl. Cum ecclesiae ordinationes secundum Christi sapientiam dirigantur, certum esse debet, ritus in hoc sacramento ab Ecclesia observatos, convenientes esse.

Respondeo dicendum, quod Dominus, Matth. 18, 20, fidelibus suis promisit, dicens: *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Et ideo firmiter tenendum est quod ordinationes Ecclesiae dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet ritus quos Ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis esse convenientes.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Melchiades papa dicit in sua epist. ante med. (et habetur cap. *De his*, de Consecrat., dist. 5), *ita conjuncta sunt haec duo sacramenta*, scilicet baptismi et confirmationis, *ut ab invicem, nisi morte praeveniente, nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non possit.* Et ideo eadem tempora sunt praefixa baptismo solemniter celebrando, et huic sacramento. Sed quia hoc sacramentum a solis Episcopis datur, qui non sunt semper praesentes ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantum ad communem usum, sacramentum confirmationis etiam in alia tempora differri.

Ad secundum dicendum, quod ab illa proli-

bitione excipiuntur infirmi et morte periclitantes, sicut in statuto Meldensis concilii legitur. Et ideo propter multitudinem fidelium, et propter pericula imminentia, sustinetur ut hoc sacramentum, quod nonnisi ab Episcopis dari potest, etiam a non jejunis detur vel accipiatur, quia unus Episcopus praecipue in magna dioecesi, non sufficeret ad tot homines confirmandos, si eis tempus aretaretur. Ubi tamen congrue observari potest, convenientius est ut a jejunis detur et accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex concilio Martini Papae (habetur inter cap. Martini episcop. Bracarensis, cap. 51, et cap. 129 de Consecrat., dist. 4) habetur, omni tempore licebat chrisma conficere; sed quia solemnis baptismus, ad quem requiritur usus chrismatis, in vigilia Paschae celebratur, congrue ordinatum est ut per biduum ante ab Episcopo chrisma benedicatur, ut possit per dioecesim destinari. Dies etiam ille satis congruit ad materias sacramentorum benedicendas, in quo fuit Eucharistiae sacramentum institutum, ad quod omnia alia sacramenta quodammodo ordinantur, sicut supra dictum est, quaest. 65, art. 3.

QUAESTIO LXXIII.

DE SACRAMENTO EUCHARISTIAE, SECUNDUM SE.

(*In sex articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de sacramento Eucharistiae: et primo de ipso sacramento; secundo de materia; tertio de forma; quarto de effectibus; quinto de recipientibus hoc sacramentum: sexto de ministro; septimo de ritu.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum Eucharistia sit sacramentum; 2.° utrum sit unum, vel plura; 3.° utrum sit de necessitate salutis; 4.° de nominibus ejus; 5.° de institutione ipsius; 6.° de figuris ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Eucharistia sit sacramentum. — (*Inf., art.* 4, *quaest.* 79, *art.* 5 *et* 7; *et* 4, *dist.* 8, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent ordinari duo sacramenta, quia unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum. Cum ergo ad perfectionem ordinetur et confirmatio et Eucharistia, ut dicit Dionysius (cap. 4 eccles. Hierarch., circa princ., et cap. 2, circa med.), videtur Eucharistia non esse sacramentum, cum confirmatio sit sacramentum, ut prius habitum est, quaest. praec., art. 1, et quaest. 65, art. 1.

2. Praeterea, in quolibet sacramento novae legis id quod visibiliter subjicitur sensui efficit invisibilem effectum sacramenti, sicut ablutio aquae causat et characterem baptismalem et ablutionem spiritualem, sicut supra dictum est, quaest. 62, et 65, art. 2. Sed species panis et vini, quae subjiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum quod est res tantum in Eucharistia. Ergo videtur quod Eucharistia non sit sacramentum novae legis.

3. Praeterea, sacramenta novae legis habentia materiam, in usu materiae perficiuntur; sicut baptismus in ablutione, et confirmatio in chrismatis onsignatione. Si ergo Eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiae, non in consecratione ipsius materiae; quod patet esse falsum, quia forma hujus sacramenti sunt verba quae in consecratione materiae dicuntur, ut infra patebit, quaest. 78, art. 1. Ergo Eucharistia non est sacramentum.

Sed contra est quod in collecta dicitur: *Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam.*

Concl. Praeter baptismi, et confirmationis sacramentum, oportuit in ecclesia Dei esse eucharistiae sacramentum, tamquam animarum spirituale alimentum.

Respondeo dicendum, quod sacramenta Ecclesiae ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitae corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem quod sicut ad vitam corporalem requiritur generatio per quam homo vitam accipit, et augmentum quo homo perducitur ad perfectionem vitae, ita etiam requiritur alimentum quo homo conservatur in vita. Et ideo sicut ad vitam spiritualem oportuit esse baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quae est spirituale augmentum, ita oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod est spirituale alimentum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est perfectio: una quae est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum; et talis perfectio competit confirmationi. Alia autem est perfectio quam homo consequitur ex adjunctione alicujus extrinseci hominem conservantis, puta ex adjunctione cibi, vel indumenti, vel alicujus hujusmodi; et talis perfectio competit Eucharistiae, quae est spiritualis perfectio.

Ad secundum dicendum, quod aqua baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus sancti in aqua existentem. Unde Chrysostomus dicit super illud Joan. 6: *Angelus Domini secundum tempus*, etc. (hom. 35 in Joan., inter princ. et med.): *In baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed cum Spiritus sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata.* Sicut autem se habet virtus Spiritus sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini: unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute et in ordine ad aliud. Haec autem est differentia inter Eucharistiam et alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum corpus Christi: aqua vero baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum: et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae: alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum. Et ex hoc etiam consequitur alia differentia: nam in sacramento Eucharistiae id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quae confertur; in baptismo autem utrumque est in suscipiente; scilicet et character, qui est res et sacramentum, et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.

ARTICULUS II.

Utrum hoc sacramentum sit unum vel plura. — (*Inf.*, *quaest.* 78, *art.* 6, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 9, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura. Dicitur enim in collecta: *Purificent nos, Domine, sacramenta quae sumpsimus*; quod quidem dicitur propter Eucharistiae susceptionem. Ergo Eucharistia non est unum sacramentum sed plura.

2. Praeterea, impossibile est, multiplicato genere, non multiplicari speciem, sicut quod unus homo sit plura animalia. Sed signum est genus sacramenti, ut supra dictum est, quaest. 60, art. 1. Cum igitur in Eucharistia sint plura signa, scilicet panis et vinum, videtur consequens esse quod sint plura sacramenta.

3. Praeterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, sicut dictum est art. praec., ad 3. Sed in hoc sacramento est duplex materiae consecratio. Ergo est duplex sacramentum.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 10, 17: *Unus panis et unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane et de uno calice participamus*; ex quo patet quod Eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cujus est sacramentum. Ergo Eucharistia est unum sacramentum.

Concl. Cum in Eucharistiae sacramento spiritalis cibus et potus ad refectionem spiritalem apte concurrant, perspicuum est, hoc sacramentum, licet materialiter multa, perfective tamen et formaliter unum esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur Metaph., text. 9 et seq., unum dicitur, non solum quod est indivisibile, vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut dicitur una domus et unus homo. Est autem unum perfectione, ad cujus integritatem concurrunt omnia quae requiruntur ad finem ejusdem; sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis ad operationem animae, et domus integratur ex omnibus partibus quae sunt necessariae ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum: ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quae corporali conformatur.

Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum, et potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad integritatem hujus sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus, secundum illud Joan. 6, 56: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Ergo hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfective.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem collecta et pluraliter dicitur primo: *Purificent nos sacramenta quae sumpsimus*; et postea singulariter subditur: *Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam*; ad ostendendum quod hoc sacramentum quodammodo est multa, simpliciter autem unum.

Ad secundum dicendum, quod panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod est duplex consecratio materiae hujus sacramenti, non potest plus haberi nisi quod hoc sacramentum materialiter est multa, ut dictum est in corp.

ARTICULUS III.

Utrum Eucharistia sit de necessitate salutis. — (*Inf.*, *quaest.* 80, *art.* 2; *et* 4, *dist.* 9, *art.* 1, *quaest.* 2; *et dist.* 12, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 1; *et Joan.* 6, *lect.* 7, *col.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Dicit enim Dominus Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Sed in hoc sacramento manducatur caro Christi, et bibitur sanguis ejus. Ergo sine hoc sacramento non potest homo habere salutem spiritualis vitae.

2. Praeterea, hoc sacramentum est quoddam spirituale alimentum. Sed alimentum corporale est de necessitate corporalis salutis. Ergo etiam hoc sacramentum est de necessitate spiritualis salutis.

3. Praeterea, sicut baptismus est sacramentum dominicae passionis, sine qua non est salus, ita et Eucharistia; dicit enim Apostolus 1 Corinth. 11, 26: *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Ergo sicut baptismus est de necessitate salutis, ita etiam hoc sacramentum.

Sed contra est quod Augustinus scribit Bonifacio contra Pelagianos (lib. 1 contr. duas epist. Pelag., cap. 22): *Nec illud cogitetis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi.*

Concl. Quamquam non quoad realem perceptionem sicut baptismus Eucharistiae sacramentum ad salutem necessarium sit, est tamen ex parte rei, quae est unitas corporis mystici, necessarium ad salutem.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum et rem sacramenti.

Dictum est autem, art. praec., quod res hujus sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam, ut habetur 2 Petri 3. Dictum est autem supra, quaest. 68, art. 2, quod res alicujus sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem hujus sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est, quaest. 68, art. 2. Est tamen differentia quantum ad duo: primo quidem, quia baptismus est principium spiritualis vitae, et janua sacramentorum; Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est, quaest. 65, art. 3; per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo

ad Eucharistiam: et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam: et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum, et ideo ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti: unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (tract. 26 in Joan., inter med. et fin., exponens illud verbum Joan.): *Hunc cibum et potum*, scilicet carnis et sanguinis, *societatem vult intelligi corporis, et membrorum suorum, quod est Ecclesia, in praedestinatis, et vocatis, et justificatis et glorificatis, sanctis et fidelibus ejus.* Unde sicut ipse dicit in epist. ad Bonifacium (id habet Beda super illud 1 Corinth. 10: *Calix benedictionis*, etc.; vide cap. 131 de Consecrat. dist. 4), *nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat, et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.*

Ad secundum dicendum, quod haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur: et ideo non potest homini valere ad vitae conservationem alimentum corporale, nisi realiter sumatur; sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit (in lib. 7 Confess., cap. 10, a med.), quod quasi audivit vocem Christi dicentis sibi: *Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.* Potest autem aliquis in Christum mutari, et ei incorporari voto mentis, etiam sine hujus sacramenti perceptione. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo virtute passionis ejus; sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde sicut baptismus dicitur sacramentum fidei, quae est fundamentum spiritualis vitae, ita Eucharistia dicitur sacramentum charitatis, *quae est vinculum perfectionis*, ut dicitur Col. 3, 14.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur. — (Inf., quaest. 89, art. 2, ad 1; et 4, dist. 8, quaest. 1, art. 1, quaest. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur. Nomina enim debent respondere rebus. Sed hoc sacramentum est unum, ut dictum est art. 2 huj. quaest. Ergo non debet pluribus nominibus nominari.

2. Praeterea, species non notificatur convenienter per id quod est commune toti generi. Sed Eucharistia est sacramentum novae legis; omnibus autem sacramentis commune est quod in eis confertur gratia, quod significat nomen *Eucharistia*, quod est idem quod *bona gratia*; omnia etiam sacramenta remedium nobis afferunt in via praesentis vitae, quod pertinet ad rationem *viatici*; in omnibus etiam sacramentis fit aliquid sacrum, quod pertinet ad rationem *sacrificii*; et per omnia sacramenta sibi invicem communicant fideles, quod significat hoc nomen σύναξις in Graeco, vel *communio* in Latino. Ergo haec nomina non convenienter adaptantur huic sacramento.

3. Praeterea, hostia videtur esse idem quod sacrificium. Sicut ergo non proprie dicitur sacrificium, ita nec proprie dicitur *hostia*.

Sed contra est quod usus fidelium habet.

Concl. Eucharistiae sacramentum, ut est dominicae passionis commemorativum, sacrificium nominatur: ut vero ecclesiasticam unitatem designat, communio vel synaxis: ut autem beatae et aeternae fruitionis figurativum, Eucharistia, et viaticum dicitur.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum habet triplicem significationem; unam quidem respectu praeteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra dictum est, quaest. 48, art. 3, et secundum hoc nominatur *sacrificium*; aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum; et secundum hoc nominatur *communio* vel σύναξις. Dicit enim Damascenus (lib. 4 orth. Fid., cap. 14, ad fin.), quod dicitur *communio*, quia communicamur per ipsam Christo, et quia participamus ejus carne et divinitate, et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam. Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria, et secundum hoc dicitur *viaticum*, quia hic praebet nobis viam illuc perveniendi; et secundum hoc etiam dicitur Εὐχαριστία, idest, *bona gratia*, quia *gratia Dei vita aeterna*, ut dicitur Rom. 6, 23; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in Graeco μετάληψις idest, *assumptio*, quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., *per hoc Filii Deitatem assumimus.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet idem pluribus nominibus nominari, secundum diversas proprietates vel effectus.

Ad secundum dicendum, quod id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice huic propter ejus excellentiam.

Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum dicitur *sacrificium*, inquantum repraesentat ipsam passionem Christi; dicitur autem *hostia*, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris, ut dicitur Ephes. 5.

ARTICULUS V.

Utrum institutio hujus sacramenti fuerit conveniens. — (Inf., quaest. 74, art. 4, corp. et ad 1, et quaest. 80, art. 8, ad 1; et 4, dist. 8, quaest. 1, art. 3; et 1 Cor. 11, lect. 4, col. 4; et 5, col. 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens institutio hujus sacramenti. Ut enim Philosophus dicit (in 2 de Gener., text. 50,)

ex eisdem nutrimur ex quibus sumus. Sed per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus *esse* spirituale, ut Dionysius dicit (cap. 2 eccles. Hierarch., parum a princ.) Ergo per baptismum etiam nutrimur. Non ergo fuit necessarium instituere hoc sacramentum quasi spirituale nutrimentum.

2. Praeterea, per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti. Sed Christus est caput omnium hominum, etiam qui fuerunt ab initio mundi, ut supra dictum est, quaest. 8. Ergo non debuit institutio hujus sacramenti differri usque ad coenam Domini.

3. Praeterea, hoc sacramentum dicitur memoriale dominicae passionis, secundum illud Lucae 22, 19: *Hoc facite in meam commemorationem.* Sed memoria est praeteritorum. Ergo hoc sacramentum non debuit institui ante Christi passionem.

4. Praeterea, per baptismum aliquis ordinatur ad Eucharistiam, quae nonnisi baptizatis dari debet. Sed baptismus institutus fuit post Christi passionem et resurrectionem, ut patet Matth. ult. Ergo inconvenienter hoc sacramentum fuit ante passionem Christi institutum.

Sed contra est quod hoc sacramentum est institutum a Christo, de quo dicitur Marci 7, 37: *Bene omnia fecit.*

Concl. Convenientissimum fuit eucharistiae sacramentum a Christo in ultima coena institui, ut ejus memoria firmius fidelium discipulorum cordibus imprimeretur.

Respondeo dicendum, quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in coena, in qua scilicet Christus ultimo cum suis discipulis fuit conversatus. Primo quidem ratione continentiae hujus sacramenti; continetur enim ipse Christus in Eucharistia sicut in sacramento. Et ideo quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit; sicut in absentia imperatoris exhibetur veneranda ejus imago. Unde Eusebius Emissenus dicit (hom. 5 in Pascha, quae incipit: *Magnitudo caelestium*, etc. parum a princip.): *Quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis, et illaturus sideribus, necesse erat ut die coenae sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret nobis, ut coleretur jugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium.* Secundo, quia sine fide passionis Christi nunquam potuit esse salus, secundum illud Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Et ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquid repraesentativum dominicae passionis; cujus in veteri quidem Testamento praecipuum sacramentum erat Agnus paschalis. Unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Successit autem ei in novo Testamento Eucharistiae sacramentum, quod est rememorativum praeteritae passionis, sicut et illud fuit praefigurativum futurae. Et ideo conveniens fuit ut imminente passione, celebrato priori sacramento, novum sacramentum institueret. Unde Leo papa dicit (serm. 7 de Pass. Dom., cap. 1, in fin.), quod *ut umbrae cederent corpori, antiqua observantia novo excluditur sacramento; hostia in hostiam transit; sanguine sanguis aufertur, et legalis festivitas, dum mutatur, impletur.* Tertio, quia ea quae ultimo dicuntur, maxime ab amicis recedentibus, magis memoriae commendantur, praesertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos; ea vero ad quae magis afficimur, profundius animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander I papa dicit (epist. 1 ad omnes Orth. cap. 4), *nihil in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est,* ideo, ut in majori veneratione haberetur, Dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit (in libro Responsionum ad Januarium, epist. 54, al. 118, cap. 6, a med.): *Salvator quo vehementius commendaret mysterii hujus altitudinem, ultimum hoc voluit arctius infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, non tamen eodem modo nobis advenientibus; nam ea ex quibus sumus, nobis adveniunt per generationem: eadem autem, inquantum ex eis nutrimur, nobis adveniunt per manducationem. Unde sicut per baptismum regeneramur in Christo, ita per Eucharistiam manducamus Christum.

Ad secundum dicendum, quod Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae passionis, tamquam continens ipsum Christum passum, et ideo non potuit institui ante Incarnationem; sed tunc habebant locum sacramenta quae erant tantum praefigurativa dominicae passionis.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum istud fuit institutum in coena, ut in futurum esset memoriale dominicae passionis, ea perfecta. Unde signanter dicit: *Haec quotiescumque feceritis,* de futuro loquens.

Ad quartum dicendum, quod institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem Eucharistiae, quamvis sit posterius baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione; et ideo debuit prius institui. Vel potest dici quod baptismus jam erat aliqualiter institutus in ipso Christi baptismo; unde et jam aliqui ipso Christi baptismo erant baptizati, ut legitur Joan. 3.

ARTICULUS VI.

Utrum agnus paschalis fuerit praecipua figura hujus sacramenti. — (*Inf.*, *quaest.* 80, *art.* 10, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 8, *quaest.* 1, *art.* 2; *et dist.* 12, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 3, *ad* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod agnus paschalis non fuerit praecipua figura hujus sacramenti. Christus enim dicitur, psal. 109, 4, *sacerdos secundum ordinem Melchisedech,* propter hoc quod Melchisedech gessit figuram sacrificii Christi offerens panem et vinum. Sed expressio similitudinis facit quod unum ab alio denominetur. Ergo videtur quod oblatio Melchisedech fuerit potissima figura hujus sacramenti.

2. Praeterea, transitus maris Rubri fuit figura baptismi, secundum illud 1 Cor. 10, 2: *Omnes baptizati sunt in nube et in mari.* Sed immolatio agni paschalis praecessit transitum maris Rubri, quem subsecutum est manna, sicut Eucharistia sequitur baptismum. Ergo manna est expressior figura hujus sacramenti quam agnus paschalis.

3. Praeterea, potissima virtus hujus sacramenti est quod introducit nos in regnum caelorum, sicut quoddam viaticum. Sed hoc maxime praefiguratum fuit in sacramento expiationis, quando pontifex in-

trabat semel in anno cum sanguine in Sancta sanctorum, sicut Apostolus probat Hebr. 9. Ergo videtur quod illud sacrificium fuerit expressior figura hujus sacramenti quam agnus paschalis.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

Concl. Quamquam multis figuris fuisset Eucharistiae sacramentum praefiguratum, praecipua tamen ejus figura fuit agnus Paschalis; cum secundum omnia ipsum repraesentaverit.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, quod est panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et quod est res tantum, scilicet effectus hujus sacramenti. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum, potissima figura fuit hujus sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figurae ejus fuerunt omnia sacrificia veteris Testamenti, praecipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum. Quantum autem ad effectum, fuit praecipua ejus figura manna, quod *habebat in se omnis saporis suavitatem*, ut dicitur Sap. 16, 20, sicut et gratia hujus sacramenti quantum ad omnia reficit mentem.

Sed agnus paschalis quantum ad haec tria praefigurabat hoc sacramentum: quantum enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, secundum illud Exodi 12, 8: *Edent carnes . . . . et azymos panes*; quantum vero ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israel quarta decima luna, quod fuit figura passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus; quantum vero ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii Israel a devastante angelo, et educti de Ægyptiaca servitute; et quantum ad hoc ponitur praecipua figura hujus sacramenti agnus paschalis, quia secundum omnia ipsum repraesentat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO LXXIV.

DE MATERIA EUCHARISTIAE QUANTUM AD SPECIEM.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de materia hujus sacramenti: et primo de specie materiae; secundo de conversione panis et vini in corpus Christi; tertio de modo existendi corpus Christi in hoc sacramento; quarto de accidentibus panis et vini, quae in hoc sacramento remanent.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum panis et vinum sint materia hujus sacramenti; 2.° utrum ad materiam hujus sacramenti requiratur determinata quantitas; 3.° utrum materia hujus sacramenti sit panis triticeus; 4.° utrum sit panis azymus, vel fermentatus; 5.° utrum materia hujus sacramenti sit vinum de vite; 6.° utrum sit admiscenda aqua; 7.° utrum aqua sit de necessitate hujus sacramenti; 8.° de quantitate aquae quae apponitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum materia hujus sacramenti sit panis et vinum. — (4, *dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1 *et* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 61 *et* 68; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 5, *col.* 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia hujus sacramenti non sit panis et vinum. Hoc enim sacramentum perfectius debet repraesentare passionem Christi quam sacramenta veteris legis. Sed carnes animalium, quae erant materiae sacramentorum veteris legis, expressius repraesentant passionem Christi quam panis et vinum. Ergo materia hujus sacramenti magis debet esse carnes animalium quam panis et vinum.

2. Praeterea, hoc sacramentum est ubique celebrandum. Sed in multis terris non invenitur panis triticeus, et in aliquibus non invenitur vinum. Ergo panis et vinum non sunt conveniens materia hujus sacramenti.

3. Praeterea, hoc sacramentum competit sanis et infirmis. Sed vinum nocet quibusdam infirmis. Ergo videtur quod vinum non debeat esse materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod Alexander I Papa dicit (epist. 1 ad omnes Orth. cap. 4): *In sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur.*

Concl. Conveniens materia sacramenti eucharistiae a Christo instituta est, non panis et caseus, nec infantium sanguis farina permixtus, nec aqua, sed panis et vinum, res nimirum ad usum sacramenti aptissimae, et ad Christi passionem significandam et eucharistiae effectum designandum convenientissimae.

Respondeo dicendum, quod circa materiam hujus sacramenti aliqui multipliciter erraverunt: quidam enim, qui dicuntur Artotyritae, ut Augustinus dicit in lib. de Haeresibus (haeresi 28), offerunt panem et caseum in hoc sacramento, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas. Alii vero, scilicet Cataphrygae et Pepuziani, de infantis sanguine, quem de toto ejus corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi Eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinae, panemque inde facientes. Quidam vero, qui dicuntur Aquarii, aquam solam, sub specie sobrietatis, in hoc sacramento offerunt. Omnes autem hi errores et similes excluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, ut patet Matth. 26. Unde panis et vinum sunt materia conveniens hujus sacramenti. Et hoc rationabiliter. Primo quidem quantum ad usum hujus sacramenti, qui est manducatio: sicut enim aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum spiritualis ablutionis, quia corporalis ablutio communiter fit in aqua; ita panis, et vinum, quibus communius homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo, quantum ad passionem Christi, in qua sanguis est a corpore separatus: et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicae passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio, quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium: quia, ut Ambrosius dicit super epist. 1 ad Cor. (alius Auctor sup. illud cap. 11: *Hic calix novum* etc.) *hoc sacramentum valet ad tuitionem animae, et corporis: et ideo corpus Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur*; sicut dicitur Levit. 17, quod *anima carnis in sanguine est*. Quarto, quantum ad effectum respectu totius Ecclesiae, quae constituitur ex diversis fidelibus; *sicut panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis*, ut dicit Glossa (ord. Aug. tract. 26, in Joan. aliquant. ante fin). super illud 1 Corinth. 10: *Multi unum corpus sumus* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod licet carnes animalium occisorum expressius repraesentent Christi passionem, tamen minus competunt ad communem usum hujus sacramenti, et ad ecclesiasticam unitatem significandam.

Ad secundum dicendum, quod licet non in omnibus terris nascatur triticum vel vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest, quantum sufficit ad usum hujus sacramenti; nec propter defectum alterius est unum tantum sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod vinum in modica quantitate sumptum non potest multum aegrotanti nocere. Et tamen si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi etiam accipiant sanguinem, ut infra dicetur, qu. 80, art. 12.

ARTICULUS II.

Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti. — (4, *dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti. Effectus enim gratiae non sunt minus ordinati quam effectus naturae. Sed sicut dicitur in 2 de Anima, text. 41, *omnium natura constantium positus est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti.* Ergo multo magis in hoc quod dicitur *Eucharistia*, idest, *bona gratia*, requiritur determinata quantitas panis et vini.

2. Praeterea, ministris Ecclesiae non est a Christo data potestas ad ea quae pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum ejus, secundum illud 2 Corinth. 10, 8: *Secundum potestatem quam dedit nobis Deus in aedificationem, et non in destructionem.* Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem qui venditur in foro, et totum vinum quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

3. Praeterea, si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi, sed solum aqua illa qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis et vini consecrari potest.

Sed contra est quod multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini, quae non possit consecrari. Ergo etiam nulla est ita magna, quae consecrari non possit.

Concl. Cum hujus sacramenti materia determinetur per comparationem ad usum fidelium, quorum numerus plane indeterminatus est, dici non potest materiae hujus sacramenti quantitatem esse determinatam.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini, puta totum panem qui venditur in foro, aut totum vinum quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum, quia in omnibus habentibus materiam ratio determinationis materiae sumitur ex ordine ad finem, sicut materia serrae est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem hujus sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiae hujus sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparationem ad usum fidelium, qui nunc occurrunt; alioquin sacerdos paucos parochianos habens non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur quod materia hujus sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici quod quantitas materiae hujus sacramenti sit determinata.

Ad primum ergo dicendum, quod cujuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, non est determinatus. Unde non est simile.

Ad secundum dicendum, quod potestas ministrorum Ecclesiae ad duo ordinatur: primo quidem ad effectum proprium; secundo ad finem effectus. Secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem, puta ut irrideat, vel veneficia faciat, propter intentionem mali finis peccat, nihilominus tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiae: et ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum requiratur ad materiam hujus sacramenti quod sit panis triticeus. — (4, *dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1; *et dist.* 19, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3, *ad* 1; *et* 4, *cont.*, *cap.* 68; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 7, *princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur ad materiam hujus sacramenti quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est rememorativum dominicae passionis. Sed magis videtur esse consonum dominicae passioni panis hordeaceus, qui est asperior, et de quo etiam Christus pavit turbas in monte, ut dicitur Joan. 6, quam panis triticeus. Ergo panis triticeus non est propria materia hujus sacramenti.

2. Praeterea, figura est signum speciei in naturalibus rebus. Sed quaedam frumenta sunt quae habent similem figuram grano tritici, sicut far et spelta, de qua etiam in quibusdam locis panis conficitur ad usum hujus sacramenti. Ergo panis triticeus non est propria materia hujus sacramenti.

3. Praeterea, permixtio speciem solvit. Sed vix invenitur farina triticea, quae alterius frumenti permixtionem non habeat, nisi forte de electis granis studiose fiat. Non ergo videtur quod panis triticeus sit propria materia hujus sacramenti.

4. Praeterea, illud quod est corruptum videtur esse alterius speciei. Sed aliqui conficiunt ex pane corrupto qui jam non videtur esse panis triticeus. Ergo videtur quod talis panis non sit propria materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod in hoc sacramento continetur Christus, qui se grano frumenti comparat, Joan. 12, 24, dicens: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet.* Ergo panis frumenti, sive triticeus, est materia hujus sacramenti.

Concl. Panes triticeus, cum eo communiter homines pro alimento utantur, et convenientius hujus sacramenti effectum significet ob majorem quam habet corroborandi vim, propria et convenientissima est sacramenti Eucharistiae materia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 huj. quaest., et quaest. 66, art. 3, ad usum sacramentorum assumitur talis materia quae communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo; nam alii panes videntur esse introducti in hujus panis defectum. Et ideo Christus creditur in hujus panis specie hoc sacramentum instituisse, qui etiam panis magis confortat hominem, et ita convenientius significat effectum hujus sacramenti. Et ideo propria materia hujus sacramenti est panis triticeus.

Ad primum ergo dicendum, quod panis hordeaceus competit ad significandam tum duritiam veteris legis, propter duritiem panis, tum etiam quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (quaest. 61, circa princ.), *hordei medulla, quae tenacissima palea tegitur, vel ipsam legem significat, quae ita data erat, ut in ea vitale animae alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur: vel ipsum populum nondum expoliatum carnali desiderio, quod tamquam palea cordi ejus inhaerebat.* Hoc autem sacramentum pertinet ad suave jugum Christi, et ad veritatem jam manifestatam, et ad populum spiritualem. Unde non esset materia conveniens hujus sacramenti panis hordeaceus.

Ad secundum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie: fit tamen aliqua dissimilitudo generantis ad genitum, quantum ad accidentia, vel propter materiam, vel propter debilitatem virtutis generativae. Et ideo si qua frumenta sunt, quae ex semine tritici generari possunt (sicut ex grano tritici seminato in malis terris nascitur siligo), ex tali frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti, quod tamen non videtur habere locum neque in hordeo, neque in spelta, neque etiam in farre quod inter omnia est grano tritici similius. Similitudo autem figurae in talibus magis videtur significare propinquitatem quam identitatem speciei; sicut ex similitudine figurae manifestatur quod canis et lupus sunt propinquae speciei, non autem ejusdem. Unde ex talibus frumentis, quae nullo modo possunt ex semine tritici (1) generari, non potest confici panis, qui sit debita materia hujus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod modica permixtio non solvit speciem, quia id quod est modicum, quodammodo absumitur (2) a plurimo. Ideo si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo majorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis qui est materia hujus sacramenti; si vero sit magna permixtio, puta ex aequo, vel quasi, talis permixtio speciem mutat; unde panis exinde confectus non erit debita materia hujus sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod aliquando est tanta corruptio panis, quod solvitur species panis, sicut cum continuitas solvitur, et sapor, et color, et alia accidentia mutantur; unde ex tali materia non potest confici corpus Christi. Aliquando vero non est tanta corruptio quae speciem solvat, sed est aliqua dispositio ad corruptionem, quod declarat aliqualis immutatio saporis, et ex tali pane potest confici corpus Christi; sed peccat conficiens propter irreverentiam sacramenti. Et quia amylum (1) est ex tritico corrupto, non videtur quod panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi, quamvis quidam contrarium dicant.

(1) Ita passim. Cod. Al., *ex semine grani*. Utrumque [scriptum a S. Thoma conjectat Magdalena sic, *ex semine grani tritici*.

(2) Ita post Garciam editi passim. Rom. Edit. cum Cod. Al., *assumitur*

ARTICULUS IV.

Utrum hoc sacramentum debeat confici ex pane azymo. — (4, *dist.* 11, *qu.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3; *et* 4 *cont.*, *cap.* 68; *et opusc.* 1, *cap.* 61; *et Joan.* 4, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo. Debemus enim in hoc sacramento imitari institutionem Christi. Sed Christus videtur hoc sacramentum instituisse in pane fermentato, quia, sicut legitur Exodi 12, Judaei secundum legem incipiebant uti azymis in die Paschatis, quod celebratur quarta decima luna; Christus autem instituit hoc sacramentum in coena quam celebravit *ante diem festum Paschae*, ut habetur Joan. 13. Ergo et nos debemus hoc sacramentum celebrare in pane fermentato.

2. Praeterea, legalia non sunt observanda tempore gratiae. Sed uti azymis fuit quaedam legalis caeremonia, ut patet Exodi 12. Ergo in hoc sacramento gratiae non debemus azymis uti.

3. Praeterea, sicut supra dictum est, quaest. 65, art. 1, et quaest. 73, art. 3, ad 3, Eucharistia est sacramentum charitatis, sicut baptismus fidei. Sed fervor charitatis significatur per fermentum, ut patet in Glossa (interl., super illud Matth. 13, 33): *Simile est regnum caelorum fermento*, etc. Ergo hoc sacramentum debet confici de pane fermentato.

4. Praeterea, azymum et fermentatum sunt accidentia panis non variantia ejus speciem. Sed in materia baptismi nulla discretio adhibetur circa differentiam accidentium aquae, puta si sit salsa vel dulcis, calida vel frigida. Ergo in hoc sacramento aliqua discretio adhiberi non debet, utrum panis sit azymus vel fermentatus.

Sed contra est quod extra, de Celebr. missarum, cap. *Litteras*, punitur sacerdos qui *in pane fermentato et scypho ligneo missarum solemnia celebrare praesumpsit.*

Concl. Quamvis confici possit eucharistiae sacramentum etiam in fermentato pane secundum quarumdam ecclesiarum consuetudinem, convenientius tamen est, ut ex pane conficiatur azymo, tum propter Christi institutionem, tum etiam ad fidelium sinceritatem significandam.

Respondeo dicendum, quod circa materiam hujus sacramenti duo possunt considerari, scilicet quid sit necessarium, et quid conveniens. Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est art. praec., sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quod sit azymus vel fermentatus; quia in unoquoque confici potest: conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suae Ecclesiae in sacramenti celebratione. Super hoc autem sunt diversae Ecclesiarum consuetudines; dicit enim B. Gregorius in registro (implicite id habet Innocent. III, lib. 4 de Myster. missae, cap. 4): *Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem; sed Graecae Ecclesiae*

(1) Sic ex graeco αμυλον legi debet, quasi confectum sine mola, quam Graeci μυλην vocant: non ut corrupte passim et prius hic *amidum*. Nicol.

offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne; sicut fermentum miscetur farinae. Unde sicut peccat presbyter in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter Graecus in Ecclesia Graecorum celebrans de pane azymo; quasi pervertens Ecclesiae suae ritum.

Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est, primo quidem propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit *prima die azymorum*, ut habetur Matth. 26, et Marci 14, et Lucae 22, qua die nihil fermentatum in domibus Judaeorum esse debebat, ut habetur Exodi 12. Secundo, quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ipsius, ut infra patebit, quaest. 76, art. 1. Tertio, quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quae requiritur ad usum hujus sacramenti, secundum illud 1 Corinth. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

Habet tamen haec consuetudo Graecorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius, et in detestationem haeresis Nazaraeorum, qui legalia Evangelio miscebant.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut legitur Exodi 12, solemnitas paschalis incipiebat in vesperis (1) quartae decimae lunae; et tunc Christus post immolationem agni paschalis hoc sacramentum instituit; unde haec dies a Joanne dicitur praecedere diem Paschae, et a tribus aliis Evangelistis dicitur *prima die azymorum*, quando fermentatum in domibus Judaeorum non inveniebatur; ut dictum est in corp. Et de hoc supra notatum est plenius in tractatu dominicae Passionis, quaest. 46, art. 9, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod conficientes in azymo non intendunt caeremonias legis servare, sed conformare se institutioni Christi; et ideo non judaizant; alioquin et celebrantes in pane fermentato judaizarent, quia Judaei panes primitiarum fermentatos offerebant.

Ad tertium dicendum, quod fermentum significat charitatem propter aliquem effectum, quia scilicet panem facit sapidiorem et majorem; sed corruptionem significat ex ipsa ratione suae speciei.

Ad quartum dicendum, quod quia fermentatum habet aliquid corruptionis, et ex pane corrupto non potest confici hoc sacramentum, ut dictum est art. praec., ad 4, ideo magis attenditur circa panem differentia azymi et fermentati, quam circa aquam baptismi differentia calidi et frigidi; posset enim tanta esse corruptio fermentati, quod ex eo non posset confici sacramentum.

ARTICULUS V.

Utrum vinum vitis sit propria materia hujus sacramenti. — (*4, dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1; *et* 1, *Cor.* 11, *lect.* 7, *princ.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit propria materia hujus sacramenti vinum vitis. Sicut enim aqua est materia baptismi, ita vinum est materia hujus sacramenti. Sed in qualibet aqua potest fieri baptismus. Ergo in quolibet vino, puta malorum granatorum, vel mororum, aut hujusmodi, potest confici hoc sacramentum, praesertim cum in quibusdam terris vites non crescant.

2. Praeterea, acetum est quaedam species vini quod de vite sumitur, ut Isidorus dicit (implic. lib. 20 Etym., cap. 2, circa med.). Sed de aceto non potest confici hoc sacramentum. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia hujus sacramenti.

3. Praeterea, sicut de vite sumitur vinum depuratum, ita etiam agresta et mustum. Sed de his non videtur posse confici hoc sacramentum, secundum illud quod in synodo VI legitur (habetur in conc. Quinisexto, cap. 28, post. conc. Constant. III): *Didicimus quod in quibusdam Ecclesiis sacerdotes sacrificio oblationis conjungunt uvas; et sic simul utraque populo dispensant. Praecipimus igitur ut nullus sacerdos hoc ulterius faciat*; et Julius I papa decreto 7, reprehendit quosdam qui expressum vinum in sacramento dominici calicis offerunt. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod sicut Dominus se comparavit grano frumenti, ita etiam se comparavit viti, dicens, Joan. 15, 1: *Ego sum vitis vera.* Sed solus panis de frumento est materia hujus sacramenti, ut dictum est, art. 3 huj. quaest. Ergo solum vinum de vite est propria materia hujus sacramenti.

Concl. Solum vinum vitis propria est materia hujus sacramenti, quam Christus instituit.

Respondeo dicendum, quod de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum: primo quidem propter institutionem Christi, qui in vino vitis hoc sacramentum instituit, ut patet ex eo quod ipse dicit, Matth. 26, 29, circa institutionem hujus sacramenti: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis.* Secundo, quia, sicut dictum est, art. 3, huj. quaest. ad materiam sacramentorum assumitur id quod proprie et communiter habet talem speciem. Proprie autem vinum dicitur quod de vite sumitur; alii vero liquores vinum dicuntur secundum quamdam similitudinem ad vinum vitis. Tertio, quia vinum vitis magis competit ad effectum hujus sacramenti, qui est spiritualis laetitia, quia scriptum est psal. 103, 15, quod *vinum laetificat cor hominis.*

Ad primum ergo dicendum, quod illi liquores non dicuntur proprie vinum, sed secundum quamdam similitudinem. Potest autem verum vinum ad terras illas deferri, in quibus vites non crescunt, quantum sufficit ad hoc sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod vinum fit acetum per corruptionem; unde non fit reditus de aceto in vinum, ut dicitur 8 Metaph. (text. 14). Et ideo sicut de pane totaliter corrupto non potest confici hoc sacramentum, ita nec de aceto. Potest tamen confici de vino acescenti, sicut et de pane qui est in via ad corruptionem, licet peccet conficiens, ut prius dictum est, art. 3, huj. quaest., ad 4.

Ad tertium dicendum, quod agresta est in via generationis, et ideo nondum habet speciem vini; et propter hoc de ea non potest confici hoc sacramentum. Mustum autem jam habet speciem vini: nam ejus dulcedo attestatur digestioni, quae est completio (1) a naturali calore, ut dicitur in 4 Meteor. (cap. 3, parum a princ.), et ideo de musto potest confici hoc sacramentum. Non tamen debent uvae integrae huic sacramento misceri, quia jam esset ibi aliquid praeter vinum. Prohibetur etiam ne mustum statim expressum de uva in calice offeratur, quia hoc est indecens propter impuritatem musti. Potest tamen in necessitate fieri; dicitur enim ab eodem Julio papa (loc. cit. in arg.): *Si necesse fuerit, botrus in calice comprimatur.*

(1) Ita communiter edit. Codd. Tarrac. et Alcan., *a vesperis.*

(1) Ita cum Mss, edit. omnes libri. Dominicus Soto legit, *completo.*

ARTICULUS VI.

Utrum aqua sit vino permiscenda. — (*4, dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 1; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aqua non sit vino permiscenda. Sacrificium enim Christi figuratum fuit per oblationem Melchisedech, qui Gen. 14 non legitur obtulisse nisi panem et vinum. Ergo videtur quod in hoc sacramento non debeat adjungi aqua.

2. Praeterea, diversorum sacramentorum diversae sunt materiae. Sed aqua est materia baptismi. Ergo non debet assumi ad materiam hujus sacramenti.

3. Praeterea, panis et vinum sunt materia hujus sacramenti. Sed pani nihil adjungitur. Ergo nec vino debet aliquid adjungi.

Sed contra est quod Alexander I Papa scribit (epist. 1 ad omnes Orthod., cap. 4): *In sacramentorum oblationibus, quae inter missarum solemnia Domino offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur.*

Concl. Congruit ut Eucharistiae sacramentum conficeretur in vino aqua permixto, secundum quod Christus illud instituisse creditur.

Respondeo dicendum, quod vino quod offertur in hoc sacramento, debet aqua misceri. Primo quidem propter institutionem: probabiliter enim creditur quod Dominus hoc sacramentum instituerit in vino aqua permixto secundum morem illius terrae: unde et Proverb. 11, 5, dicitur: *Bibite vinum quod miscui vobis.* Secundo, quia hoc convenit repraesentationi dominicae passionis; unde dicit Alexander I Papa (loc. cit.: *Non debet in calice*): *Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere ejus in passione sua profluxisse legitur.*

Tertio, quia hoc convenit ad significandum effectum hujus sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum: quia, ut Julius I papa dicit in decreto 7, *videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo cum in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur.* Quarto, quia hoc competit ad ultimum effectum hujus sacramenti, qui est introitus ad vitam aeternam: unde Ambrosius dicit in lib. 5 de Sacramentis (cap. 1, a med.): *redundat aqua in calicem, et salit in vitam aeternam.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit ibidem, sicut sacrificium Christi significatum est per oblationem Melchisedech, ita etiam significatum est per aquam, quae in eremo fluxit de petra, secundum illud 1 Cor. 10, 4: *Bibebant autem de spirituali consequente eos petra.*

Ad secundum dicendum, quod aqua assumitur in baptismo ad usum ablutionis; in hoc autem sacramento assumitur ad usum refectionis, secundum illud psal. 22, 3: *Super aquam refectionis educavit me.*

Ad tertium dicendum, quod panis ex aqua et farina conficitur. Et ideo cum vino aqua miscetur, neutrum sine aqua existit.

ARTICULUS VII.

Utrum permixtio aquae sit de necessitate hujus sacramenti. — (*Inf., quaest.* 83, *art.* 6, *ad* 4, *et* 6; *et* 4, *dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 2 *et* 3; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod permixtio aquae sit de necessitate hujus sacramenti. Dicit enim Cyprianus ad Caecilium (lib. 2, epist. 3, inter med. et fin.): *Sic calix Domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola, nisi utrumque,* scilicet farina et aqua, *fuerit adunatum.* Sed admixtio aquae ad farinam est de necessitate hujus sacramenti. Ergo pari ratione admixtio aquae ad vinum.

2. Praeterea, in passione Domini, cujus hoc sacramentum est memoriale, sicut de latere ejus exivit sanguis, ita et aqua. Sed vinum, quod est sacramentum sanguinis, est de necessitate hujus sacramenti. Ergo pari ratione et aqua.

3. Praeterea, si aqua non esset de necessitate hujus sacramenti, non referret quaecumque aqua huic sacramento apponeretur, et ita posset apponi aqua rosacea, vel quaecumque alia hujusmodi aqua quod non habet usus Ecclesiae. Aqua ergo est de necessitate hujus sacramenti.

Sed contra est quod Cyprianus dicit, loc. cit.: *Si aliquis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc servavit,* ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, *potest simplicitati ejus venia concedi,* quod non esset si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum vel panis. Non ergo aquae admixtio est de necessitate sacramenti.

Concl. Cum participatio Eucharistiae a fidelibus, ad sacramenti hujus essentiam non pertineat, aquae cum vino permixtionem, quae ad eam significandam refertur, non esse de necessitate sacramenti, consequitur.

Respondeo dicendum, quod judicium de signo sumendum est ex eo quod significatur. Appositio autem aquae ad vinum refertur ad significandam participationem hujus sacramenti a fidelibus, quantum ad hoc quod per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo, ut dictum est art. praec. Sed et hoc ipsum quod de latere Christi pendentis in cruce aqua profluxit, ad idem refertur, quia per aquam significatur ablutio peccatorum, quae fiebat per passionem Christi.

Dictum est autem supra, quaest. praec., art. 1, ad 3, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae; usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. Et ideo consequens est quod appositio aquae non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Cypriani est intelligendum secundum quod dicitur illud esse non posse quod convenienter esse non potest. Et sic similitudo illa attenditur quantum ad id quod debet fieri, non autem quantum ad necessitatem; nam aqua est de essentia panis, non autem de essentia vini.

Ad secundum dicendum, quod effusio sanguinis directe pertinebat ad ipsam Christi passionem: est enim naturale corpori humano vulnerato quod ex eo profluat sanguis. Sed effusio aquae non fuit de necessitate passionis, sed ad demonstrandum effectum passionis, qui est ablutio a peccatis, et refrigerium contra ardorem concupiscentiae. Et ideo aqua non seorsum offertur a vino in hoc sacramento, sicut vinum offertur seorsum a pane; sed aqua offertur vino permixta, ut ostendatur quod vinum per se pertinet ad hoc sacramentum, tamquam de ejus necessitate existens, aqua autem secundum quod adjungitur vino.

Ad tertium dicendum, quod, quia admixtio a-

quae ad vinum non est de necessitate sacramenti, non refert quantum ad sacramenti necessitatem quaecumque aqua misceatur vino, sive naturalis sive artificialis, ut rosacea; quamvis quantum ad convenientiam sacramenti peccet qui aliam aquam miscet nisi naturalem et veram, quia de latere Christi pendentis in cruce aqua vera profluxit, non humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt, ad ostendendum quod corpus Christi erat vere compositum ex quatuor elementis, sicut per sanguinem fluentem ostendebatur quod erat compositum ex quatuor humoribus, ut Innocentius III dicit in quadam Decretali (quae habetur cap. *In quadam*, de Celebrat. miss.). Quia vero admixtio aquae ad farinam est de necessitate hujus sacramenti, utpote constituens substantiam panis, si farinae admisceretur aqua rosacea, vel quicumque alius liquor quam vera aqua, non posset ex eo confici sacramentum, quia non esset verus panis.

ARTICULUS VIII.

Utrum aqua debeat in magna quantitate apponi. (4 *Sent., dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 4; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod oporteat aquam in magna quantitate apponi. Sicut enim sanguis de latere Christi sensibiliter fluxit, ita et aqua; unde dicitur Joan. 19, 35: *Qui vidit testimonium perhibuit.* Sed aqua non posset sensibiliter esse in hoc sacramento, nisi in magna quantitate poneretur. Ergo videtur quod aqua debeat apponi in magna quantitate.

2. Praeterea, parva aqua multo vino admixta corrumpitur. Quod autem corruptum est, jam non est. Ergo idem est apponere parum de aqua in hoc sacramento, et nihil apponere. Sed non licet nihil apponere. Ergo non licet parum apponere.

3. Praeterea, si sufficeret parum apponere, per consequens esset sufficiens quod gutta aquae in totum dolium projiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas apponatur.

Sed contra est quod extra, de celebr. missarum cap. 15, dicitur: *Perniciosus in tuis partibus inolevit abusus, videlicet quod in majori quantitate de aqua in sacrificio ponitur quam de vino, cum secundum rationabilem consuetudinem Ecclesiae generalis plus in ipso sit de vino quam de aqua ponendum.*

Concl. In Eucharistiae sacramento conficiendo paulum aquae vino miscendum, ne vini species solvatur.

Respondeo dicendum, quod circa aquam adjunctam vino, sicut Innocentius III dicit in quadam Decretali (cap. *Cum Marthae*, de Celebr. miss.), triplex est opinio; quidam enim dicunt quod aqua adjuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed haec opinio stare non potest, quia in sacramento altaris post consecrationem nihil est nisi corpus et sanguis Christi. Sicut enim Ambrosius dicit in lib. de Officiis (habetur in lib. de Initiand., cap. 9, a med.), *ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur*; alioquin non totum adoraretur veneratione latriae. Et ideo alii dixerunt quod sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam, quae de latere Christi fluxit. Sed nec hoc rationabiliter dici potest, quia secundum hoc aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo, sicut ipse dicit (scilicet Innocentius loc. cit.), aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset, nisi adeo modicum apponeretur de aqua quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et praecipue si vinum sit debile, quia si tanta fieret appositio aquae ut solveretur species vini, non posset perfici sacramentum. Unde Julius I Papa, in decreto 7, reprehendit quosdam qui pannum lineum musto intinctum per totum annum servant, et in tempore sacrificii aqua partem ejus lavant, et sic offerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficit ad sacramenti hujus significationem quod sentiatur aqua, cum apponitur vino; non autem oportet quod sit sensibilis post mixtionem.

Ad secundum dicendum, quod si aqua omnino non apponeretur, totaliter excluderetur significatio; sed cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur.

Ad tertium dicendum, quod si aqua apponeretur dolio, non sufficeret ad significationem hujus sacramenti, sed oportet aquam vino apponi circa ipsam celebrationem sacramenti.

QUAESTIO LXXV.

DE CONVERSIONE PANIS ET VINI IN CORPUS ET SANGUINEM CHRISTI.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, an solum secundum figuram, vel sicut in signo; 2.° utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem; 3.° utrum substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur; 4.° utrum panis possit converti in corpus Christi; 5.° utrum in hoc sacramento post conversionem remaneant accidentia panis et vini; 6.° utrum facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis; 7.° utrum ista conversio fiat in instanti; 8.° utrum haec sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem. — (*Sup., quaest.* 65, *art.* 3, *corp., princ.*; *et inf., quaest.* 76, *per totam*; *et* 4, *dist.* 1, *princ.*; *et* 4 *cont., cap.* 61; *et* 1 *Corinth.* 11.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo. Dicitur enim Joan. 6, 54, quod cum Dominus dixisset: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem*, etc., multi ex discipulis ejus audientes dixerunt: *Durus est hic sermo: quibus ipse dixit: Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam*: quasi diceret, secundum expositionem Augustini super psal. 98 (parum a med.): *Spiritualiter intelligite quae locutus sum: non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum autem quod*

vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos; caro autem non prodest quidquam.

2. Praeterea, Dominus dicit, Matth. ult., 20, *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*: quod exponens Augustinus (tract. 30 in Joan., a princ.) dicit: *Donec saeculum finiatur, sursum est Dominus; sed tamen et hic nobiscum est veritas Domini* (1); *corpus enim, in quo resurrexit, in uno loco oportet esse; veritas autem ejus ubique diffusa est.* Non ergo secundum veritatem est corpus Christi in hoc sacramento, sed solum sicut in signo.

3. Praeterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec angelo hoc conveniat; eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.

4. Praeterea, sacramenta Ecclesiae ad utilitatem fidelium ordinantur. Sed secundum Gregorium in quadam homilia (28 in Evang., a princ.), regulus reprehenditur quod quaerebat corporalem Christi praesentiam; Apostoli etiam impediebantur recipere Spiritum sanctum, propter hoc quod affecti erant ad ejus praesentiam corporalem, ut Augustinus dicit super illud Joan. 16: *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos* (tract. 93 in Joan., a med.). Non ergo Christus secundum praesentiam corporalem est in sacramento altaris.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in 8 de Trin., inter princ. et med.): *De veritate carnis et sanguinis Christi non est relictus ambigendi locus; nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra caro ejus vere est cibus, et sanguis ejus vere est potus.* Et Ambrosius dicit (6 de Sacramentis, cap. 1, in princ.): *Sicut verus Dei Filius est Dominus Jesus Christus, ita vera Christi caro est quam accipimus, et verus sanguis ejus est potus.*

Concl. Etsi verum Christi corpus et sanguinem in Eucharistia esse sensu deprehendi non potest, fide tamen divina auctoritate nixa credendum est, cum hoc novae legis perfectioni conveniat, et Christi charitatem maxime deceat, et fidei de Christi humanitate valde sit consentaneum.

Respondeo dicendum, quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, neque sensu, neque intellectu deprehendi potest, sed sola fide (2), quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. 22: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus (habetur in Catena S. Thomae): *Non dubites an hoc verum sit: sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non mentitur.*

Hoc autem conveniens est, primo quidem perfectioni novae legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Hebr. 10, 1: *Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem.* Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum; ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet (ut Dionysius dicit 3 cap. eccl. Hierarch., vers. fin.), est perfectivum omnium aliorum sacramentorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundo hoc competit charitati Christi ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est convivere amicis, ut Philosophus dicit, 9 Ethic., cap, 12, sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium, dicens, Matth. 24, 28: *Ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae.* Interim tamen nec sua praesentia corporali nos in hac peregrinatione destituit; sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi conjungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit Joan. 6, 57: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.* Unde hoc sacramentum est maximae charitatis signum, et nostrae spei sublevamentum ex tam familiari conjunctione Christi ad nos. Tertio hoc competit perfectioni fidei, quae sicut est de divinitate Christi, ita est de ejus humanitate, secundum illud Joan. 14, 2: *Creditis in Deum, et in me credite.* Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. Quae quidam non attendentes posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo, quod est tamquam haereticum abjiciendum, utpote Verbis Christi contrarium. Unde et Berengarius, qui primus hujus erroris auctor fuerat, postea coactus est suum errorem revocare et veritatem fidei confiteri, ut habetur cap. *Ego Berengarius* de Consecr., dist. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac auctoritate praedicti haeretici occasionem errandi sumpserunt, male verba Augustini intelligentes. Cum enim Augustinus dicit: *Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis,* non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quod non erat manducandum in hac specie in qua ab eis videbatur. Per hoc autem quod subdit, *Sacramentum quod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos,* non intendit quod corpus Christi sit in hoc sacramento solum secundum mysticam significationem; sed *spiritualiter* (1) dicit; idest, invisibiliter, et per virtutem Spiritus sancti. Unde super Joan. exponens id quod dicitur: *Caro non prodest quidquam* (tract. 27, parum ante med.) dicit: *Sed quomodo illi intellexerunt: carnem quippe sic intellexerunt manducandam, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum: nam si caro nihil prodesset, Verbum caro non fieret, ut habitaret in nobis.*

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Augustini et omnia similia sunt intelligenda de corpore Christi secundum quod videtur in propria specie; secundum quod etiam ipse Dominus dicit, Matth. 26, 11: *Me autem non semper habebitis.* Invisibiliter tamen sub speciebus hujus sacramenti est, ubicumque hoc sacramentum perficitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento, sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali (2) modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento: per quod non intelligimus

(1) Ita communiter. Nicolai, *Dominus.*
(2) Ita cum quibusdam codd. post Nicolai recentes editi. Veteres cum aliis Mss., *sensu deprehendi non potest, sed sola fide.*

(1) Ita Edit. omnes, cum quibusdam Mss. Codd. Tarrac. et Alcan.: *Sed spiritualiter dicit, et invisibiliter, et per virtutem Spiritus. Unde,* etc. Al. loco, *invisibiliter,* legitur. *impassibiliter.*
(2) Al. *spirituali.*

quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi; sed intelligimus corpus Christi hic esse, sicut dictum est in corp. art., secundum modum proprium (1) huic sacramento.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de praesentia corporis Christi, prout est praesens per modum (2) corporis, idest, prout est in sua specie visibili, non autem prout est spiritualiter, idest, invisibili modo, et virtute spiritus. Unde Augustinus dicit super Joan. (tract. 27, circa med.): *Si intellexisti spiritualiter verba Christi de carne sua, spiritus et vita tibi sunt; si intellexisti carnaliter, etiam spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt.*

ARTICULUS II.

Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. — (*Inf.*, *art.* 6, *corp.*, *et qu.* 77, *art.* 1, *et* 5; *et* 4, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *et dist.* 12, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3; *et* 4 *cont.*, *cap.* 63, *princ*; *et quol.* 7, *art.* 9; *et quol.* 9, *art.* 5, *ad* 3; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4, *et* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. Dicit enim Damascenus in lib. 1 orth. Fid. (cap. 14, circ. med.): *Quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum bibere, conjugavit eis Deus divinitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum; et ita panis communicationis non panis simplex est, sed unitus divinitati.* Sed conjugatio est rerum actu existentium. Ergo panis et vinum simul sunt in hoc sacramento cum corpore et sanguine Christi.

2. Praeterea, inter Ecclesiae sacramenta debet esse conformitas. Sed in aliis sacramentis substantia materiae manet, sicut in baptismo substantia aquae, et in confirmatione substantia chrismatis. Ergo et in hoc sacramento substantia panis et vini manet.

3. Praeterea, panis et vinum assumuntur in hoc sacramento, inquantum significant ecclesiasticam unitatem, prout *unus panis fit ex multis granis et vinum ex multis racemis,* ut Augustinus dicit in lib. de Symbolo (habetur tract. 26 in Joan., aliquant. ante fin.). Sed hoc pertinet ad ipsam substantiam panis et vini. Ergo substantia panis et vini remanet in hoc sacramento.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in libro 4 de Sacramentis (implic. cap. 4, et lib. 6, cap. 1): *Licet figura panis et vini videatur, tamen nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt.*

Concl. Cum Christi corpus non possit incipere esse in Eucharistia nisi per conversionem substantiae panis in ipsum, panis et vini substantiam in hoc sacramento non permanere fatendum est.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacrameuto remanere. Sed haec positio stare non potest; primo quidem quia per hanc positionem tollitur veritas hujus sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat, quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum; sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur, aut quia ibi generatur. Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem; primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in caelo: non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum nisi deserat priorem; secundo, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest; tertio, quia impossibile est quod unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et ideo relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet. Unde relinquitur quod salva veritate hujus sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit. Secundo, quia haec positio contrariatur formae hujus sacramenti, in qua dicitur: *Hoc est corpus meum*, quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret: nunquam enim substantia panis est corpus Christi; sed potius esset dicendum: *Hic est corpus meum.* Tertio, quia contrariatur venerationi hujus sacramenti, si aliqua substantia creata esset ibi, quae non posset adoratione latriae adorari. Quarto, quia contrariatur ritui Ecclesiae, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cum tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam.

Unde haec positio vitanda est tanquam haeretica.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus conjugavit divinitatem suam, idest, divinam virtutem, pani et vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut faciat inde corpus et sanguinem suum.

Ad secundum dicendum, quod, in aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento; et ideo in aliis sacramentis manet substantia materiae, non autem in isto.

Ad tertium dicendum, quod species quae remanent in hoc sacramento, ut infra dicetur quaest. 77, art. 3 et 4, sufficiunt ad significationem hujus sacramenti; nam per accidentia cognoscitur ratio substantiae.

ARTICULUS III.

Utrum substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihiletur. — (*4*, *dist.* 11 *quaest.* 1, *art.* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 63; *et quol.* 5, *art.* 1; *et quol.* 9, *art.* 5, *ad* 3; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod substantia panis post consecrationem hujus sacramenti annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur. Quod enim est aliquid corporale, oportet alicubi esse. Sed substantia panis, quae est quiddam corporale, non manet in hoc sacramento, ut dictum est, art. praec.; nec etiam est dare aliquem locum, ubi sit. Ergo non est aliquid post consecrationem: igitur aut est annihilata, aut in praejacentem materiam resoluta.

2. Praeterea, illud quod est terminus *a quo* in qualibet mutatione non remanet, nisi forte in

(1) Ita communiter. Cod. Alean., *locum proprium.*
(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *motum.*

potentia materiae; sicut cum ex aere fit ignis, forma aeris non manet nisi in potentia materiae; et similiter quando ex albo fit nigrum. Sed in hoc sacramento substantia panis aut vini se habet sicut terminus *a quo*, corpus autem vel sanguis Christi sicut terminus *ad quem*; dicit enim Ambrosius in lib. de Officiis (habetur lib. de Initiand., cap. 9, a med.): *Ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur.* Ergo facta consecratione, substantia panis vel vini non manet, nisi forte resoluta in suam materiam.

3. Praeterea, oportet alterum contradictoriorum esse verum. Sed haec est falsa: *Facta consecratione substantia panis vel vini est aliquid.* Ergo haec est vera: *Substantia panis vel vini est nihil.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quaest. 21: *Deus non est causa tendendi in non esse.* Sed hoc sacramentum divina virtute perficitur. Ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini.

Concl. Cum per conversionem et non alio modo corpus Christi in Eucharistia esse incipiat, post consecrationem substantia panis vel vini non resolvitur in praejacentem materiam, nec annihilatur, sed convertitur in verum Christi corpus.

Respondeo dicendum, quod quia substantia panis vel vini non manet in hoc sacramento, quidam impossibile reputantes quod substantia panis vel vini in corpus vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quod per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvatur in praejacentem materiam, vel quod annihiletur.

Praejacens autem materia, in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa. Non enim potest resolutio fieri in materiam primam, ita quod sine forma existat, quia materia sine forma esse non potest. Cum autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat, nisi corpus et sanguis Christi, oportebit dicere quod elementa, in quae resoluta est substantia panis vel vini, inde discedant per motum localem, quod sensu perciperetur. Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis; in ultimo autem instanti consecrationis jam est ibi substantia corporis vel sanguinis Christi, sicut in ultimo instanti generationis jam inest forma. Unde non erit dare aliquod instans in quo sit ibi praejacens materia. Non enim potest dici quod paulatim substantia panis vel vini resolvatur in praejacentem materiam, vel successive egrediatur de loco specierum: quia si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suae consecrationis, simul sub aliqua parte hostiae esset corpus Christi cum substantia panis, quod est contra praedicta, hic supra, et art. praec. Si vero hoc incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquod tempus in quo sub aliqua parte hostiae neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi, quod est inconveniens. Et hoc ipsimet perpendisse videntur.

Unde posuerunt illud sub distinctione, scilicet quod vel annihiletur (1), vel in praejacentem materiam resolvatur.

Sed nec hoc potest esse: quia non est dare aliquem modum quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiae panis in ipsum: quae quidem conversio tollitur, posita vel annihilatione substantiae panis, vel resolutione in praejacentem materiam. Similiter etiam non est dare unde talis resolutio vel annihilatio in hoc sacramento causetur, cum effectus sacramenti significetur per formam: neutrum autem horum significatur per haec verba formae, *Hoc est corpus meum.*

Unde patet praedictam positionem esse falsam.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia panis vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi; non tamen sequitur quod annihiletur; convertitur enim in corpus Christi: sicut non sequitur, si aer, ex quo generatus est ignis, non sit ibi vel alibi, quod sit annihilatus.

Ad secundum dicendum, quod forma, quae est terminus *a quo*, non convertitur in aliam formam; sed una forma succedit alteri in subjecto; et ideo prima forma non remanet nisi in potentia materiae. Sed hic substantia panis convertitur in corpus Christi, ut supra dictum est, in corp., et art. praec. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod licet post consecrationem haec sit falsa: *Substantia panis est aliquid*, id tamen in quod substantia panis est conversa, est aliquid; et ideo substantia panis non est annihilata.

ARTICULUS IV.

Utrum panis possit converti in corpus Christi. — (*Inf., art.* 6, *corp., et art.* 8, *corp., et ad* 5; *et* 4, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2, *ad* 1, *et quaest.* 3, *ad* 3, *et art.* 3, *qu.* 2, *per tot.*; *et* 4 *cont., cap.* 63; *et quol.* 5, *art.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 8; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4 *et* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim quaedam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquod subjectum, quod prius est in potentia, et postea in actu; ut enim dicitur in 3 Physic., text. 6, *motus est actus existentis in potentia.* Non est autem dare aliquod subjectum substantiae panis et corporis Christi: quia de ratione substantiae est quod sit non in subjecto, ut dicitur in Praedicamentis, cap. de Substant. Non ergo potest esse quod tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

2. Praeterea, forma illius in quod aliquid convertitur de novo, incipit esse in materia ejus quod in ipsum convertitur; sicut cum aer convertitur in ignem prius non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materia aeris; et similiter cum cibus convertitur in hominem prius non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materia cibi. Si ergo panis convertitur in corpus Christi, necesse est quod forma corporis Christi de novo incipiat esse in materia panis; quod est falsum. Non ergo panis convertitur in substantiam corporis Christi.

3. Praeterea, quae sunt secundum se diversa, nunquam unum eorum fit alterum, sicut albedo nunquam fit nigredo, sed subjectum albedinis fit subjectum nigredinis, ut dicitur in 1 Physic., text. 43 et seq. Sed sicut duae formae contrariae sunt secundum se diversae, utpote principia formalis

(1) Ita post Garciam edit. omnes. Veteres cum Mss. quibusdam, *posuerunt aliud sub disjunctione, scilicet quod annihiletur;* sequentia addunt ad marginem, uti est quoque in cod. Alcan.

differentiae existentes, ita duae materiae signatae sunt secundum se diversae, utpote existentes principia materialis distinctionis. Ergo non potest esse quod haec materia panis fiat haec materia qua individuatur corpus Christi; et ita non potest esse quod substantia hujus panis convertatur in substantiam corporis Christi.

Sed contra est quod Eusebius Emissenus dicit (hom. 5 de Pascha, quae incipit *Magnitudo caelest.*, parum a princ.): *Novum tibi et impossibile esse non debet, quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur.*

Concl. Cum verum Christi corpus non incipiat esse in sacramento per aliquam loci mutationem, necessarium est ibi esse per panis et vini in ipsum corpus conversionem; quae conversio cum conversionibus naturalibus similis non sit, sed omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta, recte peculiari nomine transubstantiatio dici potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem, cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco (1), ut ex dictis patet, art. 2, huj. quaest., necesse est dicere quod incipiat ibi esse per conversionem substantiae panis in ipsum.

Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit (in lib. de Sacramentis, lib. 4, cap. 4): *Accipe quemadmodum sermo Christi mutet quando vult instituta naturae: consuetudo est ut non generetur homo nisi ex viro et muliere. Vides ergo quia contra instituta et ordinem homo est natus ex Virgine.* Ut et lib. de Initiandis (cap. 9, a med.): *Liquet quod praeter naturae ordinem Virgo generavit: et hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est. Quid ergo quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine?* Et super illud Joan. 6: *Verba quae ego locutus sum vobis,* scilicet de hoc sacramento, *spiritus et vita sunt,* dicit Chrysostomus (hom. 46 in Joan., ante med.), idest, *spiritualia sunt, nihil habentia carnale neque consequentiam naturalem; sed eruta sunt ab omni tali necessitate quae in terra, et a legibus quae hic positae sunt.* Manifestum est enim quod omne agens agit, inquantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cujuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cujuslibet rei in *esse* actuali est per ejus formam. Unde nullum agens naturale seu creatum potest agere nisi ad immutationem formae; et propter hoc omnis conversio quae fit secundum leges naturae, est formalis. Sed Deus est actus infinitus, ut in prima parte habitum est, quaest. 7, art. 1, et quaest. 25, art. 2; unde ejus actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae sibi in eodem subjecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia hujus convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento; nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi; et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis: nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.

(1) Ita cum Mss. edit. passim. Nicolai: *Nec etiam sit ibi sicut in loco.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio procedit de mutatione formali, quia formae proprium est in materia vel subjecto esse; non autem habet locum in conversione totius substantiae. Unde cum haec conversio substantialis importet quemdam ordinem substantiarum, quarum una convertitur in alteram, est sicut in subjecto in utraque substantia sicut ordo et numerus.

Ad secundum dicendum, quod illa objectio procedit de conversione formali seu mutatione, quia oportet, sicut dictum est, in corp. et art. praec., formam esse in materia vel subjecto: non autem habet locum in conversione totius substantiae, cujus non est accipere aliquod subjectum.

Ad tertium dicendum, quod virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam, sed vitute agentis infiniti (quod habet actionem in totum ens), potest talis conversio fieri, quia utrique formae et utrique materiae est communis natura entis; et id quod est entitatis in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur.

ARTICULUS V.

Utrum in hoc sacramento remaneant accidentia panis et vini post conversionem. — (*Sup., art.* 2, *ad* 3, *et infra, quaest.* 76, *art.* 1, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2; *et dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento non remaneant accidentia panis et vini. Remoto enim priori, removetur et posterius. Sed substantia est naturaliter prior accidente, ut probatur 7 Metaphys., text. 4. Cum igitur, facta consecratione, non remaneat substantia panis in hoc sacramento, videtur quod non possint remanere accidentia ejus.

2. Praeterea, in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed per accidentia judicamus de substantia. Videtur ergo quod decipiatur humanum judicium, si remanentibus accidentibus, substantia panis non remaneat. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento.

3. Praeterea, quamvis fides nostra non sit subjecta rationi, non tamen est contra rationem, sed supra ipsam, ut in principio hujus operis dictum est, quaest. 1, art. 2 et 8, et 2-2, quaest. 1, art. 4 et 5, et quaest. 10, art. 1, ad 1. Sed ratio nostra habet ortum a sensu. Ergo fides nostra non debet esse contra sensum. Est autem contra sensum dum sensus judicat esse panem, et fides credit esse substantiam corporis Christi. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento quod accidentia panis subjecta sensibus maneant, et substantia panis non maneat.

4. Praeterea, illud quod manet, conversione facta, videtur esse subjectum mutationis. Si ergo accidentia panis manent, conversione facta, videtur quod ipsa accidentia sint conversionis subjectum, quod est impossibile; nam accidentis non est accidens. Non ergo in hoc sacramento debent remanere accidentia panis et vini.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Sentent. Prosperi (seu Prosper in lib. Sent. Augustini: et habetur cap. 41 de Consecrat., dist. 11); *Nos in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, idest, carnem et sanguinem, honoramus.*

Concl. Voluit Christus corpus suum et sanguinem in Eucharistia sub speciebus panis et vini fidelibus sumenda proponere, ut et fidei meritum augeretur, et infidelibus irridendi tolleretur occasio, omnisque abesset horror, quem ex humanarum carnium esu homines concipere solent.

Respondeo dicendum, quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere, et sanguinem bibere. Et ideo proponuntur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quae frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo, ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria Dominum nostrum manducaremus. Tertio, ut dum invisibiliter corpus et sanguinem Domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in lib. de Causis, proposit. 1, effectus plus dependent a causa prima quam a causa secunda. Et ideo virtute Dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora, prioribus sublatis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento nulla est deceptio; sunt enim ibi secundum rei veritatatem accidentia, quae sensibus dijudicantur. Intellectus autem cujus est proprium objectum substantia, ut dicitur in 3 de Anima, text. 29, per fidem a deceptione praeservatur.

Et sic patet responsio ad tertium: nam fides non est contra sensum, sed est de eo ad quod sensus non attingit.

Ad quartum dicendum, quod haec conversio non proprie habet subjectum, ut dictum est art. praec., ad 1 et 2; sed tamen accidentia quae remanent habent aliquam similitudinem subjecti.

ARTICULUS VI.

Utrum facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. — (Inf., quaest. 77, art. 1 et 6, corp.; et 4, dist. 11, quaest. 1, art. 1, quaest. 3; et dist. 12, quaest. 1, art. 2, quaest. 3, corp.; et 1 Cor. 11, lect. 4 col. 6, et lect. 5, col. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. Dictum est enim art. praec., quod, facta consecratione, remanent accidentia. Sed cum panis sit quoddam artificiale, etiam forma ejus est accidens. Ergo remanet, facta consecratione.

2. Praeterea, forma corporis Christi est anima; dicitur enim in 2 de Anima, text. 4, 5 et 6, quod *anima est actus corporis physici, potentia vitam habentis.* Sed non potest dici quod forma substantialis panis convertatur in animam. Ergo videtur quod remaneat, facta consecratione.

3. Praeterea, propria operatio rei sequitur formam substantialem ejus. Sed illud quod remanet in hoc sacramento nutrit, et omnem operationem facit quam faceret panis existens. Ergo forma substantialis panis remanet in hoc sacramento, facta consecratione.

Sed contra, forma substantialis panis est de substantia panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est, art. 2 et 4 huj. quaest. Ergo forma substantialis panis non manet.

Concl. Cum tota substantia panis in totam substantiam corporis Christi convertatur, perspicuum est formam substantialem panis in Eucharistia post consecrationem non manere.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod facta consecratione non solum remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis ejus. Sed hoc esse non potest; primo quidem, quia si forma substantialis panis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi, nisi sola materia; et ita sequeretur quod non converteretur in corpus Christi totum, sed in ejus materiam, quod repugnat formae sacramenti, qua dicitur: *Hoc est corpus meum.* Secundo, quia si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materia, aut a materia separata. Primum autem esse non potest, quia si remaneret in materia panis, tunc tota substantia panis remaneret, quod est contra praedicta art. 2 huj. quaest. In alia autem materia remanere non posset, quia propria forma non est nisi in propria materia. Si autem remaneret a materia separata, jam esset forma intelligibilis actu, et etiam intelligens; nam omnes formae a materia separatae sunt tales. Tertio, esset inconveniens huic sacramento; nam accidentia panis in hoc sacramento remanent, ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propria specie, sicut supra dictum est, art. praec.

Et ideo dicendum est quod forma substantialis panis non remanet.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet arte fieri aliquid, cujus forma non est accidens, sed forma substantialis; sicut arte possunt produci ranae et serpentes; talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum. Et hoc modo producit formam substantialem panis, virtute ignis decoquentis materiam ex farina et aqua confectam.

Ad secundum dicendum, quod anima est forma corporis, dans ei totum ordinem *esse* perfecti, scilicet et *esse* corporeum, et *esse* animatum, et sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi, secundum quod dat *esse* corporeum, non autem secundum quod dat *esse* animatum tali anima.

Ad tertium dicendum, quod operationum panis quaedam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum, et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem propter ipsa accidentia quae remanent. Quaedam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiae, sicut quod convertatur in aliquid, vel ratione formae substantialis, sicut est operatio consequens speciem ejus, puta quod confirmat cor hominis; et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento non propter formam vel materiam, quae remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus, ut infra dicetur, quaest. 77, art. 3, 5 et 6.

ARTICULUS VII.

Utrum ista conversio fiat in instanti. — (*Sup., art.* 3, *corp., et inf., quaest.* 78, *art.* 2 *et* 5, *corp.*; *et* 4, *dist.* 11, *quaest.* 1, *art.* 2, *corp., et art.* 3, *quaest.* 2, *per tot.*; *et* 4 *cont., cap.* 73).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ista conversio non fiat in instanti, sed sit successiva. In hac enim conversione prius est substantia panis, et postea substantia corporis Christi. Non ergo utrumque est in eodem instanti, sed in duobus instantibus. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo oportet quod haec conversio fiat secundum successionem temporis, quod est inter ultimum instans quo ibi est panis, et primum instans quo ibi est corpus Christi.

2. Praeterea, in omni conversione est fieri et factum esse. Sed haec duo non sunt simul: quia quod fit non est; quod autem factum est jam est. Ergo in hac conversione est prius, et posterius; et ita oportet quod non sit instantanea, sed successiva.

3. Praeterea, Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacram. (cap. 4, parum a princ.), quod istud sacramentum *Christi sermone conficitur*. Sed sermo Christi successive profertur. Ergo haec conversio fit successive.

Sed contra est quod haec conversio perficitur virtute infinita, cujus est subito operari.

Concl. Cum haec conversio divina virtute fiat, et corporis Christi substantia, ad quam terminatur, magis ac minus non suscipiat, neque ullum in hac conversione subjectum sit quod successiva praeparatione egeat, eam in instanti fieri fatendum est.

Respondeo dicendum, quod aliqua mutatio est instantanea triplici ratione: uno quidem modo ex parte formae, quae est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quae recipiat magis et minus, successive acquiritur subjecto, sicut sanitas; et ideo quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quod subito fit ejus introductio in materia. Alio modo ex parte subjecti, quod quandoque successive praeparatur ad susceptionem formae, et ideo aqua successive calefit; quando vero ipsum subjectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut diaphanum subito illuminatur. Tertio modo ex parte agentis, quod est infinitae virtutis: unde statim potest materiam ad formam disponere: sicut dicitur Marci 7, 34, quod cum Christus dixisset: *Ephpheta, quod est adaperire, statim apertae sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguae ejus.*

Ex his tribus rationibus haec conversio est instantanea; primo quidem, quia substantia corporis Christi ad quam terminatur ista conversio non suscipit magis neque minus; secundo, quia in hac conversione non est aliquod subjectum, quod successive praeparetur; tertio, quia agitur Dei virtute infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam non simpliciter concedunt quod inter quaelibet duo instantia sit tempus medium. Dicunt enim quod hoc habet locum in duobus instantibus quae referuntur ad eumdem motum, non autem in duobus instantibus quae referuntur ad diversa: unde inter instans quod mensurat finem quietis, et aliud instans quod mensurat principium motus, non est tempus medium.

Sed in hoc decipiuntur: quia unitas temporis et instantis, vel etiam pluralitas eorum, non accipitur secundum quoscumque motus, sed secundum primum motum caeli, qui est mensura omnis motus et quietis. Et ideo alii hoc concedunt in tempore quod mensurat motum dependentem ex motu caeli. Sunt autem quidam motus ex motu caeli non dependentes nec ab eo mensurati, sicut in prima parte dictum est de motibus angelorum, quaest. 53, art. 3. Unde inter duo instantia illis motibus respondentia non est tempus medium. Sed hoc non habet locum in proposito: quia quamvis ista conversio secundum se non habeat ordinem ad motum caeli, consequitur tamen prolationem verborum, quam necesse est motu caeli mensurari. Et ideo necesse est inter quaelibet duo instantia circa istam conversionem signata esse tempus medium.

Quidam ergo dicunt quod instans in quo ultimo est panis et instans in quo primo est corpus Christi sunt quidem duo per comparationem ad mensurata, sed sunt unum per comparationem ad tempus mensurans; sicut cum duae lineae se contingunt, sunt duo puncta ex parte duarum linearum, unum autem punctum ex parte loci continentis. Sed hoc non est simile, quia instans et tempus particularibus motibus non est mensura intrinseca, sicut linea et punctum corporis, sed solum extrinseca, sicut corporibus locus.

Unde alii dicunt quod est idem instans re, sed aliud ratione. Sed secundum hoc sequeretur quod realiter opposita essent simul; nam diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei. Et ideo dicendum est quod haec conversio, sicut dictum est in corp. art., perficitur per verba Christi, quae a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore praecedente est ibi substantia panis, cujus temporis non est accipere aliquod instans proxime praecedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus; ut probatur 6 Physic., a princ. lib. Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per Philosophum in 8 Physic., text. 72.

Ad secundum dicendum, quod in mutationibus instantaneis simul est fieri et factum esse; sicut simul est illuminari et illuminatum esse: dicitur enim in talibus factum esse, secundum quod jam est; fieri autem, secundum quod ante non fuit.

Ad tertium dicendum, quod ista conversio, sicut dictum est in resp. ad 1, fit in ultimo instanti prolationis verborum; tunc enim completur verborum significatio, quae est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur quod ista conversio sit successiva.

ARTICULUS VIII.

Utrum haec sit falsa: Ex pane fit corpus Christi. (4, *dist.* 11, *quaest.* 1, *art.* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi.* Omne enim id ex quo fit aliquid, etiam dicitur, quod fit illud (1), sed non convertitur; dicimus enim quod

(1) Ita Theologi, Nicolai et editi recentiores cum quibusdam Mss. Cod. Alcan.: *est illud quod fit*; veteres editi, *est id quod fit illud.*

ex albo fit nigrum, et quod album fit nigrum; at licet dicamus quod homo fiat niger, non tamen dicimus quod ex homine fiat nigrum, ut patet in 1 Physic., text. 44. Si ergo verum est quod ex pane fiat corpus Christi, verum erit dicere quod panis fiat corpus Christi; quod videtur esse falsum, quia panis non est subjectum factionis, sed magis est terminus. Ergo non vere dicitur quod ex pane fiat corpus Christi.

2. Praeterea, fieri terminatur ad esse vel ad factum esse. Sed haec nunquam est vera: *Panis est corpus Christi*; vel: *Panis est factum corpus Christi*; vel etiam: *Panis erit corpus Christi*. Ergo videtur quod nec etiam haec sit vera: *Ex pane fit corpus Christi*.

3. Praeterea, omne id ex quo fit aliquid, convertitur in id quod fit ex eo. Sed haec videtur esse falsa: *Panis convertitur in corpus Christi*, quia haec conversio videtur esse miraculosior quam creatio mundi, in qua tamen non dicitur quod non ens convertitur in ens. Ergo videtur quod etiam haec sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi*.

4. Praeterea, illud ex quo fit aliquid, potest esse illud. Sed haec est falsa: *Panis potest esse corpus Christi*. Ergo et haec est falsa: *Ex pane fit corpus Christi*.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (in lib. 4 de Sacramentis, cap. 4, circ. princ.): *Ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi*.

Concl. Cum vocabulum *ex* ordinem quemdam extremorum denotet, haec propositio, *ex pane fit corpus Christi*, vera est et propria.

Respondeo dicendum, quod haec conversio panis in corpus Christi quantum ad aliquid convenit cum creatione et cum transmutatione naturali, et quantum ad aliquid differt ab utraque. Est enim commune his tribus ordo terminorum; scilicet ut post hoc sit hoc (in creatione enim est esse post non esse; in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis; in transmutatione naturali album post nigrum, vel ignis post aerem), et quod praedicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de qua nunc loquimur, cum creatione, quia in neutra earum est aliquod commune subjectum utrique extremorum; cujus contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit vero haec conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. Primo quidem quia in utraque unum extremorum transit in aliud, sicut panis in corpus Christi, et aer in ignem; non autem non ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique: nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi; sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc quod utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione: differenter tamen: nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subjectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia.

Et ex his potest accipi qualiter differenter in talibus loqui debemus. Quia enim in nullo praedictorum trium extrema sunt simul, ideo in nullo eorum potest unum extremum de alio praedicari per verbum substantivum praesentis temporis: non enim dicimus: *Non ens est ens*, vel *Panis est corpus Christi* vel: *Aer est ignis* vel: *Album est nigrum*. Propter ordinem vero extremorum possumus uti in omnibus hac praepositione *ex*, quae ordinem designat: possumus enim vere et proprie dicere quod ex non ente fit ens, et ex pane corpus Christi, et ex aere ignis, vel ex albo nigrum. Quia vero in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis, ut dicamus quod non ens convertitur in ens; quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut et in transmutatione naturali. Sed quia in hoc sacramento tota substantia in totam substantiam mutatur, propter hoc haec conversio proprie transubstantiatio vocatur.

Rursus quia hujus conversionis non est accipere aliquod subjectum, ea quae verificantur in conversione naturali ratione subjecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem manifestum est quod potentia ad oppositum consequitur subjectum, ratione cujus dicimus quod album potest esse nigrum, et aer potest esse ignis; licet haec non sit ita propria, sicut prima: nam subjectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi; non enim albedo est pars ejus, subjectum autem formae aeris est pars ejus; unde cum dicitur: *Aer potest esse ignis*, verificatur ratione partis per synecdochen. Sed in hac conversione, et similiter in creatione, quia nullum est subjectum, non dicitur quod unum et extremum possit esse aliud; sicut quod non ens possit esse ens, vel quod panis possit esse corpus Christi: et eadem ratione non potest proprie dici quod de non ente fiat ens, vel quod de pane fiat corpus Christi: quia haec propositio *de* designat causam consubstantialem, quae quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subjecto. Et simili ratione non conceditur quod panis erit corpus Christi, vel quod fiat corpus Christi, sicut neque conceditur in creatione quod non ens erit ens, vel quod non ens fiat ens; quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subjecti; puta cum dicimus quod *album fit nigrum*, vel: *Album erit nigrum*.

Quia tamen in hoc sacramento, facta conversione, aliquid idem manet, scilicet accidentia panis, ut supra dictum est, art. 5 huj. quaest., secundum quamdam similitudinem aliquae harum locutionum possunt concedi, scilicet quod, *panis fit corpus Christi*, vel: *Panis erit corpus Christi*, vel: *de pane fit corpus Christi*, ut nomine panis, non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis, et postea corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud ex quo aliquid fit, quandoque quidem importat simul subjectum cum uno extremorum transmutationis, sicut cum dicitur: *Ex albo fit nigrum;* et sic etiam dici potest: *Hoc fit illud*, id est, album fit nigrum: quandoque vero importat solum oppositum vel extremum, sicut cum dicitur: *Ex mane fit dies*. Et sic non conceditur quod hoc fiat illud, id est, quod mane fiat dies. Et ita etiam in proposito, licet proprie dicatur quod *ex pane fiat corpus Christi*, non tamen proprie dicitur quod *panis fiat corpus Christi*, nisi secundum quamdam similitudinem, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod illud ex quo fit aliquid, quandoque erit illud propter subjectum

quod importatur. Et ideo cum hujus conversionis non sit aliquod subjectum, non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod in hac conversione sunt plura difficiliora quam in creatione, in qua hoc solum difficile est, quod aliquid fit ex nihilo, quod tamen pertinet ad proprium modum productionis primae causae, quae nihil aliud praesupponit; sed in hac conversione non solum est difficile quod hoc totum convertitur in illud totum, ita quod nihil prioris remaneat (quod non pertinet ad communem modum productionis alicujus causae), sed etiam habet hoc difficile quod accidentia remaneant, corrupta substantia, et multa alia, de quibus in sequentibus agetur. Tamen verbum conversionis recipitur in hoc sacramento, non autem in creatione, sicut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est in corp., potentia pertinet ad subjectum, quod non est accipere in hac conversione; et ideo conceditur quod panis possit esse corpus Christi: non enim haec conversio fit per potentiam passivam creaturae, sed per solam potentiam activam Creatoris.

QUAESTIO LXXVI.

DE MODO QUO CHRISTUS EST IN HOC SACRAMENTO.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum totus Christus sit sub hoc sacramento; 2.° utrum totus Christus sit sub utraque specie sacramenti; 3.° utrum totus Christus sit sub qualibet parte specierum; 4.° utrum dimensiones corporis Christi totae sint in hoc sacramento; 5.° utrum corpus Christi sit in hoc sacramento localiter; 6.° utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiae vel calicis post consecrationem; 7.° utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato; 8.° utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento quando miraculose apparet sub specie pueri vel carnis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum totus Christus contineatur sub hoc sacramento. — (*Inf., quaest.* 79, *art.* 1, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 10, *art.* 2; *et quol.* 7, *art.* 8; *et Joan.* 6, *lect.* 6, *fin.*).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non totus Christus contineatur sub hoc sacramento. Christus enim incipit esse in hoc sacramento per conversionem panis et vini, sicut dictum est, quaest. praec. art. 4. Sed manifestum est quod panis et vinum non possunt converti neque in divinitatem Christi neque in ejus animam. Cum ergo Christus existat in tribus substantiis, scilicet divinitate, anima, et corpore, ut supra habitum est, quaest. 2, videtur quod totus Christus non sit sub hoc sacramento.

2. Praeterea, Christus est in hoc sacramento secundum quod competit refectioni fidelium, quae in cibo et potu consistit, sicut supra dictum est, quaest. 74, art. 1. Sed Dominus dicit Joan. 6, 56: *Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus.* Ergo solum caro et sanguis Christi continentur in hoc sacramento. Sunt autem multae aliae partes corporis Christi, puta nervi, ossa, et alia hujusmodi. Non ergo totus Christus continetur sub hoc sacramento.

3. Praeterea, corpus majoris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sub hoc sacramento contineatur.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib de Offic. (hab. lib. de Initiand., cap. 9, in fin.): *In illo sacramento Christus est.*

Concl. Cum divinitas et anima Christi, licet ad ea non terminetur conversio panis et vini, corpori Christi realiter conjuncta sint, totum Christum in hoc sacramento esse fide catholica credendum est.

Respondeo dicendum, quod omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento. Sciendum tamen quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento, sicut et in caeteris mutationibus, puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel *Hic est sanguis meus.* Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est conjunctum ei in quod praedicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse. Sola enim operatione animae discernuntur quae realiter sunt conjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et ejus divinitatem esse; et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi, concomitantem ejus corpus. Unde in Symbolo (1) Ephesino (in conc. gen. 3, part. 1, cap. 26, in epist Cyril., cap. 7) legitur: *Participes efficimur corporis et sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec ut viri sanctificati, et Verbo conjuncti secundum dignitatis unitatem, sed vere vivificatricem et ipsius Verbi propriam factam.* Anima vero realiter separata fuit a corpore, ut supra dictum est, quaest. 50, art. 3 et 4. Et ideo si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi sacramenti, nec ex reali concomitantia. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut dicitur Rom. 6, 9, anima ejus semper est realiter corpori ejus unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia.

Ad secundum dicendum, quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi, et alia hujusmodi. Et hoc apparet ex forma hujus sacramenti, in qua non dicitur: *Haec est caro mea*, sed: *Hoc est corpus meum.* Et ideo cum Dominus dixit Joan. 6, 56: *Caro mea vere est cibus*, caro ponitur ibi pro toto corpore, quia secundum consuetudinem humanam videtur esse magis manducationi accommodata,

(1) An *in synodo Ephesina?*

prout scilicet homines carnibus animalium vescuntur communiter, non autem ossibus, vel aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 75, art. 5, facta conversione panis in corpus Christi, vel vini in sanguinem, accidentia utriusque manent. Ex quo patet quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam; et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, et non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate; sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis et vini.

ARTICULUS II.

Utrum totus Christus contineatur sub utraque specie hujus sacramenti. — (*Inf., quaest.* 75, *art.* 6, *ad* 2, *et quaest.* 79, *art.* 1, *ad* 3, *et quaest.* 80, *art.* 12, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1, *ed* 2; *et Joan.* 6, *lect.* 7; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sub utraque specie hujus sacramenti totus Christus contineatur. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute ejus quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus hujus sacramenti. Si ergo nihil continetur sub una specie quod non contineatur sub alia, sed totus Christus continetur sub utraque, videtur quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.

2. Praeterea, dictum est, art. praec., in corp., et ad 2, quod sub nomine carnis omnes aliae partes corporis continentur, sicut ossa, nervi et alia hujusmodi. Sed sanguis est una partium humani corporis, sicut patet per Aristotelem in lib. 3 de Animal. (scilicet Hist. animal., cap. 2, et lib. 2 de Part. animal., cap. 2). Si ergo sanguis Christi continetur sub specie panis, sicut continentur ibi aliae partes corporis, non deberet seorsum sanguis consecrari, sicut neque seorsum consecratur aliqua alia pars corporis.

3. Praeterea, quod jam factum est, iterum fieri non potest. Sed corpus Christi jam incoepit esse in hoc sacramento per consecrationem panis. Ergo non potest esse quod de novo incipiat esse per consecrationem vini; et ita sub specie vini non continebitur corpus Christi, et per consequens nec totus Christus. Non ergo sub utraque specie totus Christus continetur.

Sed contra est quod 1 Corinth. 11, super illud: *Et calicem*, dicit Glossa ordin. quod *sub utraque specie*, scilicet panis et vini, *idem sumitur*; et ita videtur sub utraque specie totus Christus esse.

Concl. Licet sub specie panis corpus Christi et sub specie vini sanguis ex vi sacramenti tantum contineatur, sub utraque tamen specie, ex reali concomitantia, totum Christum contineri certissima fide tenendum est.

Respondeo dicendum, certissime tenendum esse quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus; aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est, art. praec. ad 1, de anima et divinitate Christi; sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas; eo quod nunc sanguis Christi non est ab ejus corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis; unde si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, et sub speciebus vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandum passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione. Secundo hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est, quaest. 74, art. 1, quod corpus exhibetur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae.

Ad secundum dicendum, quod in passione Christi, cujus hoc sacramentum est memoriale, non fuerunt aliae partes corporis ab invicem separatae, sicut sanguis, sed corpus indissolutum permansit, secundum quod legitur Exodi 12, 47: *Nec os illius confringetis.* Et ideo in hoc sacramento seorsum consecratur sanguis a corpore, non autem aliqua alia pars ab alia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est in corp., corpus Christi non est sub specie vini ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia; et ideo per consecrationem vini non fit ibi corpus Christi per se, sed concomitanter.

ARTICULUS III.

Utrum sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini. — (*4, dist.* 10, *art.* 3 *qu.* 3; *et dist.* 12, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2, *ad* 3; *et* 4 *cont., cap.* 67; *et quol.* 4, *art.* 8, *corp., fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini. Species enim illae dividi possunt in infinitum. Si ergo Christus totus est sub qualibet parte specierum praedictarum, sequeretur quod infinities esset in hoc sacramento, quod est inconveniens: nam infinitum repugnat non solum naturae, sed etiam gratiae.

2. Praeterea, corpus Christi, cum sit organicum, habet partes determinate distantes; est enim de ratione organici corporis determinata distantia singularium partium ab invicem, sicut oculi ab oculo, et oculi ab aure. Sed hoc non posset esse, si sub qualibet parte specierum esset totus Christus: oporteret enim quod sub qualibet parte esset quaelibet pars; et ita ubi esset una pars, esset et alia. Non ergo potest esse quod totus Christus sit sub qualibet parte hostiae vel vini contenti in calice.

3. Praeterea, corpus Christi semper veram re-

tinet corporis naturam, nec unquam mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est ut sit quantitatis positionem habens, ut patet in Praedicamentis cap. de Quantit. Sed (1) ad rationem hujus quantitatis pertinet quod diversae partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quod totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone (id habet Greg. in Sacramentario, dominica 5 post Epiph.): *Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulas minuitur, sed integrum se praebeo in singulis.*

Concl. Cum corpus Christi sit in hoc sacramento modo quo substantia est sub dimensionibus, manifestum est totum Christum sub qualibet parte specierum panis aut vini contineri, sive frangatur hostia, sive integra remaneat.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, art. praec., et art. 1 hujus quaest., quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae, ideo corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, idest, per modum quo substantia est sub dimensionibus; non autem per modum dimensionum, idest, non per modum illum quo quantitas dimensiva alicujus corporis est sub quantitate dimensiva loci.

Manifestum est autem quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum sub quibus continetur; sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, et sub qualibet panis est tota natura panis; et hoc indifferenter sive sint dimensiones actu divisae (sicut cum aer dividitur, vel panis secatur), vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quae apparet in speculo, quae apparet una in speculo integro; in speculo autem fracto apparent singulae in singulis partibus; quod quidem non est omnino simile, quia multiplicatio hujusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi; hic autem non est nisi una consecratio propter quam corpus Christi est in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicujus rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis; et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.

Ad secundum dicendum, quod illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitate dimensiva ipsius; ipsa autem natura substantiae praecedit etiam quantitatem dimensivam. Et ideo quia conversio substantiae panis directe terminatur ad substantiam corporis Christi, secundum cujus modum proprie et directe est in hoc sacramento corpus Christi; talis distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundum hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundum modum suae substantiae, sicut dictum est, in corp., et art. 1 huj. quaest.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de natura corporis quam habet secundum quantitatem dimensivam. Dictum est autem, in corp., quod corpus Christi comparatur ad hoc sacramentum non ratione quantitatis dimensivae, sed ratione suae substantiae, sicut dictum est, ibid.

(1) Ita communiter. Nicolai: *Ad rationem autem hujus quantitatis.*

ARTICULUS IV.

Utrum tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento. — (4, *dist.* 10, *art.* 2, *quaest.* 3 *et* 4; *et dist.* 12, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *corp.*; *et* 4 *cont.*, *cap.* 63, 64 *et* 67; *et quol.* 7, *art.* 8, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento. Dictum est enim, art. praec., quod totum corpus Christi continetur sub qualibet parte hostiae consecratae. Sed nulla quantitas dimensiva tota continetur in aliquo toto, et in qualibet parte ejus. Ergo est impossibile quod tota quantitas dimensiva corporis Christi contineatur in hoc sacramento.

2. Praeterea, impossibile est duas quantitates dimensivas esse simul, etiamsi una sit separata, et alia in corpore naturali, ut patet per Philosophum (in 3 Metaphys., text. 9). Sed in hoc sacramento remanet quantitas dimensiva panis, ut sensu apparet. Non ergo est ibi quantitas dimensiva corporis Christi.

3. Praeterea, si duae quantitates dimensivae inaequales juxta se ponantur, major extenditur ultra minorem. Sed quantitas dimensiva corporis Christi est multo major quam quantitas dimensiva hostiae consecratae secundum omnem dimensionem. Si ergo in hoc sacramento sit quantitas dimensiva corporis Christi cum quantitate dimensiva hostiae, quantitas dimensiva corporis Christi extendetur ultra quantitatem hostiae, quae tamen non est sine substantia corporis Christi. Ergo substantia corporis Christi erit in hoc sacramento, etiam praeter species panis: quod est inconveniens, cum substantia corporis Christi non sit in hoc sacramento nisi per consecrationem panis, ut dictum est, art. 1 huj. quaest. Impossibile ergo videtur quod tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento.

Sed contra est quod quantitas dimensiva corporis alicujus non separatur secundum *esse* a substantia ejus. Sed in hoc sacramento est tota substantia corporis Christi, ut supra habitum est, art. praec. Ergo tota quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento.

Concl. Tota dimensiva corporis Christi quantitas est in hoc sacramento, non quidem ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1, huj. quaest., dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento: uno modo ex vi sacramenti: alio modo ex reali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento; ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quae fit in hoc sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones ejus: quod patet ex hoc quod quantitas dimensiva panis remanet, facta consecratione, sola substantia panis transeunte.

Quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est quod ex vi realis concomitantiae est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi, et omnia accidentia ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus essendi cujuslibet rei determinatur secundum id quod est ei per se, non autem secundum id quod est ei per accidens: sicut corpus est in visu, secundum quod est album, non autem secundum quod est dulce, licet idem corpus sit album et dulce: unde et dulcedo est in visu secundum modum albedinis, non secundum modum dulcedinis. Quia igitur ex vi hujus sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva ejus est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum (ut scilicet sit tota in toto, et singulae partes in singulis partibus), sed per modum substantiae, cujus natura est tota in toto, et tota in qualibet parte.

Ad secundum dicendum, quod duae quantitates dimensivae non possunt naturaliter simul esse in eodem, ita quod utraque sit ibi secundum proprium modum quantitatis dimensivae. In hoc autem sacramento quantitas dimensiva panis est secundum proprium modum, scilicet secundum commensurationem quamdam; non autem quantitas dimensiva corporis Christi, sed est ibi per modum substantiae, ut dictum est in corp., et art. praec., ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundum modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet quod major quantitas extendatur ultra minorem; sed est ibi per modum jam dictum (in corp. et in solut. praec.).

ARTICULUS V.

Utrum corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. — (Inf., art. 6, corp., et ad 1; et 4, dist. 10, art. 1, ad 5, 6, 7 et 8, et art. 3, quaest. 2, ad 2; et 4 cont., cap. 64, fin., et quol. 1, art. 12, ad 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. Esse enim in aliquo definitive vel circumscriptive, est pars ejus quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis vel vini, quod non est in alio loco altaris; videtur etiam ibi esse circumscriptive, quia ita continetur superficie hostiae consecratae, quod nec excedit nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco.

2. Praeterea, locus specierum panis non est vacuus; natura enim non patitur vacuum; nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est quaest. praec., art. 2; sed est ibi solum corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

3. Praeterea, sicut dictum est art. praec., et art. 3 huj. quaest., in hoc sacramento est corpus Christi cum sua quantitate dimensiva, et cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco est accidens corporis, unde et *ubi* (1) connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

Sed contra est quod oportet locum et locatum esse aequalia, ut patet per Philosophum (in 4 Physic., text. 30). Sed locus ubi est hoc sacramentum, est multo minor quam corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.

Concl. Cum Christus sit in hoc sacramento, non per modum quantitatis dimensivae, sed per modum substantiae, non est in eo sicut in loco, sed eo modo quo substantia a dimensionibus continetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. 3, huj. quaest. corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, inquantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus: succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subjectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis: et ideo substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus; substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia, quod est contra rationem corporis locati.

Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive; quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit in caelo propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive; quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis, ut dictum est, in corp. Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc quod incoepit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 3 et 4.

Ad secundum dicendum, quod locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quae non est ibi localiter, sicut dictum est, in corp. art., sed est repletus speciebus sacramentorum, quae habent replere locum vel propter naturam dimensionum, vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiae.

Ad tertium dicendum, quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est, art. praec., secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, quae sunt ei intrinseca. Esse autem

(1) Al. *ibi*, perperam.

in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

ARTICULUS VI.

Utrum corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. — (4, *dist.* 10, *art.* 4, *quaest.* 4; *et opusc.* 11, *art.* 34.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus (in 2 Topic., cap. 3, loco 24), quod *motis nobis, moventur ea quae in nobis sunt*; quod quidem est verum etiam de spirituali substantia animae. Sed Christus est in hoc sacramento, ut supra habitum est, art. 1, huj. qu. Ergo movetur ad motum ipsius.

2. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed de agno paschali, qui erat figura hujus sacramenti, *non remanebat quidquam usque mane*, sicut praecipitur Exodi 12. Ergo neque etiamsi hoc sacramentum reservetur in crastinum, erit ibi corpus Christi, et ita non est immobiliter in hoc sacramento.

3. Praeterea, si corpus Christi remaneat sub hoc sacramento etiam in crastino, pari ratione remanebit et per totum sequens tempus; non enim potest dici quod desinat ibi esse, cessantibus speciebus, quia esse corporis Christi non dependet a speciebus illis. Non autem remanet sub hoc sacramento Christus per totum tempus futurum. Videtur ergo quod statim in crastino vel post modicum tempus desinat esse sub hoc sacramento, et ita videtur quod Christus mobiliter sit in hoc sacramento.

Sed contra, impossibile est idem esse motum et quietum, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Sed corpus Christi in caelo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.

Concl. Cum Christus non sit in hoc sacramento sicut in loco; perspicuum est, eum immobiliter quidem per se, per accidens vero mobiliter in eo esse.

Respondeo dicendum, quod cum aliquid est unum subjecto, et multiplex secundum *esse*, nihil prohibet secundum aliquid moveri, et secundum aliquid immobile permanere: sicut corpori est aliud esse album, et aliud esse magnum; unde potest moveri secundum albedinem, et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub hoc sacramento, quia per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, significatur quaedam habitudo ejus ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc *esse* non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens, quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut praedictum est, art. praec. Quod autem non est in loco non movetur per se in loco, sed solum ad motum ejus in quo est. Similiter autem neque per se movetur secundum *esse* quod habet in hoc sacramento, quacumque alia mutatione, puta quantum ad hoc quod desinat esse sub hoc sacramento, quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest *esse* deficiendi principium; sed alio deficiente, hoc desinit esse in eo; sicut Deus, cujus esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, ut ex dictis patet, art. praec.; sed solum per hoc quod species hujus sacramenti desinunt esse.

Unde patet quod Christus, per se loquendo, immobiliter est in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de motu per accidens, quo ad motum nostri moventur ea quae in nobis sunt; aliter tamen ea quae per se possunt esse in loco, sicut corpora; et aliter ea quae per se non possunt esse in loco, sicut formae et spirituales substantiae. Ad quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens, secundum *esse* quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco.

Ad secundum dicendum, quod hac ratione moti videntur fuisse quidam ponentes quod corpus Christi non remaneat sub hoc sacramento, si in crastinum reservetur. Contra quod Cyrillus dicit (habetur in Catena S. Th., sup. Illud Lucae 22: *Hoc est corpus meum*): *Insaniunt quidam dicentes mysticam benedictionem cessare a sanctificatione, si quae ejus reliquiae remanserint in diem subsequentem: non enim mutatur sacratum corpus Christi, sed virtus benedictionis, et vivificativa gratia jugis in eo est* (1); sicut etiam omnes aliae consecrationes immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis, propter quod non iterantur. Veritas autem licet figurae respondeat, tamen figura non potest eam adaequare.

Ad tertium dicendum, quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent, quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species, per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturae desinentis.

ARTICULUS VII.

Utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato. — (*Inf.*, *art.* 8, *corp.*; *et* 4, *dist.* 10, *art.* 1, *quaest.* 2, *ad* 3, *et art.* 4, *quaest.* 1, *per tot.*, *et quaest.* 4, *ad* 2; *et in Expos. litt.*, *ad* 1, 2 *et* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato. Oculus enim noster impeditur a visione corporis Christi in hoc sacramento existentis, propter species sacramentales ipsum circumvelantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediri quin corpora quaelibet videat, prout sunt. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi, prout est in hoc sacramento.

2. Praeterea, corpora gloriosa sanctorum erunt configurata corpori claritatis Christi, ut dicitur Philip. 3. Sed oculus Christi videt seipsum, prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre.

3. Praeterea, sancti in resurrectione erunt aequales angelis, ut dicitur Lucae 20. Sed angeli vi-

(1) Quare legitur in constitutionum Apostolicarum lib. 8, c. 13: *Sumant Diaconi reliquias et in tabernaculum inferant.* Hinc usus argentearum vel aurearum pixidum, quae sub figura columbae in symbolum Spiritus Sancti formabantur ad sacram Eucharistiam ibi asservandam; tametsi supra fontes baptismi ponerentur propter descensum Spiritus Sancti super Christum in specie columbae post baptismum; ut constat ex Synodo VII. actione 5. Huic arculae vel pixidi inditum quoque fuit *pastophorii* nomen, quod graece significat sponsi thalamum. Hoc nimirum est quod ciborium appellamus, sic dictum quod verum cibum contineat, quem indicavit Christus Joannis 6, his verbis: *caro mea vere est cibus*, etc.

dent corpus Christi, prout est in hoc sacramento, quia etiam daemones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere, et ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest Christum videre, prout est in hoc sacramento.

Sed contra, nihil idem existens potest simul ab eodem videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum, prout est in sua specie, secundum illud Is. 33, 17: *Regem in decore suo videbunt.* Ergo videtur quod non videat Christum, prout est sub specie hujus sacramenti.

Concl. Licet Christus in hoc sacramento per modum substantiae existens, nec oculis corporeis, nec ab intellectu viatoris, nisi per fidem conspici possit; ab intellectu tamen beato per divinae essentiae visionem videri potest.

Respondeo dicendum, quod duplex est oculus; scilicet corporalis proprie dictus, et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri, prout est in hoc sacramento, primo quidem quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia; ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quae ipsum circumstant; et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo, quia, sicut supra dictum est, art. 1, hujus qu., ad 3, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae. Substantia autem, inquantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est *quod quid est*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 26.

Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato vel angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quae supernaturalia sunt per visionem divinae essentiae. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut et caetera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus secundum sua naturalia sufficit ad hoc intuendum; unde daemones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem, cui non voluntarie assentiunt, sed ad eam evidentia signorum convincuntur, prout dicitur Jacobi 2, 19, quod *daemones credunt et contremiscunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti (sicut impedimur videre id quod est velatum quocumque corporali velamine), sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

Ad secundum dicendum, quod oculus corporalis Christi videt seipsum sub sacramento existentem; non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento, quod pertinet ad solum intellectum. Non tamen est simile de alio oculo glorioso, quia etiam ipse oculus Christi est sub hoc sacramento, in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

Ad tertium dicendum, quod angelus bonus vel malus non potest aliquid videre oculo corporeo, sed solum oculo intellectuali. Unde non est similis ratio, ut ex dictis patet, in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum, quando in hoc sacramento apparet miraculose caro vel puer, sit ibi vere corpus Christi. — (4, *dist.* 10, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 3, *et art.* 4, *quaest.* 2 *et* 3; *et opusc.* 58, *cap.* 11.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod quando in hoc sacramento miraculose apparet caro vel puer, non sit ibi vere corpus Christi. Corpus enim Christi desinit esse sub hoc sacramento quando desinunt esse species sacramentales, ut dictum est, art. 6, huj. qu. Sed quando apparet caro vel puer desinunt esse species sacramentales. Ergo non est ibi vere corpus Christi.

2. Praeterea, ubicumque est corpus Christi, vel est ibi sub specie propria, vel sub specie (1) sacramenti. Sed quando tales apparitiones fiunt, manifestum est quod non est ibi Christus sub specie propria, quia in hoc sacramento totus Christus continetur, qui permanet integer in forma qua ascendit in caelum, cum tamen id quod miraculose apparet in hoc sacramento, quandoque videatur ut quaedam parva caro, quandoque autem ut parvus puer. Manifestum est etiam quod non est ibi sub specie sacramenti, quae est species panis vel vini. Ergo videtur quod corpus Christi nullo modo sit ibi.

3. Praeterea, corpus Christi incipit esse in hoc sacramento per consecrationem et conversionem, ut supra dictum est, quaest. 75, art. 2, 3 et 4. Sed caro et sanguis miraculose apparens non sunt consecrata, nec conversa in verum corpus et sanguinem Christi. Non ergo sub his speciebus est corpus vel sanguis Christi.

Sed contra est quod in tali apparitione facta, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet quae etiam primo exhibebatur: quod quidem non fieret si vere non esset ibi Christus, cui reverentiam latriae exhibemus. Ergo etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.

Concl. Remanentibus in sacramento dimensionibus, quae prius fuerant, quamquam miraculose appareat ibi puer, vel caro, ad ostendendam corporis Christi veritatem; verum nihilominus Christi corpus in eo continetur.

Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro, aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expresse viderent exterius carnem, vel sanguinem, vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur, sicut et prius, sub specie panis; vel quando eidem ad horam videtur sub specie carnis vel pueri, et postmodum sub specie panis. Nec hoc tamen pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum praestigiis, quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem fi-

(1) Ita cum Mss. editi communiter. Al., *vel specie.*

gurandam, ad hoc scilicet quod manifestetur vere corpus Christi esse sub hoc sacramento; sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaus. Dicit enim Augustinus (in lib. 2 de Quaest. evang., quaest., ult., in princ.), quod *cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.* Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non desinit Christus esse sub hoc sacramento, tali apparitione facta.

Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quae videtur, realiter exterius existente: et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur, et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet; et in hoc casu quidam dicunt quod est propria species corporis Christi. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis, vel etiam videtur non in specie juvenili, sed in effigie puerili, quia in potestate corporis gloriosi est quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem, et in effigie vel propria vel aliena, ut infra dicetur (in Supplem., quaest. 85, art. 2 et 3).

Sed hoc videtur esse inconveniens, primo quidem quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde cum videatur in propria specie, et adoretur in caelis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo, quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem, cum voluerit, disparet, sicut dicitur Lucae ult., quod Dominus ex oculis discipulorum evanuit. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet diu permanet; quinimo legitur quandoque esse inclusum, et multorum Episcoporum consilio in pyxide reservatum, quod nefas esset de Christo sentire, secundum propriam speciem. Et ideo dicendum est quod manentibus dimensionibus quae prius fuerant, fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem, et alia hujusmodi, ut videatur caro, vel sanguis, aut etiam puer. Et, sicut prius dictum est, hic sup., hoc non est deceptio, quia fit in figuram cujusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem, quod in sacramento est vere corpus et sanguis Christi. Et sic patet quod remanentibus dimensionibus, quae sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur, quaest. seq., art. 2, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod facta tali apparitione species sacramentales quandoque quidem totaliter remanent in seipsis; quandoque autem secundum id quod est principale in eis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod in hujusmodi apparitionibus, sicut dictum est, ibid., non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus, ut dictum est, ibid.

Ad tertium dicendum, quod dimensiones panis et vini consecrati manent, immutatione circa eas miraculose facta, quantum ad alia accidentia, ut dictum est, quaest. 75, art. 5.

QUAESTIO LXXVII.

DE ACCIDENTIBUS REMANENTIBUS IN HOC SACRAMENTO.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum accidentia quae remanent, sint sine subjecto; 2.° utrum quantitas dimensiva sit subjectum aliorum accidentium; 3.° utrum hujusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum; 4.° utrum possint corrumpi; 5.° utrum ex eis possit aliquid generari; 6.° utrum possint nutrire; 7.° de fractione panis consecrati; 8.° utrum vino consecrato possit aliquid permisceri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum accidentia remaneant sine subjecto in hoc sacramento. — (*Sup., quaest.* 75, *art.* 5, *et* 1, *dist.* 47, *art.* 4, *corp.*; *et* 4, *dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 4 *cont., cap.* 63 *et* 65; *et quol.* 3, *art.* 1, *et quol.* 4, *art.* 5; *et opusc.* 3, *cap.* 8; *et* 1 *Corinth.* 2, *lect.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod accidentia non remaneant in hoc sacramento sine subjecto. Nihil enim inordinatum aut fallax debet esse in hoc sacramento veritatis. Sed accidentia esse sine subjecto est contra rerum ordinem quem Deus naturae indidit; videtur etiam ad quamdam fallaciam pertinere, cum accidentia naturaliter sint signa naturae subjecti. Ergo in hoc sacramento non sunt accidentia sine subjecto.

2. Praeterea, fieri non potest etiam miraculose quod definitio rei ab ea separetur, vel quod uni rei conveniat definitio alterius rei, puta quod homo manens homo sit animal irrationale; ad hoc enim sequeretur contradictoria esse simul; hoc enim quod significat nomen, rei est definitio, ut dicitur in 4 Metaph., text. 28. Sed ad definitionem accidentis pertinet quod sit in subjecto, ad definitionem vero substantiae quod per se subsistat, non in subjecto. Non ergo potest miraculose fieri quod in hoc sacramento sint accidentia sine subjecto.

3. Praeterea, accidens individuatur ex subjecto. Si ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subjecto, non erunt individua sed universalia, quod patet esse falsum, quia sic non essent sensibilia, sed intelligibilia tantum.

4. Praeterea, accidentia per consecrationem hujus sacramenti non adipiscuntur aliquam compositionem. Sed ante consecrationem non erant composita neque ex materia et forma, neque ex *quo est*, et *quod est*. Ergo etiam post consecrationem non sunt composita altero horum modorum, quod est inconveniens, quia sic essent simpliciora quam angeli, cum tamen haec accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subjecto.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homilia Pasch. (id habet Lanfranc., in lib. de Corp. et Sang. Dom., cap. 20, a princ.), quod *species sacramentales sunt illarum rerum vocabula quae ante fuerunt*, scilicet panis et vini; et ita cum non remaneat substantia panis et vini, videtur quod hujusmodi species remaneant sine subjecto.

Concl. Remanent accidentia panis, et vini in sacramento non in aliquo subjecto existentia, sed sola divina virtute sine subjecto existunt.

Respondeo dicendum, quod accidentia panis et vini, quae sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subjecto in substantia panis et vini, quae non manet, ut supra habitum est, quaest. 75, art. 2 et 6; neque etiam in forma substantiali, quae non manet, et si remaneret, subjectum esse non posset, ut patet per Boetium (in lib. 1 de Trinit., parum a princ.). Manifestum est etiam quod hujusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subjecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi gloriosum et impassibile existens alteretur ad suscipiendas hujusmodi qualitates.

Dicunt autem quidam quod sunt sicut in subjecto in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest, primo quidem quia aer non est hujusmodi accidentium susceptivus. Secundo, quia hujusmodi accidentia non sunt ubi est aer, quinimo ad motum harum specierum aer depellitur. Tertio, quia accidentia non transeunt de subjecto in subjectum, ut scilicet idem accidens numero, quod primo fuit in uno subjecto, postmodum fiat in alio; accidens enim numerum accipit a subjecto; unde non (1) potest esse quod idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subjecto. Quarto, quia cum aer non spolietur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant, quae tamen non efficiunt nisi suum significatum.

Et ideo relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divina fieri potest: cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in *esse* accidens, subtracta substantia per quam conservabatur in *esse* sicut per propriam causam, sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis, sicut humanum corpus formavit in utero Virginis sine virili semine.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturae, cujus tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiae, ut patet in resuscitatione mortuorum, et in illuminatione caecorum, prout etiam in rebus humanis quaedam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio praeter legem communem. Et ita etiam, licet sit secundum communem naturae ordinem quod accidens sit in subjecto, ex speciali tamen ratione secundum ordinem gratiae accidentia sunt in hoc sacramento sine subjecto, propter rationes supra inductas in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est *esse*, non potest esse essentia substantiae vel accidentis. Non est ergo definitio substantiae, ens per se sine subjecto, nec definitio accidentis, ens in subjecto; sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere *esse* non in subjecto; quidditati autem, sive essentiae accidentis competit habere *esse* in subjecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae non sint in subjecto, sed ex divina virtute sustentante; et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis quae est aptitudo ad subjectum quae semper manet in iis, non actualis inhaerentia; nec competit eis definitio substantiae.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi accidentia acquisierunt *esse* individuum in substantia panis et vini, qua conversa in corpus et sanguinem Christi, remanent virtute divina accidentia in illo *esse* individuato quod prius habebant, unde sunt singularia et sensibilia.

Ad quartum dicendum quod accidentia hujusmodi manente substantia panis et vini, non habebant ipsa *esse* sicut nec alia accidentia, sed subjecta eorum habebant hujusmodi *esse* per ea, sicut nix est alba per albedinem; sed post consecrationem ipsa accidentia, quae remanent, habent *esse*, unde sunt composita ex *esse* et *quod est*, sicut in prima parte de angelis dictum est, quaest. 50, art. 2, ad 3, et cum hoc habent compositionem partium quantitativarum.

(1) Ita cum Mss. editi fere omnes. Al. deest non.

ARTICULUS II.

Utrum in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini sit aliorum accidentium subjectum. (4, *dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3; *et* 4 *contra*, *cap.* 62 *et* 64; *et* 1 *Cor.* 11 *lect.* 5, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini non sit aliorum accidentium subjectum. Subjectum enim accidentis non est accidens; nulla enim forma potest esse subjectum, cum subjici pertineat ad proprietatem materiae. Sed quantitas dimensiva est quoddam accidens. Ergo quantitas dimensiva non potest esse subjectum aliorum accidentium.

2. Praeterea, sicut quantitas individuatur ex substantia, ita etiam alia accidentia. Si ergo quantitas dimensiva panis aut vini remanet individuata secundum *esse* prius habitum, in quo conservatur, pari ratione et alia accidentia remanent individuata secundum *esse* quod prius habebant in substantia. Non ergo sunt in quantitate dimensiva sicut in subjecto, cum omne accidens individuetur per suum subjectum.

3. Praeterea, inter alia accidentia panis et vini quae remanent, deprehenduntur etiam sensu rarum et densum, quae non possunt esse in quantitate dimensiva, praeter materiam existente, quia rarum est quod habet parum de materia sub magnis dimensionibus; densum autem, quod habet multum de materia sub parvis dimensionibus, ut dicitur 4 Physic., text. 84. Non ergo videtur quod quantitas dimensiva possit esse subjectum accidentium, quae remanent in hoc sacramento.

4. Praeterea, quantitas a subjecto separata videtur esse quantitas mathematica, quae non est subjectum qualitatum sensibilium. Cum ergo accidentia quae remanent in hoc sacramento sint sensibilia, videtur quod non possint esse in hoc sacramento, sicut in subjecto, in quantitate dimensiva panis et vini remanente post consecrationem.

Sed contra est quod qualitates non sunt divisibiles nisi per accidens, scilicet ratione subjecti. Dividuntur autem qualitates remanentes in hoc sacramento per divisionem quantitatis dimensi-

vae, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas dimensiva est subjectum accidentium, quae remanent in hoc sacramento.

Concl. Omnia accidentia praeter quantitatem dimensivam quae remanent in sacramento, quamvis in nulla sint substantia, sunt tamen in quantitate dimensiva panis et vini tamquam in subjecto.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere accidentia alia quae remanent in hoc sacramento esse sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente: primo quidem per hoc quod ad sensum apparet aliquid quantum esse ibi coloratum, et aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus decipitur: secundo, quia prima dispositio materiae est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiae *magnum* et *parvum* (ex Arist. lib. 1 Metaph., text. 8). Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva; sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies, ratione cujus quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in 1 Metaph. (tex. 19 et seq.). Et quia subtracto subjecto remanent accidentia secundum *esse* quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensivam. Tertio, quia, cum subjectum sit principium individuationis accidentium oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum, esse aliquo modo individuationis principium. Quantitas autem dimensiva est quoddam individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse, quod quidem contingit dupliciter; uno modo quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuae: alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia cum hujusmodi formae quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia quae non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in 1 Physic., text. 15 et 16. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis; inquantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae; unde et ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei, differentes positione, quae cadit in ratione hujus quantitatis; convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens, et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium, quam e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum alterius accidentis quia per se non est; secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subjectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subjecto alio mediante, sicut superficies dicitur esse subjectum coloris. Unde quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subjectum esse.

Ad secundum dicendum, quod alia accidentia, etiam secundum quod erant in substantia panis, individuabantur mediante quantitate dimensiva, sicut dictum est, in corp. art. Et ideo potius quantitas dimensiva est subjectum aliorum accidentium remanentium in hoc sacramento, quam e converso.

Ad tertium dicendum, quod *rarum* et *densum* sunt quaedam qualitates consequentes corpora, ex hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiae; et ideo sicut subtracta substantia, divina virtute conservantur alia accidentia, ita subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut *rarum* et *densum*.

Ad quartum dicendum, quod quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili sed a materia sensibili, ut dicitur 7 Metaph., text. 35. Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subjicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideo manifestum est quod quantitas dimensiva, quae remanet in hoc sacramento sine subjecto, non est quantitas mathematica.

ARTICULUS III.

Utrum species quae remanent in hoc sacramento possint immutare aliquid extrinsecum. — (4, *dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1 *et* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species quae remanent in hoc sacramento, non possint immutare aliquid extrinsecum. Probatur enim 7 Physic., quod formae quae sunt in materia fiunt a formis quae sunt in materia, non autem a formis quae sunt sine materia, eo quod simile agit, in sibi simile. Sed species sacramentales sunt species sine materia, quia remanent sine subjecto, ut ex dictis patet, art. 1, huj. quaest. Non ergo possunt immutare materiam exteriorem, inducendo aliquam formam.

2. Praeterea, cessante actione principalis agentis necesse est quod cesset actio instrumenti, sicut quiescente fabro, non movetur martellus. Sed omnes formae accidentales agunt instrumentaliter in virtute formae substantialis, tamquam principalis agentis. Cum ergo in hoc sacramento non remaneat forma substantialis panis et vini, sicut supra habitum est, quaest. 75, art. 2 et 6, videtur quod formae accidentales remanentes agere non possint ad immutationem exterioris materiae.

3. Praeterea, nihil agit ultra suam speciem, quia effectus non potest esse potior causa. Sed species sacramentales omnes sunt accidentia. Non ergo possunt exteriorem materiam immutare, ad minus ad formam substantialem.

Sed contra est quod si non possent immutare exteriora corpora, non possent sentiri; sentitur enim aliquid per hoc quod immutatur sensus a sensibili, ut dicitur 2 de Anima, text. 51, 74 et 121.

Concl. Cum species sacramentales divina virtute remaneant in suo esse quod habebant, substantia panis et vini existente, dubium non est, quin exteriora corpora immutare possint.

Respondeo dicendum, quod quia unumquodque

agit inquantum est ens actu, consequens est quod unumquodque sicut se habet ad *esse*, ita se habeat ad *agere*. Quia igitur secundum praedicta, art. 1, hujus quaest., speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo *esse* quod habebant, substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo *agere*; et ideo omnem actionem quam poterant agere, substantia panis et vini existente, possunt etiam agere, substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora.

Ad primum ergo dicendum, quod species sacramentales, licet sint formae sine materia existentes, retinent tamen idem *esse* quod habebant prius in materia, et ideo secundum suum *esse* assimilantur formis quae sunt in materia.

Ad secundum dicendum, quod ita actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut *esse* accidentis dependet ab *esse* substantiae: et ideo sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint esse sine substantia, ita datur eis ut possint agere sine forma substantiali virtute Dei, a quo sicut a primo agente dependet omnis actio formae et substantialis et accidentalis.

Ad tertium dicendum, quod immutatio quae est ad formam substantialem, non fit a forma substantiali immediate, sed mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae agunt in virtute formae substantialis. Haec autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute, sicut et prius erat, et ideo possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter, per quem modum aliquid potest agere ultra suam speciem, non quasi virtute propria, sed virtute principalis agentis.

ARTICULUS IV.

Utrum species sacramentales possint corrumpi. — (*Inf.*, *art.* 5, *corp.*; *et* 4, *dist*, 12, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3: *et* 4 *cont.*, *cap.* 66.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales corrumpi non possint. Corruptio enim accidit per separationem formae a materia. Sed materia panis non remanet in hoc sacramento, sicut ex supra dictis patet, quaest. 75 art. 2. Ergo hujusmodi species non possunt corrumpi.

2. Praeterea, nulla forma corrumpitur nisi per accidens, corrupto subjecto; unde formae per se subsistentes incorruptibiles sunt, sicut patet in substantiis spiritualibus. Sed species sacramentales sunt formae sine subjecto. Ergo corrumpi non possunt.

3. Praeterea, si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculose. Sed non naturaliter, quia non est ibi assignare aliquod corruptionis subjectum quod maneat, corruptione terminata; similiter etiam nec miraculose, quia miracula quae sunt in hoc sacramento, fiunt virtute consecrationis, per quam species sacramentales conservantur; non est autem idem causa conservationis et corruptionis. Ergo nullo modo species sacramentales corrumpi possunt.

Sed contra est quod sensu deprehenditur hostias consecratas putrefieri et corrumpi.

Concl. Species sacramentales cum idem esse quod ante consecrationem habebant, retineant; sicut ante, ita et post consecrationem vel per se vel per accidens possunt corrumpi.

Respondeo dicendum, quod corruptio est motus ex *esse* in *non esse*. Dictum est autem supra, art. praec., quod species sacramentales retinent idem *esse* quod prius habebant, substantia panis et vini existente. Et ideo sicut *esse* horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi, illa substantia abeunte.

Poterant autem hujusmodi accidentia primo corrumpi dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, sicut per alterationem qualitatum, et augmentum vel diminutionem quantitatis. Non quidem per modum augmenti vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis et vini, sed per additionem vel divisionem: nam, sicut dicitur 5 Metaph., text. 17, per divisionem una dimensio corrumpitur, et fiunt duae; per additionem autem e converso, ex duabus fit una. Et per hunc modum manifeste possunt corrumpi hujusmodi accidentia post consecrationem, quia et ipsa quantitas dimensiva remanens potest divisionem et additionem suscipere; et cum sit subjectum qualitatum sensibilium, sicut dictum est, art. 2, huj. qu., potest etiam esse subjectum alterationis earum, puta si alteretur color aut sapor panis sut vini.

Alio modo poterant corrumpi per accidens per corruptionem subjecti; et hoc modo possunt corrumpi etiam post consecrationem; quamvis enim subjectum non remaneat, remanet tamen *esse* quod habebant hujusmodi accidentia in subjecto, quod quidem est proprium et conforme subjecto: et ideo hujusmodi *esse* potest corrumpi a contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis vel vini; quae etiam non corrumpebatur, nisi praecedente alteratione circa accidentia.

Distinguendum tamen est inter utrumque modum praedictarum corruptionum; quia, cum corpus Christi et sanguis succedant in hoc sacramento substantiae panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quae non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi esse sub hoc sacramento, sive fiat immutatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color aut sapor panis vel vini, sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis aut vinum in tales partes quod adhuc in eis possit salvari natura panis aut vini. Si vero fiat tanta immutatio quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento: et hoc sive ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color et sapor et aliae qualitates panis et vini, quod nullo modo possint compati naturam panis aut vini; sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in tam minutas partes dividatur, ut jam non remaneant species panis vel vini.

Ad primum ergo dicendum, quod ad corruptionem per se pertinet quod auferat *esse* rei. Unde inquantum *esse* alicujus formae est in materia, consequens est quod per corruptionem separetur forma a materia. Si vero hujusmodi esse non esset in materia, simile tamen ei quod est in materia, posset per corruptionem auferri, etiam materia non existente, sicut accidit in hoc sacramento, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod species sacramentales, licet sint formae non in materia, habent tamen *esse* quod prius in materia habebant.

Ad tertium dicendum, quod corruptio illarum specierum non est miraculosa, sed naturalis: praesupponit tamen miraculum quod est factum in consecratione, scilicet quod illae species sacramentales retineant *esse* sine subjecto, quod prius habebant in subjecto, sicut et caecus miraculose illuminatus naturaliter videt.

ARTICULUS V.

Utrum ex speciebus sacramentalibus aliquid possit generari. — (*Inf., art.* 8, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 2, *qu.* 4; *et* 4 *cont., cap.* 66; *et quol.* 9, *art.* 5, *ad* 2; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari. Quod enim generatur, ex aliqua materia generatur: ex nihilo enim nihil generatur, quamvis ex nihilo fiat aliquid per creationem. Sed speciebus sacramentalibus non subest aliqua materia, nisi corporis Christi, quod est incorruptibile. Ergo videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

2. Praeterea, ea quae non sunt unius generis, non possunt ex se invicem fieri, non enim ex albedine fit linea. Sed accidens et substantia differunt genere. Cum ergo species sacramentales sint accidentia, videtur quod ex eis non possit aliqua substantia generari.

3. Praeterea, si ex eis generetur aliqua substantia corporea, illa substantia non erit sine accidente. Si ergo ex speciebus sacramentalibus generetur aliqua substantia corporea, oportet quod ex accidente generetur substantia et accidens, duo scilicet ex uno, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod ex speciebus sacramentalibus aliqua substantia corporea generetur.

Sed contra est quod ad sensum videri potest ex speciebus sacramentalibus aliquid generari, vel cineres, si comburantur; vel vermes, si putrefiant; vel pulveres, si conterantur.

Concl. Potest sacramentalibus speciebus, quamquam nulla adsit materia, aliquid generari, quantitate dimensiva vicem materiae gerente.

Respondeo dicendum, quod *cum corruptio unius sit generatio alterius*, ut dicitur in 1 de Generatione, text. 17, necesse est quod ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cum corrumpantur, ut dictum est, art. praec.; non enim sic corrumpuntur ut omnino dispereant, quasi in nihilum redigantur; sed manifeste aliquid sensibile eis succedit. Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quod ex corpore et sanguine Christi, quae ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cum sint incorruptibilia. Si autem substantia panis aut vini remaneret in hoc sacramento vel eorum materia, facile esset assignare quod ex eis generatur illud sensibile quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut supra habitum est, quaest. 75, art. 2 et 6. Et ideo quidam dixerunt quod ea quae generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus, sed ex aere circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile: primo quia ex eo generatur aliquid quod prius alteratum et corruptum apparet: nulla autem alteratio vel corruptio prius apparuit in aere circumstante: unde ex eo vermes vel cineres non generantur. Secundo, quia natura aeris non est talis quod ex eo per tales alterationes talia generentur. Tertio, quia potest contingere in magna quantitate hostias consecratas comburi vel putrefieri, nec esset possibile tantum de corpore terreno ex aere generari, nisi magna et valde sensibili inspissatione aeris facta. Quarto, quia idem potest accidere corporibus solidis circumstantibus, puta ferro aut lapidibus, quae integra remanent post praedictorum generationem. Unde haec positio stare non potest, quia contrariatur ei quod ad sensum apparet. Et ideo alii dixerunt quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum; et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid hujusmodi. Sed haec positio videtur esse impossibilis; primo quidem, quia si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem Christi, ut supra habitum est, quaest. 75, art. 2 et 4, non potest substantia panis aut vini redire, nisi corpore aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis vel vini, quod est impossibile; sicut si aer sit conversus in ignem, non potest aer redire, nisi iterum ignis convertatur in aerem. Si vero substantia panis aut vini sit annihilata, non potest iterum redire, quia quod in nihilum decidit, non redit idem numero. Nisi forte dicatur redire praedicta substantia, quia Deus de novo creat aliam novam substantiam loco primae. Secundo, videtur hoc esse impossibile, quia non est dare quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supra dictis, art. praec., et quaest. praec., art. 6, ad 3, quod manentibus speciebus panis et vini, manet corpus et sanguis Christi, quae non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento, secundum praehabita, quaest. 75, art. 2 et 6. Unde substantia panis et vini non potest redire, speciebus sacramentalibus manentibus; similiter etiam nec eis cessantibus, quia jam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. Nisi forte dicatur quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit non quidem substantia panis et vini (quia illud idem instans est in quo primo habent *esse* substantiae generatae ex speciebus), sed materia panis et vini; quae magis de novo creata diceretur quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc posset sustineri praedicta positio. Verum quia non rationabiliter videtur dici quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento, nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat, melius videtur dicendum quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivae panis et vini, quod sit primum subjectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiae; et ideo ex consequenti datur praedictae quantitati dimensivae omne illud quod ad materiam pertinet; et ideo quidquid posset generari ex materia panis vel vini, si adesset, totum potest generari ex praedicta quantitate dimensiva panis vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi prius facti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur, quantitas tamen dimensiva supplet vicem materiae, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod illae species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiae, ut dictum est, ibid., et art. 1, huj. quaest., ad 4.

Ad tertium dicendum, quod quantitas dimensiva panis et vini retinet naturam propriam, et accipit miraculose vim et proprietatem substantiae; et ideo potest transire in utrumque, idest, in substantiam et dimensionem.

ARTICULUS VI.

Utrum species sacramentales possint nutrire. — (4, *dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3; *et* 4 *cont.*, *cap.* 66; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales non possint nutrire. Dicit enim Ambrosius (in lib. 5 de Sacramentis, cap. 4, in med.): *Non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit.* Sed omne quod nutrit vadit in corpus. Ergo panis iste non nutrit, et eadem ratio est de vino.

2. Praeterea, sicut dicitur 2 de Generatione, text. 50, *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus.* Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat; non enim accidens est pars substantiae. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possunt.

3. Praeterea, Philosophus, 2 de Anima text. 47, dicit quod *alimentum nutrit, prout est substantia quaedam; auget autem, prout est aliquid quantum.* Sed species sacramentales non sunt substantia. Ergo non possunt nutrire.

Sed contra est quod Apostolus, 1 Cor. 11, 21, loquens de hoc sacramento, dicit: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est;* ubi dicit Glossa ordin. quod *notat illos qui post celebrationem sacri mysterii, et consecrationem panis et vini, suas oblationes vendicabant, et aliis non communicantes soli sumebant, ita ut inde etiam inebriarentur*; quod quidem non posset contingere, si sacramentales species non nutrirent. Ergo species sacramentales nutriunt.

Concl. Quemadmodum ex sacramentalibus speciebus aliquid generari potest, ita et nutriri quidpiam ex eisdem potest.

Respondeo dicendum, quod haec quaestio difficultatem non habet, praecedenti quaestione soluta. Ex hoc enim, ut dicitur 2 de Anima, text. 45 et 46, cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem, art. praec., quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam, quae ex eis generatur; per eamdem autem rationem possunt converti in corpus humanum per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt.

Quod autem quidam dicunt quod non vere nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt et confortant quadam sensuum immutatione (sicut homo confortatur ex odore cibi et inebriatur ex odore vini), ad sensum patet esse falsum; talis enim refectio non diu sufficit homini, cujus corpus propter continuam deperditionem restauratione indiget, et tamen homo diu sustentari posset, si hostias et vinum consecratum sumeret in magna quantitate. Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt quod species sacramentales nutriunt propter formam substantialem panis et vini quae remanet: tum quia non remanet, ut supra dictum est, quaest. 75, art. 6; tum quia non est actus formae nutrire, sed magis materiae, quae accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti; unde dicitur in 2 de Anima text. 45, quod *nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile.*

Ad primum ergo dicendum, quod, facta consecratione, dupliciter potest dici panis in hoc sacramento esse; uno modo ipsae species panis quae retinent nomen prioris substantiae, ut Gregorius dicit in hom. Paschali, loc. cit. art. 1 huj. quaest.: alio modo potest dici panis ipsum corpus Christi quod est panis mysticus de caelo descendens. Ambrosius ergo cum dicit quod *iste panis non transit in corpus*, accipit panem secundo modo, quia scilicet corpus Christi non convertitur in corpus hominis, sed reficit mentem ejus: non autem loquitur de pane primo modo dicto.

Ad secundum dicendum, quod species sacramentales, etsi non sint ea ex quibus corpus hominis constat, tamen in ea convertuntur, sicut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiae, sicut dictum est, ibid.

ARTICULUS VII.

Utrum species sacramentales frangantur in hoc sacramento. — (4, *dist.* 10, *art.* 1, *ad* 1; *et dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1 *et* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 67; *et opusc.* 2, *cap.* 8; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 5, *col.* 6.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales non frangantur in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus (4 Meteor., summa 3, cap. 11, ante med.), quod corpora dicuntur frangibilia propter determinatam dispositionem pororum, quod non potest attribui sacramentalibus speciebus. Ergo sacramentales species non possunt frangi.

2. Praeterea, fractionem sequitur sonus. Sed species sacramentales non sunt sonabiles; dicit enim Philosophus (2 de Anima, text. 77), quod *sonabile est corpus durum, habens superficiem lenem.* Ergo species sacramentales non franguntur.

3. Praeterea, ejusdem videtur esse manducari, frangi et masticari. Sed verum corpus Christi est quod manducatur, secundum illud Joan. 6, 57: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem.* Ergo corpus Christi est quod frangitur et masticatur; unde et in confessione Berengarii (quae habetur cap. *Ego Berengarius*, de Consecrat. dist. 2) dicitur: *Consentio sanctae Romanae Ecclesiae, et corde et ore profiteor, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus et sanguinem Christi esse, et in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri.* Non ergo fractio debet attribui sacramentalibus speciebus.

Sed contra est quod fractio fit per divisionem quanti. Sed nullum quantum ibi dividitur, nisi species sacramentales, quia neque corpus Christi, quod est incorruptibile neque substantia panis, quae non manet (1). Ergo species sacramentales franguntur.

Concl. Species sacramentales frangi possunt in sacramento secundum quantitatem dimensivam illarum; non autem frangitur Christi corpus, sed in quavis particula integrum manet.

Respondeo dicendum, quod apud antiquos circa

(1) Ita cum Mss. Alc., Tarrac., Camer., Paris., editi passim. Al. additur *neque substantia vini.*

hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod non erat in hoc sacramento fractio secundum rei veritatem, sed solum secundum aspectum intuentium. Sed hoc non potest stare, quia in hoc sacramento veritatis, sensus non decipitur circa ea quorum judicium ad ipsum pertinet, inter quae est fractio per quam ex uno fiunt multa: quae quidem sunt sensibilia communia, ut patet in lib. 2 de Anima, text. 64.

Unde alii dixerunt quod erat quidem ibi vera fractio sine subjecto existente. Sed hoc etiam sensui contradicit; apparet enim in hoc sacramento aliquid quantum, prius unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subjectum fractionis. Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur, primo quidem quia est incorruptibile et impassibile; secundo, quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quaest. 76, art. 3, quod quidem est contra rationem ejus quod frangitur.

Unde relinquitur quod fractio sit, sicut in subjecto, in quantitate dimensiva panis, sicut et alia accidentia; et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vero.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in speciebus sacramentalibus remanet *rarum* et *densum*, ut supra dictum est, art. 2, huj. quaest., ad 3, ita etiam remanet ibi porositas, et per consequens frangibilitas.

Ad secundum dicendum, quod densitatem sequitur duritia: et ideo ex quo in speciebus sacramentalibus remanet densitas, consequens est quod remaneat ibi duritia, et per consequens sonabilitas.

Ad tertium dicendum, quod illud quod manducatur in propria specie, ipsum et frangitur et masticatur in sua specie; corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. Unde et super illud Joan. 6: *Caro non prodest quidquam*, dicit Augustinus (tract. 27 in Joan., inter princ. et med.): *Hoc est intelligendum secundum illos qui carnaliter intelligebant: carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur.* Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis liquor possit vino consecrato commisceri. — (4, *dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 6; *et quol.* 10, *art.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod vino consecrato non possit aliquis liquor misceri. Omne enim quod permiscetur alicui, recipit qualitatem ipsius. Sed nullus liquor potest recipere qualitatem sacramentalium specierum, quia accidentia illa sunt sine subjecto, ut dictum est, art. 1, hujus quaest. Ergo videtur quod nullus liquor possit permisceri speciebus sacramentalibus vini.

2. Praeterea, si aliquis liquor permisceatur illis speciebus, oportet quod ex his fiat aliquid unum. Sed non potest fieri aliquid unum neque ex liquore qui est substantia, et speciebus sacramentalibus, quae sunt accidentia, neque ex liquore et sanguine Christi, qui ratione suae incorruptibilitatis, neque additionem recipit, neque diminutionem. Ergo nullus liquor potest admisceri vino consecrato.

3. Praeterea, si aliquis liquor admisceatur vino consecrato, videtur quod etiam ipsum efficiatur consecratum; sicut aqua quae admiscetur aquae benedictae efficitur benedicta. Sed vinum consecratum est vere sanguis Christi. Ergo etiam liquor permixtus esset sanguis Christi et ita aliquid fieret sanguis Christi aliter quam per consecrationem, quod est inconveniens. Non ergo vino consecrato potest aliquis liquor permisceri.

4. Praeterea, si duorum unum totaliter corrumpatur, non erit mixtio, ut dicitur in 1 de Generatione (text. 82 et seq.). Sed ad permixtionem cujuscumque liquoris videtur corrumpi totalis species sacramentalis vini, ita quod sub ea desinat esse sanguis Christi, tum quia magnum et parvum sunt differentiae quantitatis, et diversificant ipsam, sicut album et nigrum colorem; tum etiam quia liquor permixtus, cum non habeat obstaculum, videtur undique diffundi per totum, et ita desinit ibi esse sanguis Christi, qui non est ibi simul cum alia substantia. Non ergo aliquis liquor potest permisceri vino consecrato.

Sed contra est quod ad sensum patet alium liquorem vino permisceri posse post consecrationem sicut et ante.

Concl. Potest vino consecrato permisceri liquor, nonnunquam in tanta quantitate, ut vini species mutetur in aliam, et desinat ibi esse sanguis Christi; aut etiam in modica quantitate, ut non varietur species, et ibi adesse possit sanguis Christi.

Respondeo dicendum, quod istius quaestionis veritas manifesta est ex praemissis. Dictum est enim supra, art. 1, hujus qu., ad 4, et art. 5, ad 2, quod species in hoc sacramento remanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiae, ita etiam consequuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia, si ibi praesens existeret. Manifestum est autem quod si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri.

Hujus tamen permixtionis diversus esset effectus et secundum formam liquoris, et secundum quantitatem. Si enim permisceretur aliquis liquor in tanta quantitate quod posset diffundi per totum vinum, totum fieret permixtum; quod autem est commixtum ex duobus, neutrum miscibilium est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum; unde sequeretur quod vinum prius existens non remaneret. Sed si liquor permixtus esset alterius speciei, puta si permisceretur aqua, solveretur species vini, et esset liquor alterius speciei. Si autem esset ejusdem speciei liquor adjunctus, puta si vinum permisceretur vino, remaneret quidem eadem species, sed non remaneret idem numero vinum, quod declarat diversitas accidentium; puta si unum vinum esset album, et aliud rubeum. Si vero liquor adjunctus esset tam parvae quantitatis, quod non posset perfundi per totum, non fieret totum vinum permixtum, sed aliqua pars ejus quae quidem non remaneret eadem numero propter permixtionem extraneae materiae; remaneret tamen eadem specie, non solum si parvus liquor permixtus esset ejusdem speciei, sed etiam si esset alterius speciei, quia gutta aquae multo vino per-

mixta transit in speciem vini, ut dicitur in 1 de Generatione, text. 54, 59 et 88.

Manifestum est autem ex praedictis, art. 4, hujus quaest., et quaest. 76, art. 6, ad 3, quod corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento, quamdiu illae species manent eaedem numero; consecratur enim hic panis, et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cujuscumque quod pertingat ad totum vinum consecratum, et fiat permixtum, erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi: si vero fiat tam parva alicujus liquoris adjunctio quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia.

Ad primum ergo dicendum, quod Innocentius III dicit in quadam Decretali (quae habetur cap. *Cum Marthae*, de Celebrat. missar.), quod *ipsa accidentia vinum oppositum videntur afficere, quia si aqua fuerit apposita, vini saporem assumit. Contingit igitur accidentia mutare subjectum, sicut et subjectum contingit accidentia permutare; cedit quippe natura miraculo, et virtus supra consuetudinem operatur.* Hoc tamen non est sic intelligendum, quasi idem numero accidens quod prius fuit in vino ante consecrationem, postmodum fiat in vino apposito, sed talis permutatio fit per actionem; nam accidentia vini remanentia retinent actionem substantiae, secundum praedicta in corp. art., et ita immutando afficiunt liquorem appositum.

Ad secundum dicendum, quod liquor appositus vino consecrato nullo modo miscetur substantiae sanguinis Christi, miscetur tamen speciebus sacramentalibus, ita tamen quod permixtione facta, corrumpuntur praedictae species vel in toto vel in parte, secundum modum quo supra dictum est, art. 5, huj. quaest., quod ex speciebus illis potest aliquid generari; et si quidem corrumpantur in toto, nulla jam remanet quaestio, quia jam totum erit uniforme; si autem corrumpantur in parte, erit quidem una dimensio secundum continuitatem quantitatis, non tamen una secundum modum essendi, quia una pars ejus erit sine subjecto, alia erit in subjecto; sicut si aliquod corpus constituatur ex duobus metallis, erit unum corpus secundum rationem quantitatis, non tamen unum secundum speciem materiae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Innocentius III dicit in Decretali praedicta, *si post consecrationem calicis, aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, neque sanguini commiscetur, sed accidentibus prioris vini commixtum, corpori quod sub eis latet undique circumfunditur, non madidans circumfusum.* Quod quidem intelligendum est quando non fit tanta permixtio liquoris extranei, quod sanguis Christi desinat esse sub toto; tunc enim dicitur undique circumfundi, non quia tangat sanguinem Christi secundum ejus proprias dimensiones, sed secundum dimensiones sacramentales, sub quibus continetur. Nec est simile de aqua benedicta, quia illa benedictio nullam immutationem facit circa substantiam aquae, sicut facit consecratio vini.

Ad quartum dicendum, quod quidam posuerunt quod quantumcumque parva fiat extranei liquoris permixtio, substantia sanguinis Christi desinit esse sub toto, et hoc ratione inducta, quae tamen non cogit: quia magnum et parvum diversificant quantitatem dimensivam, non quantum ad ejus essentiam, sed quantum ad determinationem mensurae. Similiter etiam liquor appositus adeo potest esse parvus, quod sua parvitate impeditur ne diffundatur per totum, et non solis dimensionibus (1); quae licet sint sine subjecto, tamen obstant alteri liquori, sicut et substantia, si ibi adesset, secundum ea quae praemissa sunt.

QUAESTIO LXXVIII.

DE FORMA SACRAMENTI EUCHARISTIAE.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de forma hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° quae sit forma hujus sacramenti: 2.° utrum sit conveniens forma consecrationis panis; 3.° utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis; 4.° de virtute utriusque formae; 5.° de veritate locutionis; 6.° de comparatione unius formae ad aliam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum haec sit forma hujus sacramenti: Hoc est corpus meum; *et*: Hic est calix sanguinis mei. — (4, *dist.* 8, *qu.* 2, *art.* 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haec non sit forma hujus sacramenti: *Hoc est corpus meum*; et: *Hic est calix sanguinis mei.* Illa enim verba videntur pertinere ad formam hujus sacramenti, quibus Christus corpus suum et sanguinem consecravit. Sed Christus ante benedixit panem acceptum, et postea dixit: *Accipite et comedite, hoc est corpus meum*, ut habetur Matth. 26, 26: et similiter fecit de calice. Ergo praedicta verba non sunt forma hujus sacramenti.

2. Praeterea, Eusebius Emissenus dicit (hom. 5 de Pascha, quae incipit: *Magnitudo caelest.*, a princ.), quod *invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit; dicens*: « *Accipite et comedite; hoc est corpus meum.* » Ergo totum hoc videtur pertinere ad formam hujus sacramenti, et eadem ratio est de verbis pertinentibus ad sanguinem.

3. Praeterea, in forma baptismi exprimitur persona ministri et actus ejus, cum dicitur: *Ego te baptizo.* Sed in praemissis verbis nulla fit mentio de persona ministri nec de actu ejus. Ergo non est conveniens forma sacramenti.

4. Praeterea, forma sacramenti sufficit ad perfectionem sacramenti; unde sacramentum baptismi quandoque perfici potest solis verbis formae prolatis, omnibus aliis praetermissis. Si ergo praedicta verba sunt forma hujus sacramenti, videtur quod aliquando possit hoc sacramentum perfici his solis verbis prolatis, et omnibus aliis praetermissis quae in missa dicuntur; quod tamen videtur esse falsum: quia ubi verba alia praetermitterentur, praedicta verba acciperentur ex persona sacerdotis proferentis, in cujus corpus et sanguinem panis et vinum non convertuntur. Non ergo praedicta verba sunt forma hujus sacramenti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (in lib. 4 de Sacramentis, cap. 4, a princ.): *Consecratio fit verbis et sermonibus Domini Jesu: nam per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo defertur, oratio praemittitur pro populo, pro regibus, pro caeteris; ubi autem venitur ut conficiatur venerabile sacra-*

(1) Al., *et non solum dimensionibus.*

mentum, jam non suis sermonibus sacerdos utitur, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.

Concl. Conveniens est forma sacramenti Eucharistiae, quam Christus expressit: *hoc est corpus meum, et hic est calix sanguinis mei.*

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus; primo quidem quantum ad hoc quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo quia in aliis sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quamdam spiritualem virtutem, quae per ministrum qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere; sed in hoc sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest: unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma hujus sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus: primo quidem quia formae aliorum sacramentorum important usum materiae, puta baptizationem vel consignationem; sed forma hujus sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transubstantiatione consistit, puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel: *Hic est calix sanguinis mei.* Secundo, quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur: *Ego te baptizo*, vel: *Ego te confirmo*, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento ordinis dicitur: *Accipe potestatem*, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremae unctionis dicitur: *Per istam unctionem et nostram intercessionem*, etc. Sed forma hujus sacramenti profertur quasi ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione hujus sacramenti nihil agit, nisi quod profert verba Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Christus qui habebat potestatem excellentiae in sacramentis, absque omni forma verborum hoc sacramentum perfecit, et postea verba protulit, sub quibus alii postmodum consecrarent. Quod videntur sonare verba Innoc. III, dicentis (lib. 3 de Myster. missae, cap. 6, in fin.): *Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit, sub qua posteri benedicerent.* Sed contra hoc expresse sunt verba Evangelii, in quibus dicitur quod Christus benedixit, quae quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde praedicta verba Innocentii sunt opinative magis dicta quam determinative. Quidam autem dixerunt quod benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis nobis ignotis. Sed nec hoc stare potest, quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum quae tunc acta sunt; unde si tunc per haec verba non est facta consecratio, nec modo fieret. Et ideo alii dixerunt quod illa benedictio eisdem etiam verbis facta est quibus modo fit; sed Christus ea bis protulit, primo quidem secrete ad consecrandum, secundo manifeste ad instruendum. Sed nec hoc stare potest, quia sacerdos consecrat, proferens haec verba, non ut a Christo in occulta benedictione dicta, sed ut publice prolata. Unde cum non habeant vim hujusmodi verba, nisi ex Christi prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit. Et ideo alii dixerunt quod Evangelistae non semper eumdem ordinem in recitando servaverunt, quo res sunt gestae, ut patet per Augustinum, in lib. 2 de Consensu Evang., cap. 31, et 44. Unde intelligendum est ordinem rei gestae sic exprimi posse: *Accipiens panem benedixit dicens: Hoc est corpus meum, ac deinde fregit et dedit discipulis suis.* Sed idem sensus haberi potest etiam verbis Evangelii non mutatis. Nam hoc participium, *dicens*, concomitantiam quamdam importat verborum prolatorum ad ea quae praecedunt. Non autem oportet quod haec concomitantia intelligatur solum respectu ultimi verbi prolati, quasi Christus tunc ista verba protulerit, quando dedit discipulis suis; sed potest intelligi concomitantia respectu totius praecedentis; ut sit sensus: dum benediceret, frangeret, et daret discipulis suis, haec verba dixit: *Accipite*, etc.

Ad secundum dicendum, quod in his verbis: *Accipite et comedite*, intelligitur usus materiae consecratae, qui non est de necessitate hujus sacramenti, ut supra habitum est quaest. 74, art. 7. Et ideo nec haec verba sunt de substantia formae. Quia tamen ad quamdam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei, ideo per omnia ista verba exprimitur tota perfectio hujus sacramenti: et hoc modo Eusebius intellexit his verbis confici sacramentum ad primam et secundam perfectionem.

Ad tertium dicendum, quod in sacramento baptismi minister aliquem actum exercet circa usum materiae, qui est de essentia sacramenti, quod non est in hoc sacramento; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt hoc sacramentum perfici non posse praedictis verbis prolatis, et aliis praetermissis, praecipue quae sunt in canone missae. Sed hoc patet esse falsum, tum ex verbis Ambrosii supra inductis, in arg. *Sed cont.*, tum etiam quia canon missae non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a diversis apposita. Unde dicendum est quod si sacerdos sola verba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiamsi verbis praecedentibus hoc non recitaretur; graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiae non servans. Nec est simile de baptismo, quod est sacramentum necessitatis: defectum autem hujus sacramenti potest supplere spiritualis manducatio, sicut Augustinus dicit, tract. 26, in Joan.

ARTICULUS II.

Utrum haec sit conveniens forma consecrationis panis: Hoc est corpus meum. — (*Sup.*, *qu.* 60, *art.* 8, *corp.*, *et quaest.* 74, *art.* 2, *corp.*; *et inf.*, *quaest.* 83, *art.* 4, *ad* 1, *et qu.* 84, *art.* 3, *corp.*; *et* 4, *dist.* 8, *qu.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1, *et* 2, *et art.* 4, *quaest.* 3; *et* 1 *Corinth.* 11, *lect.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

haec non sit conveniens forma consecrationis panis: *Hoc est corpus meum.* Per formam enim sacramenti debet exprimi sacramenti effectus. Sed effectus qui fit in consecratione panis est conversio substantiae panis in corpus Christi, quae magis exprimitur per hoc verbum *fit*, quam per hoc verbum *est*. Ergo in forma consecrationis deberet dici: *Hoc fit corpus meum.*

2. Praeterea, Ambrosius dicit (in lib. 4 de Sacramentis, cap. 4, a princ.): *Sermo Christi hoc conficit sacramentum; quis sermo Christi? hic quo facta sunt omnia. Jussit Dominus, et facta sunt caeli et terra.* Ergo et forma hujus sacramenti convenientior esset per verbum imperativum, ut diceretur: *Hoc sit corpus meum.*

3. Praeterea, per subjectum hujus locutionis importatur illud quod convertitur, sicut per praedicatum importatur conversionis terminus. Sed sicut est determinatum id in quod fit conversio (non enim fit conversio nisi in corpus Christi), ita est determinatum id quod convertitur: non enim convertitur in corpus Christi nisi panis. Ergo sicut ex parte praedicati ponitur nomen, ita ex parte subjecti debet poni nomen, ut dicatur: *Hic panis est corpus meum.*

4. Praeterea, sicut id in quod terminatur conversio, est determinatae naturae quia est corpus, ita etiam est determinatae personae. Ergo sicut ad determinandam naturam dicitur *corpus*, ita ad determinandam personam deberet dici: *Hoc est corpus Christi.*

5. Praeterea, in verbis formae non debet poni aliquid quod non sit de substantia ejus. Inconvenienter ergo additur in quibusdam libris haec conjunctio *enim*, quae non est de substantia formae.

Sed contra est quod Dominus hac forma in consecrando est usus, ut patet Matth. 26.

Concl. Cum forma sacramentalis significare debeat, quod in sacramento efficitur, convenientissima consecrationis forma est qua usus est Christus: *hoc est corpus meum.*

Respondeo dicendum, quod haec est conveniens forma consecrationis panis. Dictum est enim, art. praec., quod haec consecratio consistit in conversione substantiae panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde et forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi, in qua tria considerantur: scilicet ipsa conversio, et terminus *a quo*, et terminus *ad quem*. Conversio autem potest considerari dupliciter: uno modo ut *in fieri*, alio modo ut *in facto esse*. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut *in fieri*, sed ut *in facto esse*: primo quidem quia haec conversio non est successiva, ut supra dictum est, quaest. 75, art. 7, sed instantanea; in hujusmodi autem mutationibus *fieri* non est nisi *factum esse*. Secundo quia ita se habent formae sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formae artificiales ad repraesentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus, in quem fertur intentio artificis; sicut forma artis in mente aedificatoris est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens. Unde et in hac forma debet exprimi conversio ut *in facto esse* ad quod fertur intentio. Et quia ipsa conversio exprimitur in hac forma ut *in facto esse*, necesse est quod extrema conversionis significentur ut se habent *in facto esse* conversionis. Tunc autem terminus *ad quem* habet propriam naturam suae substantiae; sed terminus *a quo* non manet secundum suam substantiam, sed solum secundum accidentia quibus sensui subjacet, et ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis *a quo* exprimitur per pronomen demonstrativum relatum ad accidentia sensibilia, quae manent; terminus autem *ad quem* exprimitur per nomen significans naturam ejus in quod fit conversio, quod quidem est totum corpus Christi, et non sola caro ejus, ut dictum est, quaest. 76, art. 1 ad 2, et art. 2. Unde haec forma est convenientissima: *Hoc est corpus meum.*

Ad primum ergo dicendum, quod *fieri* non est ultimus effectus hujus consecrationis, sed *factum esse*, ut dictum est, in corp. art., et ideo hoc potius exprimi debet in forma.

Ad secundum dicendum, quod sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam operatur in hac consecratione, aliter tamen et aliter; nam hic operatur effective et sacramentaliter, idest, secundum vim significationis: et ideo oportet in hoc sermone significari ultimum effectum consecrationis per verbum substantivum indicativi modi et praesentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est solum effective, quae quidem efficientia est per imperium suae sapientiae: et ideo in creatione rerum exprimitur sermo divinus per verbum imperativi modi, secundum illud Gen. 1, 3: *Fiat lux et facta est lux.*

Ad tertium dicendum, quod terminus *a quo in* ipso *facto esse* conversionis non retinet naturam suae substantiae sicut terminus *ad quem*. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod per hoc pronomen *meum* quod includit demonstrationem primae personae, quae est persona loquentis, sufficienter exprimitur persona Christi, ex cujus persona haec proferuntur, ut dictum est, art. praec.

Ad quintum dicendum, quod haec conjunctio *enim* apponitur in hac forma secundum consuetudinem Romanae Ecclesiae, a B. Petro Apostolo derivatam; et hoc propter continuationem ad verba praecedentia; et ideo non est de forma, sicut nec verba praecedentia formam.

ARTICULUS III.

Utrum haec sit conveniens forma consecrationis vini: Hic est calix sanguinis mei, *etc.* — (4, *dist.* 8, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1 *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod haec non sit conveniens forma consecrationis vini: *Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Sicut enim panis convertitur in corpus Christi ex vi consecrationis, ita et vinum in sanguinem Christi, sicut ex praedictis patet, quaest. 76, art. 1, 2 et 3. Sed in forma consecrationis panis ponitur in recto corpus Christi, nec aliquid aliud additur. Inconvenienter ergo in hac forma ponitur sanguis Christi in obliquo, et additur calix in recto, cum dicitur: *Hic est calix sanguinis mei.*

2. Praeterea, non sunt majoris efficaciae verba quae proferuntur in consecratione panis, quam ea quae proferuntur in consecratione vini, cum utraque sint verba Christi. Sed statim dicto: *Hoc est*

corpus meum, est perfecta consecratio panis. Ergo statim cum dictum est: *Hic est calix sanguinis mei*, est perfecta consecratio sanguinis; et ita ea quae sequuntur non videntur esse de substantia formae, praesertim cum pertineant ad proprietates hujus sacramenti.

3. Praeterea, testamentum novum pertinere videtur ad internam inspirationem, ut patet ex hoc quod Apostolus ad Hebr. 8, 8, introducit verba quae habentur Jerem. 31, 31: *Consummabo super domum Israel testamentum novum.... dando leges meas in mentem eorum*. Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in forma sacramenti dicitur, *novi Testamenti*.

4. Praeterea, novum dicitur aliquid ex eo quod est prope principium sui *esse*. Æternum autem non habet principium sui *esse*. Ergo inconvenienter dicitur, *novi et aeterni*, quia videtur contradictionem implicare.

5. Praeterea, occasiones erroris sunt hominibus subtrahendae, secundum illud Isai. 57, 14: *Auferte offendicula de via populi mei*. Sed quidam erraverunt, aestimantes mystice solum esse corpus et sanguinem Christi in hoc sacramento. Ergo in hac forma inconvenienter ponitur, *Mysterium fidei*.

6. Praeterea, supra dictum est, quaest. 73, art. 3, ad 3, quod sicut baptismus est sacramentum fidei, ita Eucharistia est sacramentum charitatis. Ergo in hac forma magis debet poni charitas quam fides.

7. Praeterea, totum hoc sacramentum, et quantum ad corpus, et quantum ad sanguinem, est memoriale dominicae passionis, secundum illud 1 Corinth. 11, 26: *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis*. Non ergo magis debuit in forma consecrationis sanguinis fieri mentio de passione Christi et ejus fructu quam in forma consecrationis corporis, praesertim cum Luc. 22, 19, Dominus dixerit: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*.

8. Praeterea, passio Christi, ut supra habitum est, quaest. 48, et 49, art. 2, ad sufficientiam profuit omnibus; quantum vero ad efficientiam profuit multis. Debuit ergo dici: *Qui effundetur pro omnibus*, aut *pro multis*, sine hoc quod adderetur *pro vobis*.

9. Praeterea, verba quibus hoc sacramentum conficitur efficaciam habent ex institutione Christi. Sed nullus Evangelista recitat, Christum haec omnia verba dixisse. Ergo haec non est conveniens forma consecrationis vini.

Sed contra est quod Ecclesia ab apostolis instructa utitur hac forma in consecratione vini.

Concl. Conveniens forma consecrationis vini ea est, qua usus est Christus, videlicet: *hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc formam est duplex opinio: quidam enim dixerunt quod de substantia formae hujus est hoc solum quod dicitur: *Hic est calix sanguinis mei*, non autem ea quae sequuntur. Sed hoc videtur inconveniens, quia ea quae sequuntur sunt quaedam determinationes praedicati, idest, sanguinis Christi; unde pertinent ad integritatem ejusdem locutionis. Et propter hoc sunt alii qui melius dicunt quod omnia sequentia sunt de substantia formae usque ad hoc quod postea sequitur: *Haec quotiescumque feceritis*, quod pertinet ad usum hujus sacramenti: unde non est de substantia formae. Et inde est quod sacerdos eodem ritu et modo, scilicet tenendo calicem in manibus, omnia haec verba profert. Lucae etiam 22 interponuntur verba sequentia verbis praemissis, cum dicitur: *Hic calix novum testamentum est in meo sanguine*. Dicendum est ergo quod omnia praedicta verba sunt de substantia formae (1), sed per prima verba cum dicitur: *Hic est calix sanguinis mei*, significatur ipsa conversio vini in sanguinem eo modo quo dictum est, art. praec., in forma consecrationis panis: per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quae operatur in hoc sacramento, quae quidem ad tria ordinatur: primo quidem et principaliter ad adipiscendam aeternam hereditatem, secundum illud Hebr. 10, 19: *Habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi*; et ad hoc designandum dicitur: *Novi et aeterni Testamenti*. Secundo ad justitiam gratiae, quae est per fidem, secundum illud Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ut sit ipse justus et justificans eum qui ex fide est Jesu Christi*; et quantum ad hoc subditur, *Mysterium fidei*. Tertio autem ad removendum impedimenta utriusque praedictorum, scilicet peccata, secundum illud Hebr. 9, 14: *Sanguis Christi..... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, idest, a peccatis: et quantum ad hoc subditur: *Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Hic est calix sanguinis mei*, est locutio figurativa, et potest dupliciter intelligi: uno modo secundum metonymiam, qua ponitur continens pro contento, ut sit sensus: *Hic est sanguis meus contentus in calice de quo fit hic mentio*, quia sanguis Christi in hoc sacramento consecratur, inquantum est potus fidelium, quod non importatur in ratione sanguinis; et ideo oportuit hoc designari per vas huic usui accommodatum. Alio modo potest intelligi secundum metaphoram, prout per calicem similitudinarie intelligitur passio Christi quae ad similitudinem calicis inebriat, secundum illud Thren. 3, 15: *Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio*; unde et ipse Dominus passionem suam calicem nominat, Matth. 26, 39, dicens: *Transeat a me calix iste*; ut sit sensus: *Hic est calix passionis meae, de qua fit mentio in sanguine seorsum a corpore consecrato*; quia separatio sanguinis a corpore fuit per passionem.

Ad secundum dicendum, quod quia, ut dictum est, in solut. praec., et quaest. 76, art. 2, ad 1, sanguis seorsum consecratus expresse passionem Christi repraesentat, ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de effectu passionis, quam in consecratione corporis, quod est passionis subjectum: quod etiam designatur in hoc quod Dominus dicit: *Quod pro vobis tradetur*; quasi diceret: *Quod pro vobis passioni subjicietur*.

Ad tertium dicendum, quod testamentum est dispositio hereditatis. Hereditatem autem caelestem

(1) Controversia est inter theologos, etiam inter ipsos Thomistas, de sensu horum verborum Sancti Thomae *de substantia formae*. Alii volunt perinde dicta accipi debere ac de *integritate formae*, ut non ad essentiam consecrationis haec omnia verba pertineant, sed ad ejus perfectionem. Ita Cajetanus, et inter recentiores Billuart. Alii vero tenent per hoc: *de substantia formae*, intellexisse sanctum Thomam *de necessitate formae*, ut sine illis omnibus verbis forma non sit. Ita Paludanus, Capreolus, et Sanctus Antoninus. S. Pius V postquam in suo catechismo parte 2, cap. 4, §. 21, dixerat certo credendum esse formam iis omnibus verbis contineri: *hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui*, etc., §. 22 non obscure insinuat omnia recensita verba pertinere ad formam, quam *constat iis verbis contineri, quae vini substantiam in sanguinem Domini converti significant.*

Quaenam reapse fuerit Angelici Doctoris mens, non est tam facile definiendum, nec definire audemus. Quare hac sola animadversione contenti simus, unde constat posse utramque sententiam probabiliter sustineri.

disposuit Deus hominibus dandam per virtutem sanguinis Jesu Christi; quia, ut dicitur Hebr. 9, 16: *ubi est testamentum, mors necesse est intercedat testatoris.* Sanguis autem Christi dupliciter est hominibus exhibitus: primo quidem in figura, quod pertinet ad vetus Testamentum; et ideo Apostolus ibidem concludit: *Unde nec primum Testamentum sine sanguine dedicatum est,* quod patet ex hoc quod, sicut dicitur Exodi 24, *lecto omni mandato legis a Moyse, omnem populum aspersit dicens: Hic est sanguis Testamenti quod mandavit ad vos Deus.* Secundo autem est exhibitus in rei veritate, quod pertinet ad novum Testamentum; et hoc est quod Apostolus ibidem praemittit dicens: *Ideo novi Testamenti mediator est (Christus), ut, morte intercedente, repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae hereditatis.* Dicitur ergo: *Hic sanguis novi Testamenti,* quia jam non in figura, sed in veritate exhibetur; unde subditur: *Qui pro vobis effundetur.* Interna autem inspiratio ex hujus sanguinis virtute procedit, secundum quod passione Christi justificamur.

Ad quartum dicendum, quod hoc Testamentum est *novum* ratione exhibitionis; dicitur autem *aeternum* tam ratione aeternae Dei praeordinationis, quam etiam ratione aeternae hereditatis, quae per hoc Testamentum disponitur: ipsa etiam persona Christi cujus sanguine Testamentum disponitur, est aeterna.

Ad quintum dicendum, quod *mysterium* hic ponitur, non quidem ad excludendam rei veritatem, sed ad ostendendam occultationem, quia et ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento, et ipsa passio Christi occulte fuit figurata in veteri Testamento.

Ad sextum dicendum, quod dicitur *mysterium fidei* quasi fidei objectum, quia quod sanguis Christi secundum veritatem fit in hoc sacramento, sola fide tenetur. Ipsa etiam Christi passio per fidem justificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei, quia est quaedam fidei protestatio. Hoc autem est sacramentum charitatis quasi figurativum et effectivum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dictum est, in respons. ad 2, sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repraesentat passionem Christi: et ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi et fructu ipsius quam in consecratione corporis.

Ad octavum dicendum, quod sanguis passionis Christi non solum habet efficaciam in Judaeis electis, quibus exhibitus est sanguis veteris Testamenti, sed etiam in Gentilibus: nec solum in sacerdotibus, qui hoc conficiunt sacramentum, vel aliis qui sumunt, sed etiam in illis pro quibus offertur. Et ideo signanter dicit, *pro vobis,* Judaeis, et *pro multis,* scilicet Gentilibus; vel *pro vobis* manducantibus, et *pro multis,* pro quibus offertur.

Ad nonum dicendum, quod Evangelistae non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitiva Ecclesia oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius in fine ecclesiast. Hierarch., sed intenderunt historiam de Christo texere. Et tamen haec omnia fere verba ex diversis Scripturae locis accipi possunt. Nam quod dicitur: *Hic est calix,* habetur Luc. 22, et 1 Corinth. 21. Matth. autem 26 dicitur: *Hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Quod autem additur, *aeterni,* et iterum, *mysterium fidei,* ex traditione Domini habetur, quae ad ecclesiam per Apostolos pervenit, secundum illud 1 Corinth. 11, 23: *Ego accepi a Domino, quod et tradidi vobis;* ut et 1 ad Timoth. 3, 9: *Habentes mysterium fidei.*

ARTICULUS IV.

Utrum praedictis verbis formarum insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. — (*Inf., art.* 5, *corp.; et* 4, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 2; *et dist.* 8, *qu.* 2, *art.* 3, *et dist.* 10, *in Expos. litt., ad* 6 *et* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praedictis verbis formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. Dicit enim Damascenus (in lib. 4 orth. Fid., cap. 14 circa med.): *Sola virtute Spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi.* Sed virtus Spiritus sancti est virtus increata. Ergo nulla virtute creata horum verborum conficitur hoc sacramentum.

2. Praeterea, opera miraculosa non fiunt aliqua virtute creata, sed sola virtute divina, ut in prima parte habitum est, qu. 110, art. 4. Sed conversio panis et vini in corpus et sanguinem Christi est opus non minus miraculosum quam creatio rerum, vel etiam formatio corporis Christi in utero virginali; quae quidem nulla virtute creata fieri potuerunt. Ergo neque hoc sacramentum consecratur aliqua virtute creata dictorum verborum.

3. Praeterea, praedicta verba non sunt simplicia, sed ex multis composita; nec simul, sed successive proferuntur. Conversio autem praedicta, ut supra dictum est, quaest. 75, art. 7, fit in instanti, unde oportet quod fiat per simplicem virtutem. Non ergo fit per virtutem horum verborum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacramentis (cap. 4, ante med.): *Si tanta est vis in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant, et in aliud commutentur?* Et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi est post consecrationem, *quia sermo Christi in aliud creaturam mutat* (ut ibid. subjungit).

Concl. Cum Eucharistiae sacramentum caeteris sit dignius, verba formalia hujus sacramenti necesse est habere virtutem quamdam creatam consecrationis effectivam.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt nullam virtutem creatam esse nec in praedictis verbis ad transubstantationem faciendam nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus; quod, sicut supra habitum est, quaest. 62, art. 1, 3 et 4, et dictis sanctorum repugnat, et derogat dignitati sacramentorum novae legis.

Unde cum hoc sacramentum sit prae caeteris dignius, sicut supra dictum est, quaest. 65, art. 3, consequens est quod in verbis formalibus hujus sacramenti sit quaedam virtus creata ad conversionem hujus sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis, sicut supra dictum est, quaest. 62, art. 1, 3 et 5. Cum enim haec verba ex persona Christi proferantur, ex ejus mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et caetera ejus facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra dictum est, ibid.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur sola virtute Spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis, quae

est in forma hujus sacramenti; sicut cum dicitur: *Solus faber facit cultellum*, non excluditur virtus martelli.

Ad secundum dicendum, quod opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale; potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba Christi convertunt panem in corpus Christi. Quod quidem fieri non potuit in conceptione corporis Christi, qua corpus Christi formabatur, ut aliquid a corpore Christi procedens haberet instrumentalem virtutem ad ipsius corporis formationem. In creatione etiam non fuit aliquod extremum, in quod instrumentalis actio creaturae posset terminari. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod praedicta verba, quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur; unde vis conversiva, quae est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quae in prolatione ultimae dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolationis verborum praedicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad praecedentia; et haec virtus est simplex ratione simplicis significati, licet in ipsis verbis exterius prolatis sit quaedam compositio.

ARTICULUS V.

Utrum praedictae locutiones sint verae.
(4, *dist.* 18, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod praedictae locutiones non sint verae. Cum enim dicitur: *Hoc est corpus meum*, ly *hoc* est demonstrativum substantiae. Sed secundum praedicta, art. 2, huj. quaest., quando profertur hoc pronomen *hoc*, adhuc est ibi substantia panis, quia transubstantiatio fit in ultimo instanti prolationis verborum. Sed haec est falsa: *Panis est corpus Christi.* Ergo et haec est falsa: *Hoc est corpus meum.*

2. Praeterea, hoc pronomen *hoc* facit demonstrationem ad sensum. Sed species sensibiles, quae sunt in hoc sacramento, neque sunt ipsum corpus Christi, neque accidentia corporis Christi. Ergo haec locutio non potest esse vera: *Hoc est corpus meum.*

3, Praeterea, haec verba, sicut dictum est, art. praec., sua significatione efficiunt conversionem panis in corpus Christi. Sed causa effectiva praeintelligitur effectui. Ergo significatio horum verborum praeintelligitur conversioni panis in corpus Christi. Sed ante conversionem haec est falsa: *Hoc est corpus meum.* Ergo simpliciter est judicandum quod sit falsa; et eadem ratio est de hac locutione: *Hic est calix sanguinis mei*, etc.

Sed contra est, quod haec verba proferuntur ex persona Christi, qui de se dicit, Joan. 14, 6: *Ego sum veritas.*

Concl. Cum verba consecrationis virtutem habeant efficiendi id quod significant, et haec dictio, *hoc*, substantiam demonstret absque determinatione propria naturae, ipsa verissima esse, credendum est.

Respondeo dicendum, quod circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod in hac locutione: *Hoc est corpus meum*, haec dictio *hoc* importat demonstrationem ut conceptam, et non ut exercitam, quia tota ista locutio sumitur materialiter cum recitative proferatur: recitat enim sacerdos Christum dixisse: *Hoc est corpus meum.* Sed hoc stare non potest, quia secundum hoc verba haec non applicarentur ad materiam corporalem praesentem, et ita non perficeretur sacramentum. Dicit enim Augustinus super Joan. (tract. 80, a med.): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*. Et praeterea ex hoc totaliter non evitatur difficultas hujus quaestionis, quia eaedem rationes manent circa primam prolationem, qua Christus haec verba protulit. Quare manifestum est quod non materialiter, sed significative sumebantur. Et ideo dicendum est quod etiam quando proferuntur a sacerdote, significative, et non tantum materialiter sumuntur. Nec obstat quod sacerdos ea recitative profert quasi a Christo dicta, quia, propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suae vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quae Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura saecula, ita etiam ex prolatione ipsius Christi haec verba virtutem consecrativam sunt consecuta, a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret.

Et ideo alii dixerunt quod haec dictio *hoc* in hac locutione facit demonstrationem non ad sensum, sed ad intellectum, ut sit sensus: *Hoc est corpus meum*, idest, significatum per hoc, *est corpus meum.* Sed nec hoc stare potest, quia cum in sacramentis hoc efficiatur quod significatur, non fieret per hanc formam ut corpus Christi sit in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo, quod est haereticum, ut supra dictum est, qu. 75, art. 1.

Et ideo alii dixerunt quod haec dictio *hoc* facit demonstrationem ad sensum; sed intelligitur haec demonstratio non pro illo instanti locutionis quo profertur haec dictio, sed pro ultimo instanti locutionis; sicut cum aliquis dicit: *Nunc taceo*, hoc adverbium *nunc* facit demonstrationem pro instanti immediate sequenti locutionem: est enim sensus: *Statim his verbis dictis taceo.* Sed nec hoc stare potest, quia secundum hoc hujus locutionis esset sensus: *Corpus meum est corpus meum*, quod praedicta locutio non facit, quia hoc fuit etiam ante prolationem verborum; unde nec hoc praedicta locutio significat.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut praedictum est, art. praec., haec locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quae habent solum vim significativam, et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quae est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi quae est accepta a rebus; nam *voces sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum, lib. 1 Periher., in princ. Et ideo sicut conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas hujus locutionis non praesupponit rem significatam, sed facit eam; sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum. Haec autem conversio non fit successive, sed in instanti, sicut dictum est, quaest. 75, art. 7. Et ideo oportet quidem intelligere praedictam locutionem secundum ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quod praesupponatur ex parte subjecti id quod est terminus conversionis, scilicet quod corpus Christi sit corpus Christi; neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet con-

tentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt haec verba quod corpus Christi sit corpus Christi, neque quod panis sit corpus Christi, sed quod contentum sub his speciebus, quod prius erat panis, sit corpus Christi. Et ideo signanter non dicit Dominus: *Hic panis est corpus meum*, quod esset secundum intellectum secundae opinionis; neque: *Hoc corpus meum est corpus meum*, quod esset secundum intellectum tertiae. Sed in generali: *Hoc est corpus meum*, nullo nomine apposito a parte subjecti, sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi, sine qualitate, idest, forma determinata.

Ad primum ergo dicendum, quod haec dictio *hoc* demonstrat substantiam, sed absque determinatione propriae naturae, sicut dictum est, in corp.

Ad secundum dicendum, quod hoc pronomen *hoc* non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quae primo fuit panis, et postea est corpus Christi, quod licet non informetur his accidentibus, tamen sub eis continetur.

Ad tertium dicendum, quod significatio hujus locutionis praeintelligitur rei significatae ordine naturae, sicut causa naturaliter est prior effectu, non tamen ordine temporis, quia haec causa simul habet secum suum effectum, et hoc sufficit ad veritatem locutionis.

ARTICULUS VI.

Utrum forma consecrationis panis consequatur suum effectum, antequam perficiatur forma consecrationis vini. — (4, *dist.* 8, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 2, *et dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 4; *et* 1 *Corinth.* 11, *lect.* 6, *col.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod forma consecrationis panis non consequatur suum effectum, quousque perficiatur forma consecrationis vini. Sicut enim per consecrationem panis incipit esse corpus Christi sub hoc sacramento, ita per consacrationem vini, incipit esse sanguis. Si ergo verba consecrationis panis haberent suum effectum ante consecrationem vini. sequeretur quod in hoc sacramento inciperet esse corpus Christi sine sanguine, quod est inconveniens.

2. Praeterea, unum sacramentum unum habet complementum: unde licet in baptismo sint tres immersiones, non tamen prima immersio consequitur suum effectum, quousque tertia fuerit terminata. Sed totum hoc sacramentum est unum, ut supra dictum est, quaest. 73, art. 2. Ergo verba quibus consecratur panis non consequuntur suum effectum sine verbis sacramentalibus quibus consecratur vinum.

3. Praeterea, in ipsa forma consecrationis panis sunt plura verba, quorum prima non consequuntur effectum, nisi prolato ultimo, sicut dictum est, art. 4 huj. quaest., ad 3. Ergo pari ratione nec verba quibus consecratur corpus Christi, habent effectum, nisi prolatis verbis quibus sanguis Christi consecratur.

Sed contra est quod statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata proponitur populo adoranda, quod non fieret, si non esset ibi corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis panis suum effectum consequuntur, antequam proferantur verba consecrationis vini.

Concl. Verba consecrationis panis, effectum suum consequuntur, non prolatis verbis consecrationis vini.

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui doctores dixerunt, quod hae duae formae, scilicet consecrationis panis et vini, se invicem expectant in agendo, ita scilicet quod prima non perficit suum effectum, antequam proferatur secunda.

Sed hoc stare non potest, quia, sicut dictum est, art. 2 et 5 huj. quaest., ad veritatem hujus locutionis: *Hoc est corpus meum*, requiritur propter verbum praesentis temporis quod res significata simul tempore sit cum ipsa significatione locutionis: alioquin si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum praesentis, ita scilicet quod non diceretur: *Hoc est corpus meum*, sed: *Hoc erit corpus meum*. Significatio autem hujus locutionis completur statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet rem significatam statim adesse, quae quidem est effectus hujus sacramenti; alioquin locutio non esset vera. Est etiam haec positio contra ritum Ecclesiae, quae statim post prolationem verborum corpus Christi adorat. Unde dicendum est quod prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione videntur fuisse decepti illi qui praedictam positionem posuerunt. Unde intelligendum est quod facta consecratione panis est quidem corpus Christi ibi ex vi sacramenti, et sanguis ex reali concomitantia, sed postmodum per consecrasionem vini fit ibi e converso sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem ex reali concomitantia, ita quod totus Christus est sub utraque specie, sicut supra dictum est, qu. 76, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum est unum perfectione, sicut supra dictum est, quaest. 73, art. 2, scilicet inquantum constituitur ex duobus, scilicet cibo et potu, quorum utrumque per se habet suam perfectionem; sed tres immersiones baptismi ordinantur ad unum simplicem effectum, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod diversa verba, quae sunt in forma consecrationis panis, constituunt veritatem unius locutionis, non autem verba diversarum formarum, et ideo non est simile.

QUAESTIO LXXIX.

DE EFFECTIBUS SACRAMENTI EUCHARISTIAE.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum hoc sacramentum conferat gratiam; 2.° utrum effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriae; 3.° utrum effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis; 4.° utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale; 5.° utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur; 6.° utrum hoc sacramentum homines praeservet a peccatis futuris; 7.° utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus; 8.° de impedimento effectus hujus sacramenti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per hoc sacramentum conferatur gratia. — (*Inf., art.* 4, *corp.*; *et* 4, *dist.* 12, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 4, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non conferatur gratia. Hoc enim

sacramentum est nutrimentum spirituale. Nutrimentum autem non datur nisi viventi. Cum ergo vita spiritualis sit per gratiam, non competit hoc sacramentum nisi habenti gratiam. Non ergo per hoc sacramentum confertur gratia, ut primo habeatur: similiter etiam nec ad hoc quod augeatur, quia augmentum spirituale pertinet ad sacramentum confirmationis, ut dictum est, quaest. 72, art. 1. Non ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

2. Praeterea, hoc sacramentum confertur ut quaedam spiritualis refectio. Sed refectio spiritualis magis videtur pertinere ad usum gratiae quam ad gratiae collationem. Ergo videtur quod per hoc sacramentum gratia non conferatur.

3. Praeterea, sicut supra dictum est, qu. 74, art. 1, in hoc sacramento corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animae. Sed corpus non est subjectum gratiae, sed anima, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 110, art. 4. Ergo ad minus quantum ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 6, 52: *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Sed vita spiritualis est per gratiam. Ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

Concl. Sacrosanctum Eūcharistiae sacramentum gratiam conferre necessarium est, cum Christum qui omnis gratiae fons et origo est, contineat.

Respondeo dicendum, quod effectus hujus sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus; qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiae operatur, secundum illud Joan. 6, 58: *Qui manducat me, vivet propter me.* Unde et Cyrillus dicit (similia his multa habet lib. 4 in Joan., cap. 2 et 3; habetur autem express. in Cat. aur. S. Th., sup. hunc loc.): *Vivificativum Dei Verbum uniens seipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat enim eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram ejus carnem et Pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictionem vivificativam in pane et in vino.* Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi. sicut supra dictum est, quaest. 74, art. 1, et quaest. 76, art. 2, ad 1. Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Joan. 19: *Continuo exivit sanguis et aqua*, dicit Chrysostomus (hom. 84, in Joan., circ. med.): *Quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, ut ub ipsa bibiturus Christi costa ita accedas.* Unde et ipse Dominus dicit Matth. 26, 28: *Hic est sanguis meus... qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum.* Tertio consideratur effectus hujus sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. Unde Ambrosius dicit (in lib. 5 de Sacramentis, cap. 4, circ. med.): *Iste panis est vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit.* Et Chrysostomus dicit (super Joan., hom. 45, a med.): *Praestat se nobis desiderantibus et palpare, et comedere et amplecti.* Unde et ipse Dominus dicit Joan. 6, 56: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Quarto consideratur effectus hujus sacramenti ex speciebus in quibus traditur hoc sacramentum. Unde Augustinus ibidem (scilicet tract. 26 in Joan., parum ante fin.) dicit: *Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis; namque aliud,* scilicet panis, *ex multis granis in unum constat: aliud,* scilicet vinum, *in unum ex multis acinis confluit.* Et ideo ipse alibi dicit super Joan., (loc. cit., a med. : *O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum charitatis!* Et quia Christus et ejus passio est causa gratiae et spiritualis refectio, et charitas sine gratia esse non potest, ex omnibus praemissis manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi; nec aliquis habet gratiam ante susceptionem hujus sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est, quaest. 73, art. 3. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut cum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur; aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi; per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter cum virtute charitatis. Unde Damascenus (lib. 4, orth. Fid., cap. 14, a med.), comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit, Isai. 6. Carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni; ita et *panis communionis non simplex panis est, sed unitus Divinitati.* Sicut autem Gregorius dicit in homil. Pentecostes (30 in Evang., parum a princ.), *amor Dei non est otiosus: magna enim operatur si est.* Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud 2 Corinth. 5, 14: *Charitas Christi urget nos.* Et inde est quod ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur per hoc quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cantic. 5, 1: *Comedite amici, et bibite, et inebriamini, charissimi.*

Ad tertium dicendum, quod quia sacramenta operantur salutem quam significant, ideo secundum quamdam assimilationem dicitur quod in hoc sacramento corpus offertur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est, quaest. 76, art. 2. Et licet corpus non sit immediatum subjectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus, dum in praesenti membra nostra exhibemus *arma justitiae Deo*, ut habetur Rom. 6, et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae.

ARTICULUS II.

Utrum effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriae. (*Inf.*, *qu.* 80, *art.* 2, *ad* 1, *et Joan.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus hujus sacramenti non sit adeptio gloriae. Effectus enim proportionatur suae causae. Sed hoc sacramentum competit viatoribus, unde et viaticum dicitur. Cum igitur viatores nondum sint capaces gloriae, videtur quod hoc sacramentum non causet adeptionem gloriae.

2. Praeterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus. Sed multi accipiunt hoc sacramentum qui nunquam pervenient ad gloriam, ut patet per Augustinum, 21 de Civit. Dei, cap. 25. Non ergo hoc sacramentum est causa adeptionis gloriae.

3. Praeterea, majus non efficitur a minori, quia nihil agit ultra suam speciem. Sed minus est accipere Christum sub specie aliena, quod fit in hoc sacramento, quam frui eo in specie propria, quod pertinet ad gloriam. Ergo hoc sacramentum non causat adeptionem gloriae.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 52: *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum.* Sed vita aeterna est vita gloriae. Ergo effectus hujus sacramenti est adeptio gloriae.

Concl. Sive in Eucharistia id ex quo effectum habet, Christus scilicet et passio ejus, sive usus sacramenti consideretur, ejus effectus est aeternae vitae consecutio.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio ejus repraesentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species ejus.

Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae, secundum illud Hebr. 9, 15: *Novi Testamenti mediator est; ut morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem aeternae hereditatis.* Unde et in forma hujus sacramenti dicitur: *Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti.* Similiter etiam refectio cibi spiritualis et unitas significata per species panis et vini habentur quidem in praesenti, sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit super illud Joan. 6: *Caro mea vere est cibus* (tract. 26 in Joan., aliquant. ante fin.): *Cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant; hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit, et unitas plena atque perfecta.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut passio Christi, in cujus virtute hoc sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriae, non tamen ita quod statim per ipsam introducamur in gloriam, sed oportet ut prius simul compatiamur, ut postea simul glorificemur, sicut dicitur Rom. 8; ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam, et ideo viaticum dicitur, in cujus figuram legitur 3 Reg. 19, 8, quod *Elias comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Oreb.*

Ad secundum dicendum, quod sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent, ita et per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit super Joan., exponens illa verba loci cit. (tract. 26): *Aliud est sacramentum, et aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur. Panem ergo caelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate.* Unde non est mirum, si illi qui innocentiam non servant, effectum hujus sacramenti non consequuntur.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti, quod instrumentaliter agit. Nihil autem prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum, ut ex supra dictis patet, quaest. 77, art. 3, ad 3.

ARTICULUS III.

Utrum effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis. — (*4, dist.* 9, *art*, 3, *quaest.* 2, *corp.*, *et dist.* 12, *qu.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis. Dicitur enim in quadam collecta: *Sit hoc sacramentum ablutio scelerum.* Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo per hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.

2. Praeterea, hoc sacramentum agit in virtute passionis Christi, sicut et baptismus. Sed per baptismum dimittuntur peccata mortalia, ut supra dictum est, qu. 69, art. 1. Ergo et per hoc sacramentum, praesertim cum in forma hujus sacramenti dicatur: *Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*

3. Praeterea, per hoc sacramentum gratia confertur, ut dictum est, art. 1, huj. quaest. Sed per gratiam justificatur homo a peccatis mortalibus, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo per hoc sacramentum remittuntur peccata mortalia.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 11, 29: *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit:* dicit autem Glossa (Petri Lomb.) ibidem, quod « *ille manducat et bibit indigne* » *qui in crimine est vel irreverenter tractat; et talis manducat et bibit sibi judicium, idest, damnationem.* Ergo ille qui est in peccato mortali, per hoc quod accipit hoc sacramentum, magis accumulat sibi peccatum, quam remissionem sui peccati consequatur.

Concl. Cum hoc sacramentum spirituale nutrimentum sit, quod nisi viventis est, mentem quae in affectu peccati est magis gravat quam purificat, licet ex parte passionis ex qua vim suam habet, quaevis peccata remittere valeat, et remissionem peccati etiam mortalis, in eo, qui absque peccati conscientia et affectu sancte et reverenter illud suscipit, efficiat.

Respondeo dicendum, quod virtus hujus sacramenti potest considerari dupliciter: uno modo secundum se; et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum. Alio modo potest considerari per comparationem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi hujus sacramenti effectum.

Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum hujus sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor hujus sacramenti, tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis, tum quia non potest uniri Christo (quod fit per hoc sacramentum), dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in lib. de ecclesiast. Dogmatib. cap. 53, *si mens in affectu* (1) *peccandi est, gravatur magis Eucharistiae perceptione, quam purificetur.* Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit in conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati.

Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter: uno modo non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis prius justificatur a peccato: alio modo etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet; forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam charitatis, quae contritionem perficiet, et remissionem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod petimus ut hoc sacramentum sit ablutio scelerum, vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundum illud psalmi 18, 13: *Ab occultis meis munda me Domine*; vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut nobis robur detur ad scelera vitanda.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est spiritualis generatio, quae est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale, et datur per modum ablutionis; et ideo, quantum ad utrumque, non inconvenienter accedit ad baptismum qui habet conscientiam peccati mortalis. Sed per hoc sacramentum homo sumit in se Christum per modum spiritualis nutrimenti, quod non competit mortuo in peccatis. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod gratia est sufficiens causa remissionis peccati mortalis; non tamen actu remittit peccatum mortale, nisi cum primo datur peccatori. Sic autem non datur in hoc sacramento. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum per hoc sacramentum remittantur peccata venialia. — (*Inf., qu.* 87, *art.* 3, *corp.*; *et* 4, *dist.* 12, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *corp., et art.* 2, *qu.* 1, *per tot.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non remittantur peccata venialia. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit (super Joan., tract. 26, a med.), est *sacramentum charitatis.* Sed venialia peccata non contrariantur charitati, ut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 88, art. 1 et 2, et 2-2, qu. 24, art. 10. Cum ergo contrarium tollatur per suum contrarium, videtur quod peccata venialia per hoc sacramentum non remittantur.

2. Praeterea, si peccata venialia per hoc sacramentum remittantur, qua ratione remittitur unum, remittuntur et omnia. Sed non videtur quod omnia remittantur, quia sic frequenter aliquis esset absque omni peccato veniali, contra id quod dicitur, 1 Joan. 1, 8, *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Non ergo per hoc sacramentum remittitur aliquod peccatum veniale.

3. Praeterea, contraria mutuo se expellunt. Sed peccata venialia non prohibent a perceptione hujus sacramenti: dicit enim Augustinus super illud Joan. 6: *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt* (tract. 26 in Joan., parum ante med.): *Innocentiam ad altare apportate; peccata, etsi sunt quotidiana, non sint mortifera.* Ergo neque peccata venialia per hoc sacramentum tolluntur.

Sed contra est quod Innocentius III dicit lib. 4 de Mysterio missae (cap 44, ante med.), quod hoc sacramentum *venialia delet, et cavet mortalia.*

Concl. Cum sacramentum hoc cibus spiritalis sit quo id restauratur quod ex calore concupiscentiae per venialia peccata deperditur, ejus virtute peccata venialia remitti perspicuum est.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem charitatis, ut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 24, art. 10. Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit in lib. 5 de Sacramentis, cap. 4 (implic.), quod *iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis.* Res autem hujus sacramenti est charitas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute hujus sacramenti remittuntur peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia etsi non contrariantur charitati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum, ratione cujus peccata venialia tolluntur.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis; sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod major est virtus charitatis, cujus est hoc sacramentum, quam venialium peccatorum. Nam charitas tollit per suum actum peccata venialia, quae tamen non possunt totaliter impedire actum charitatis. Et eadem ratio est de hoc sacramento.

ARTICULUS V.

Utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur. — (4, *dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *ad* 3; *et dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur. Homo enim per hoc sacramentum suscipit in

(1) Ita cum Gennadio hujus libri auctore, ut communius censetur, et Mss. plurimis Nicolai. Al., *in actu.*

se effectum passionis Christi, ut dictum est, art. 1 et 2 huj. quaest., sicut et per baptismum. Sed per baptismum percipit homo remissionem omnis poenae virtute passionis Christi, quae sufficienter satisfecit pro omnibus peccatis, ut ex supra dictis patet, quaest. 69, art. 2. Ergo videtur quod per hoc sacramentum homini remittatur totus reatus poenae.

2. Praeterea, Alexander I Papa dicit in epist. ad omnes Orth., post med. (et habetur cap. 8 de Consecrat., dist. 2): *Nihil in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi.* Sed per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis; dicitur enim Levit. 4 et 5: *Si peccaverit homo, offeret hoc vel illud pro peccato suo, et remittetur ei.* Ergo multo magis hoc sacramentum valet ad remissionem omnis poenae.

3. Praeterea, constat quod per hoc sacramentum aliquid de reatu poenae dimittitur; unde et in satisfactionem aliquibus injungitur quod pro se missas faciant celebrari. Sed qua ratione una pars poenae dimittitur, eadem ratione et alia, cum virtus Christi, quae in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quod per hoc sacramentum tota poena tollatur.

Sed contra est quod secundum hoc non esset homini alia poena injungenda, sicut nec baptizato injungitur.

Concl. Non tota deletur poena ex sacramento Eucharistiae, sed secundum quantitatem devotionis sumentium, certa poenae pars diminuitur seu remittitur.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum; sed rationem sacrificii habet, inquantum offertur; rationem autem sacramenti, inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur.

Si igitur consideretur ut sacramentum, habet effectum dupliciter: uno modo directe ex vi sacramenti; alio modo quasi ex quadam concomitantia, sicut et circa continentiam sacramenti dictum est, quaest. 76, art. 1 et 2. Ex vi quidem sacramenti directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum, et ad membra ejus, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia haec unitas fit per charitatem, ex cujus fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpae, sed etiam poenae, inde est quod ex consequenti per quamdam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem poenae, non quidem totius, sed secundum modum suae devotionis et fervoris.

Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit Luc. 21, de vidua quae obtulit duo aera, quod *plus omnibus misit.* Quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum baptismi directe ordinatur ad remissionem poenae et culpae, non autem Eucharistia, quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo, Eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo per Christum. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod illa sacrificia et oblationes non operabantur remissionem totius poenae neque quantum ad quantitatem oblati, sicut hoc sacrificium, neque quantum ad devotionem hominis, ex qua contingit quod etiam hic non tollitur tota poena.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod tollitur pars poenae, et non tota poena per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanae.

ARTICULUS VI.

Utrum per hoc sacramentum praeservetur homo a peccatis futuris. — (*4, dist.* 12, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 1; *et dist.* 45, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1, *ad* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non praeservetur homo a peccatis futuris. Multi enim digne sumentes hoc sacramentum, postea in peccatum cadunt; quod non accideret, si hoc sacramentum praeservaret a peccatis futuris. Non ergo effectus hujus sacramenti est a peccatis futuris praeservare.

2. Praeterea, Eucharistia est sacramentum charitatis, ut supra dictum est, art. 4, huj. quaest. Sed charitas non videtur praeservare a peccatis futuris, quia semel habita potest amitti per peccatum, ut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 24, art. 2. Ergo videtur quod nec hoc sacramentum praeservet hominem a peccato.

3. Praeterea, origo peccati in nobis est *lex peccati, quae est in membris nostris*, ut patet per Apostolum Rom. 7. Sed mitigatio fomitis, qui est lex peccati, non ponitur effectus hujus sacramenti, sed magis baptismi. Ergo praeservare a peccatis futuris non est effectus hujus sacramenti.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 6, 50, *Hic est panis de caelo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur*; quod quidem manifestum est non intelligi de morte corporali. Ergo intelligitur quod hoc sacramentum praeservet a morte spirituali, quae est per peccatum.

Concl. Cum per Eucharistiae sacramentum, quo Deo conjungimur, et passio ipsa Christi significatur, intus in animo homines roborentur, et exterius omnis daemonum depellatur incursus, eo praeservari hominem a futuris criminibus certum est.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quaedam spiritualis mors animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura, quod quidem fit dupliciter: uno modo inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum, et medicinam; alio modo per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic praeservatur per arma quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum praeservat a peccato; nam primo quidem per hoc quod Christo conjungit per gratiam roborat spiritualem vitam hominis, tamquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud psal. 103, 5: *Panis cor hominis confirmat.* Et Augustinus dicit (super Joan., tract. 26, a med.): *Securus accede, panis est, non venenum.* Alio modo in quantum est quoddam signum passionis Christi, per quam victi sunt daemones, repellit omnem daemonum impugnationem.

Unde Chrysostomus dicit (super Joan. hom. 45, a med.): *Ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus terribiles effecti diabolo.*

Ad primum ergo dicendum, quod effectus hujus sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa, quod ejus effectus recipitur in materia secundum modum materiae. Homo autem in statu viae est hujus conditionis, quod liberum arbitrium ejus potest flecti in bonum et malum. Unde licet hoc sacramentum, quantum est de se, habeat virtutem praeservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

Ad secundum dicendum, quod etiam charitas quantum est in se praeservat hominem a peccato, secundum illud Rom. 13, 10: *Dilectio proximi malum non operatur*: sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam charitatem peccat, sicut post susceptionem hujus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, inquantum auget charitatem, quia, sicut Augustinus dicit (in lib. 83 QQ., quaest. 36, a princ.), *augmentum charitatis est diminutio cupiditatis*. Directe autem confirmat cor hominis in bono, per quod etiam praeservatur homo a peccato.

ARTICULUS VII.

Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus. — (*Sup., quaest.* 78, *art.* 3, *ad* 8, *et praesent. quaest. art.* 5, *corp.*; *et* 4, *dist.* 12, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 4; *et dist.* 45, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1, *ad* 3; *et Joan.* 6, *lect.* 6, *fin.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non prosit nisi sumenti. Hoc enim sacramentum est unius generis cum aliis sacramentis, utpote aliis condivisum. Sed alia sacramenta non prosunt nisi sumentibus, sicut effectum baptismi non suscipit nisi baptizatus. Ergo nec hoc sacramentum prodest aliis nisi sumenti.

2. Praeterea, effectus hujus sacramenti est adeptio gratiae et gloriae, et remissio culpae ad minus venialis. Si ergo hoc sacramentum haberet effectum in aliis quam in sumentibus, posset contingere quod aliquis adipisceretur et gratiam, et gloriam, et remissionem culpae, absque actione et passione propria, alio sumente vel offerente hoc sacramentum.

3. Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodesset aliis quam sumentibus, sequeretur quod magis prodesset alicui, si multi sumerent hoc sacramentum, multis hostiis in una missa consecratis, quod non habet Ecclesiae consuetudo, ut scilicet multi communicent pro alicujus salute. Non ergo videtur quod hoc sacramentum prosit nisi sumenti.

Sed contra est quod in celebratione hujus sacramenti fit pro multis aliis deprecatio; quod frustra fieret nisi hoc sacramentum aliis prodesset. Hoc ergo sacramentum non solum sumentibus prodest.

Concl. Quamquam Eucharistiae sacramentum sumentibus prosit, non modo ut sacrificium est, verumetiam ut sacramentum, aliis tamen non sumentibus, nonnisi per modum sacrificii prodest.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, art. 5 huj. quaest., hoc sacramentum, non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi: quaChristus *obtulit se hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. 5, habet rationem sacrificii; inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic ergo hoc sacramentum sumentibus quidem prodest, et per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur. Dicitur enim in canone missae: *Quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.*

Sed aliis qui non sumunt prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur. Unde et in canone missae dicitur: *Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae.* Et utrumque modum proficiendi Dominus expressit, dicens, Matth. 26, et Luc. 22: *Qui pro vobis*, scilicet sumentibus, *et pro multis*, scilicet aliis, *effundetur in remissionem peccatorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum prae aliis habet quod est sacrificium; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam ad remissionem culpae et adeptionem gratiae et gloriae, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi conjunguntur per fidem et charitatem; ita et hoc sacrificium, quod est memoriale dominicae passionis, non habet effectum nisi in illis qui conjunguntur huic sacramento per fidem et charitatem. Unde et Augustinus dicit (ad Renatum, lib. 1 de Anima et ejus Orig., cap. 9, a princ.): *Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?* Unde et in canone missae non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum.

Ad tertium dicendum, quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti; sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod juvamentum. Similiter etiam ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una missa non multiplicatur effectus hujus sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium: nihil enim plus est virtutis in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una missa multas hostias consecratas sumat, participabit majorem effectum sacramenti. In pluribus vero missis multiplicatur sacrificii oblatio, et ideo multiplicatur effectus sacrificii, et sacramenti.

ARTICULUS VIII.

Utrum per veniale peccatum impediatur effectus hujus sacramenti. — (*4, dist.* 12, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 3, *et art.* 2, *quaest.* 1, *ad* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod per veniale peccatum non impediatur effectus hujus sacramenti. Dicit enim Augustinus super illud Joan.

6: *Patres vestri manducaverunt manna* (tract. 26 in Joan., a med.): *Panem caelestem spiritualiter manducate; innocentiam ad altare apportate; peccata, etsi sunt quotidiana, non sint mortifera.* Ex quo patet quod venialia peccata, quae quotidiana dicuntur, spiritualem manducationem non impediunt. Sed spiritualiter manducantes effectum hujus sacramenti percipiunt. Ergo peccata venialia non impediunt effectum hujus sacramenti.

2. Praeterea hoc sacramentum non est minoris virtutis quam baptismus. Sed effectum baptismi, sicut supra dictum est, quaest. 69, art. 9, impedit sola fictio, ad quam non pertinent peccata venialia, quia, sicut Sap. 1, 5, dicitur, *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum*, qui tamen per peccata venialia non fugatur. Ergo neque effectum hujus sacramenti impediunt peccata venialia.

3. Praeterea, nihil quod removetur per actionem alicujus causae, potest impedire ejus effectum. Sed peccata venialia tolluntur per hoc sacramentum. Ergo non impediunt ejus effectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 4 lib. orth. Fid., cap. 14, a med.): *Ignis ejus, quod in nobis est desiderii, assumens eam quae ex carbone*, id est ex hoc sacramento, *ignitionem, comburat nostra peccata et illuminet corda nostra, ut participatione divini ignis igniamur et deificemur.* Sed ignis nostri desiderii vel amoris impeditur per peccata venialia quae impediunt fervorem charitatis, ut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 81, art. 4, et, 2,2, quaest. 24, art. 10. Ergo peccata venialia impediunt effectum hujus sacramenti.

Concl. Quamquam venialia peccata praeterita effectum sacramenti minime impediant, actu tamen exercita possunt ex parte effectum illum impedire.

Respondeo dicendum, quod peccata venialia dupliciter accipi possunt: uno modo prout sunt praeterita; alio modo prout sunt actu exercita. Primo quidem modo peccata venialia nullo modo impediunt effectum hujus sacramenti. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata venialia commissa devote accedat ad hoc sacramentum, et plenarie hujus sacramenti consequatur effectum. Secundo autem modo peccata venialia non ex toto impediunt hujus sacramenti effectum, sed in parte. Dictum est enim, art. 1 et 2, huj. qu., quod effectus hujus sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiae vel charitatis, sed etiam quaedam actualis refectio spiritualis dulcedinis, quae quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum per peccata venialia mente distractus; non autem tollitur augmentum habitualis gratiae vel charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter: et ideo habitualem effectum hujus sacramenti percipit, non autem actualem.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, idest fervorem charitatis, sicut hoc sacramentum. Nam baptismus est spiritualis regeneratio per quam acquiritur prima perfectio, quae est habitus vel forma: hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quae habet actualem delectationem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de venialibus praeteritis, quae per hoc sacramentum tolluntur.

QUAESTIO LXXX.

DE USU, SEU SUMPTIONE HUJUS SACRAMENTI IN COMMUNI.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de usu sive sumptione hujus sacramenti: et primo quidem in communi; secundo quomodo Christus est usus hoc sacramento.

Circa primum quaeruntur duodecim: 1.° utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter et spiritualiter; 2.° utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter hoc sacramentum; 3.° utrum solius hominis justi sit manducare sacramentaliter; 4.° utrum peccator manducans sacramentaliter peccet; 5.° de quantitate hujus peccati; 6.° utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus; 7.° utrum nocturna pollutio impediat hominem a sumptione hujus sacramenti; 8.° utrum sit solum a jejunis sumendum; 9.° utrum sit exhibendum non habentibus usum rationis; 10.° utrum sit quotidie sumendum; 11.° utrum liceat omnino abstinere; 12.° utrum liceat percipere corpus sine sanguine.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum distingui debeant duo modi manducandi corpus Christi. — (*Inf. art.* 2, *et* 3, *corp. et* 4, *dist.* 9, *art.* 2. *quaest.* 1, *ad* 1, *et quaest.* 3, *per tot.*; *et Joan.* 6, *lect.* 6, *fin.*; *et opusc.* 58, *c.* 17, 18, 19 *et* 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. Sicut enim baptismus est spiritualis regeneratio, secundum illud Joan. 3, 5: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, etc., ita etiam hoc sacramentum est spiritualis cibus; unde Dominus de hoc sacramento loquens dicit, Joan. 6, 64: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Sed circa baptismum non distinguitur duplex modus sumendi, scilicet sacramentalis et spiritualis. Ergo neque circa hoc sacramentum debet haec distinctio adhiberi.

2. Praeterea, ea quorum unum est propter alterum, non debent ad invicem dividi, quia unum ab alio speciem trahit. Sed sacramentalis manducatio ordinatur ad spiritualem sicut ad finem. Non ergo debet sacramentalis manducatio contra spiritualem dividi.

3. Praeterea, ea quorum unum non potest esse sine altero, non debent contra se dividi. Sed videtur quod nullus possit manducare spiritualiter, nisi etiam sacramentaliter manducet; alioquin antiqui patres hoc sacramentum spiritualiter manducassent; frustra etiam esset sacramentalis manducatio, si sine eo spiritualis esse posset. Non igitur convenienter distinguitur circa hoc sacramentum duplex manducatio, scilicet sacramentalis et spiritualis.

Sed contra est quod super illud 1 Corinth. 11: *Qui manducat et bibit indigne*, etc., dicit Glossa ordin.: *Duos dicimus esse modos manducandi, unum sacramentalem, et alium spiritualem.*

Concl. Duo sunt manducandi sacramentum modi: alter sacramentalis, per quem solum percipitur sacramentum: alter spiritualis, per quem suscipitur effectus sacramenti; quo homo spiritualiter Christo conjungitur.

Respondeo dicendum, quod in sumptione hujus sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, et effectus ipsius; de quorum utroque jam supra dictum est, qu. praec. Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit, quod percipit

ejus effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 3 et 8, quod aliquis impeditur a percipiendo effectu hujus sacramenti; et talis sumptio hujus sacramenti est imperfecta.

Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam quis percipit effectum hujus sacramenti, quo spiritualiter homo Christo conjungitur per fidem et charitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa baptismum et alia hujusmodi sacramenta similis distinctio adhibetur. Nam quidam suscipiunt tantum sacramentum, quidam vero sacramentum et rem sacramenti. In hoc tamen differunt, quia cum alia sacramenta perficiantur in usu materiae, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti; hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiae, et ideo uterque usus est consequens hoc sacramentum. In baptismo etiam et in aliis sacramentis characterem imprimentibus illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, scilicet characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis a spirituali, quam in baptismo.

Ad secundum dicendum, quod sacramentalis manducatio, quae pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab ea; sed illa sacramentalis manducatio contra spiritualem dividitur, quae effectum non consequitur; sicut imperfectum, quod non pertingit ad perfectionem speciei, dividitur contra perfectum.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 73, art. 3, effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re. Et ideo sicut aliqui baptizantur baptismo flaminis propter desiderium baptismi, antequam baptizentur baptismo aquae, ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contigit dupliciter: uno modo propter desiderium sumendi ipsum sacramentum: et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter, et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere haec sacramenta jam instituta: alio modo propter figuram, sicut dicit Apostolus 1 Cor. 10, 2, quod antiqui patres *baptizati sunt in nube et in mari*, et quod *spiritualem escam manducaverunt, et spiritualem potum biberunt*. Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa baptismum dictum est, qu. 69, art. 4, ad 2.

ARTICULUS II.

Utrum solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere. — (4, *dist.* 9, *art.* 2, *qu.* 3 *et* 5; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere, sed etiam angelorum: quia super illud ps. 77: *Panem angelorum manducavit homo*, dicit Glossa (ord. et interl. implic.), *idest*, *corpus Christi, qui est vere cibus angelorum*. Sed hoc non esset, si angeli spiritualiter Christum non manducarent. Ergo angeli spiritualiter Christum manducant.

2. Praeterea, Augustinus dicit (super Joan., tract. 26, inter med. et fin.): *Hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in praedestinatis.* Sed ad istam societatem non solum pertinent homines, sed etiam sancti angeli. Ergo sancti angeli spiritualiter manducant.

3. Praeterea, Augustinus (in lib. de Verbis Domini, serm. 46) dicit: *Spiritualiter manducandus est Christus, quoniam ipse dicit: Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.* Sed hoc convenit non solum hominibus, sed etiam sanctis angelis, in quibus per charitatem est Christus, et ipsi in eo. Ergo videtur quod spiritualiter manducare non solum sit hominum, sed etiam angelorum.

Sed contra est quod Augustinus, dicit (super Joan., tract. 26, parum a med.): *Panem de altari spiritualiter manducate; innocentiam ad altare apportate.* Sed angelorum non est accedere ad altare tamquam aliquid sint inde sumpturi. Ergo angelorum non est spiritualiter manducare.

Concl. Angeli cum desiderium sumendi Christum sub sacramentalibns speciebus non habeant, sed visione manifesta eo perfruantur, Christum quidem spiritualiter manducant, non autem Eucharistiae sacramentum, sed hoc spiritualiter sumere soli homini convenit.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter ipsum Christum: uno modo prout in sua specie consistit; et hoc modo angeli manducant spiritualiter ipsum Christum in quantum ei uniuntur fruitione charitatis perfectae, et visione manifesta (quem panem expectamus in patria), non per fidem, sicut nos ei hic unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus hujus sacramenti; inquantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum; et hoc non solum est spiritualiter manducare Christum, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum; quod non competit angelis. Et ideo licet angeli spiritualiter manducent Christum, non tamen convenit eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriae, eo modo quo angeli eo fruuntur; et quia ea quae sunt ad finem derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi qua eum sumimus sub sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione qua angeli fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem angelorum, quia primo et principaliter est angelorum, qui eo fruuntur in specie propria; secundario autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.

Ad secundum dicendum, quod ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines et angeli; sed homines per fidem, angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in aenigmate. Et ideo, proprie loquendo, non angelis, sed hominibus convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod Christus manet in hominibus secundum praesentem statum per fidem, sed in angelis beatis est per manifestam visionem. Et ideo non est simile, sicut dictum est, in solut. praec.

ARTICULUS III.

Utrum solus homo justus possit Christum sacramentaliter manducare. — (4, *dist.* 9, *art.* 2, *quaest.* 1 *et* 2, *et art.* 3, *quaest.* 2, *corp., fin., et dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit manducare Christum sacramentaliter, nisi homo justus. Dicit enim Augustinus in lib. de Remedio poenitentiae (habetur tract. 25 in Joan., circa med.): *Ut quid paras dentem et ventrem? Crede, et manducasti*; *credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare.* Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 4, art. 5. Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, quod est panis vivus.

2. Praeterea, hoc sacramentum maxime dicitur esse sacramentum charitatis; ut supra dictum est, quaest. praec., art. 4. Sed sicut infideles privantur fide, ita omnes peccatores privantur charitate; infideles autem non videntur posse sacramentaliter sumere hoc sacramentum, cum in forma hujus sacramenti dicatur, *Mysterium fidei.* Ergo pari ratione neque aliquis peccator potest corpus Christi sacramentaliter manducare.

3. Praeterea, peccator magis est abominabilis Deo quam creatura irrationalis; dicitur enim in psal. 48, 21, de homine peccatore: *Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sed animal brutum, putamus aut canis, non potest sumere hoc sacramentum, sicut etiam non potest sumere sacramentum baptismi. Ergo videtur quod pari ratione neque peccatores hoc sacramentum manducent.

Sed contra est quod super illud Joan. 6: *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt*, dicit Augustinus (tract. 26 in Joan., a med.): *Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur*; *unde dicit Apostolus: Judicium sibi manducat et bibit.* Sed non moriuntur sumendo nisi peccatores. Ergo peccatores corpus Christi sacramentaliter manducant, et non solum justi.

Concl. Cum corpus Christi in sacramento semper permaneat donec species sacramentales corrumpantur, etiam injustos homines Christi corpus manducare consequitur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam antiqui erraverunt dicentes quod corpus Christi nec etiam sacramentaliter a peccatoribus sumitur, sed quam cito labiis peccatoris contingitur, tam cito sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi.

Sed hoc est erroneum; derogat enim veritati hujus sacramenti, ad quam pertinet, sicut supra dictum est, quaest. 76, art. 6, ad 3, quod manentibus speciebus, corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent, quamdiu substantia panis maneret, si ibi adesset, ut supra dictum est, quaest. 77, art. 5 et 8. Manifestum est autem quod substantia panis assumpta a peccatore non statim esse desinit, sed manet, quamdiu per calorem naturalem digeratur; unde tamdiu corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumptis. Unde dicendum est quod peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, et non solum justus.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa et similia sunt intelligenda de spirituali manducatione, quae peccatoribus non convenit. Et ideo ex pravo intellectu horum verborum videtur praedictus error processisse, dum nescierunt distinguere inter corporalem et spiritualem manducationem.

Ad secundum dicendum, quod etiamsi infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit; unde manducat Christum sacramentaliter, si ly *sacramentaliter* determinat verbum ex parte manducati; si autem ex parte manducantis, tunc proprie loquendo non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit, ut sacramento, sed ut simplici cibo. Nisi forte infidelis intenderet recipere illud quod Ecclesia confert, licet non haberet fidem veram circa alios articulos vel etiam circa hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illae manent, hoc est, quamdiu substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suae dignitatis, praesertim cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. Quidam autem dixerunt quod statim cum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi: quod etiam derogat veritati sacramenti, sicut supra dictum est, in corp. art. Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento; unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat, sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam, nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens, non cadit in divisione alicujus generis, ideo hic modus manducandi corpus Christi, non ponitur tertius praeter sacramentalem et spiritualem.

ARTICULUS IV.

Utrum peccator sumens corpus Christi sacramentaliter peccet. — (*Inf., art.* 7, *et* 8, *corp.*; *et* 4, *dist.* 9, *art.* 3, *quaest.* 1, *et* 2; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccator sumens corpus Christi sacramentaliter, non peccet. Non enim est majoris dignitatis Christus sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed peccatores tangentes corpus Christi sub specie propria non peccabant; quin etiam veniam peccatorum consequebantur, sicut legitur Lucae 7, de muliere peccatrice; et Matth. 14, 36, dicitur: *Quicumque tetigerunt fimbriam vestimenti ejus, salvi facti sunt.* Ergo non peccant, sed magis salutem consequuntur, sacramentum corporis Christi sumendo.

2 Praeterea, hoc sacramentum, sicut et alia, est quaedam spiritualis medicina. Sed medicina

datur infirmis ad salutem, secundum illud Matth. 9, 12: *Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus*; infirmi autem vel male habentes spiritualiter sunt peccatores. Ergo hoc sacramentum absque culpa sumere possunt (1).

3. Praeterea, hoc sacramentum, cum in se Christum contineat, est de maxime bonis. Maxima autem bona, secundum Augustinum (in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 19), sunt quibus nullus male potest uti. Nullus autem peccat, nisi per abusum alicujus rei. Ergo nullus peccator sumens hoc sacramentum peccat.

4. Praeterea, sicut hoc sacramentum sentitur gustu et tactu, ita et visu. Si ergo peccator ex eo quod sumit hoc sacramentum, peccet (2), videtur etiam quod peccaret videndo, quod patet esse falsum, cum Ecclesia omnibus hoc sacramentum videndum et adorandum proponat. Ergo peccator non peccat ex hoc quod manducat hoc sacramentum.

5. Praeterea, contingit quandoque quod aliquis peccator non habet conscientiam sui peccati, nec tamen talis peccare videtur corpus Christi sumendo, quia secundum hoc omnes peccarent qui sumunt, quasi periculo se exponentes, cum Apostolus dicat 1 Corinth. 4, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.*

Non ergo videtur quod peccatori cedat in culpam, si hoc sacramentum sumat.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 11, 29: *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit*, idest *condemnationem.* Dicit autem Glossa (Petri Lomb.) ibidem, quod *indigne manducat et bibit, qui in crimine est vel irreverenter tractat.* Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirit, mortaliter peccans.

Concl. Cum peccatores sumentes hoc sacramentum cum peccato mortali significent se Christo per fidem formatam unitos esse, falsitatem in sacramento committentes, sacrilegii crimen incurrunt et mortaliter peccant.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum est signum ejus quod est res sacramenti. Duplex autem est res hujus sacramenti, sicut supra dictum est, qu. 73, art. 6; una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum, et membris ejus incorporatum; quod quidem fit per fidem formatam quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est quod quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit; et ideo incurrit sacrilegium, tamquam sacramenti violator, et propter hoc mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in propria specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideo peccatores cum in propria specie tangentes non incurrebant crimen falsitatis circa divina sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Et praeterea Christus adhuc gerebat similitudinem carnis peccati; et ideo convenienter se peccatoribus tangendum exhibebat; sed remota similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis, se tangi prohibuit a muliere, quae defectum fidei circa ipsum patiebatur, secundum illud Joan. 20, 17: *Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum*; scilicet in *corde tuo*, ut Augustinus exponit (tract. 121 in Joan., circa med.). Et ideo peccatores, qui defectum fidei formatae patiuntur circa Christum, repelluntur a contactu hujus sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet medicina competit secundum quemlibet statum infirmitatis; nam medicina quae datur jam liberatis a febre ad confortationem, noceret, si daretur adhuc febricitantibus. Ita etiam baptismus et poenitentia sunt quasi medicinae purgativae, quae dantur ad tollendam febrem peccati: hoc autem sacramentum est medicina confortativa, quae non debet dari nisi liberatis a peccato.

Ad tertium dicendum, quod maxima bona intelligit Augustinus virtutes animae, quibus nullus male utitur, quasi principiis mali usus; utitur tamen eis aliquis male, quasi objectis mali usus, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt. Ita et hoc sacramentum, quantum est ex se, non est principium mali usus, sed objectum. Unde Augustinus dicit (tract. 62 in Joan., circ. princ.): *Multi indigne accipiunt corpus Christi, per quod docemur quam cavendum sit male accipere bonum. Ecce enim per bonum factum est malum, dum male accipitur bonum; sicut e contra Apostolo per malum factum est bonum, cum bene accepit malum*; scilicet cum stimulum Satanae patienter portavit.

Ad quartum dicendum, quod per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solum sacramentum ejus, quia scilicet non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solum ad species sacramentales, ut supra dictum est, qu. 76, art. 7. Sed ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam ipsum Christum, qui est sub eis. Et ideo a visione corporis Christi nullus prohibetur qui sit sacramentum Christi consecutus, scilicet baptismum. Non baptizati autem non sunt admittendi etiam ad inspectionem hujus sacramenti, ut patet per Dionysium in lib. eccles. Hierarch. (cap. 7, ante med.). Sed ad manducationem non sunt admittendi, nisi soli illi qui non solum sacramentaliter, sed etiam realiter, sunt Christo conjuncti.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod non habet aliquis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter: uno modo per culpam suam, vel quia per ignorantiam juris, quae non excusat, reputat non esse peccatum quod est peccatum, puta si aliquis fornicator reputaret simplicem fornicationem non esse peccatum mortale; vel quia negligens est in examinatione sui ipsius, contra id quod Apostolus dicit 1 Corinth. 11, 28: *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat.* Et sic nihilominus peccat peccator sumens corpus Christi, licet non habeat conscientiam peccati, quia ipsa ignorantia est ei peccatum. Alio modo potest contingere sine culpa ipsius, puta cum doluit de peccato, sed non est sufficienter contritus: et in tali casu non peccat sumendo corpus Christi, quia homo per certitudinem scire non potest utrum sit vere contritus; sufficit enim si in

(1) Ita edita exempla omnia quae vidimus. Codd. Tarrac. et Alcan.: *Ergo sacramentum absque culpa sumi potest.* Theologi: *Ergo sacramentum corporaliter absque culpa sumi potest*; quae est lectio Cajetani, et edit. Plantin. et marginalis edit. Rom.

(2) Ita, Theologis probantibus, edit. Mss. fere omnes: *Hoc sacramentum gustu et tactu, peccet*; et mox cod. Alcan., *videtur quod etiam peccaret*, etc ; melius.

se signa contritionis inveniat, puta si doleat de praeteritis, et proponat cavere de futuris. Si vero ignorat hoc quod fecit esse actum peccati, propter ignorantiam facti quae excusat, puta si accessit ad non suam quam credebat esse suam, non est ex hoc dicendus peccator; similiter etiam si totaliter est peccatum oblitus, sufficit ad ejus deletionem generalis contritio, ut infra dicetur (in Suppl., quaest. 2, art. 3, ad 2); unde jam non est dicendus peccator.

ARTICULUS V.

Utrum accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum. — (4, *dist.* 9, *art.* 3, *quaest.* 3; *et* 1 *Corinth.* 11, *lect.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 11: *Quicumque manducaverit panem, et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini*; Glossa (interl. implic.) ibidem, *hoc est, ac si Christum occiderit, punietur.* Sed peccatum Christum occidentium videtur fuisse gravissimum. Ergo et hoc peccatum quo aliquis cum conscientia peccati ad mensam Christi accedit, videtur esse gravissimum.

2. Praeterea, Hieronymus dicit in quadam epistola (habetur quoad partem in epist. ad Ocean., de Vita cleric., inter ejus opera ascititia): *Quid tibi cum feminis, qui ad altare cum Deo fabularis? Dic, sacerdos, dic, clerice, qualiter eisdem labiis Filium Dei oscularis, quibus osculatus es labia meretricis? Cum Juda, osculo Filium hominis tradis?* Et sic videtur fornicator ad mensam Christi accedens peccare, sicut Judas peccavit, cujus peccatum fuit gravissimum. Sed multa alia peccata sunt graviora quam peccatum fornicationis, et praecipue peccatum infidelitatis. Ergo cujuslibet peccatoris ad mensam Christi accedentis peccatum est gravissimum.

3. Praeterea, magis est abominabilis Deo immunditia spiritualis quam corporalis. Sed si quis projiceret corpus Christi in lutum vel sterquilinium, gravissimum reputaretur ejus peccatum. Ergo gravius peccat si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis. Ergo hoc peccatum est gravissimum.

Sed contra est quod super illud Joan. 15: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, dicit Augustinus (tract. 89 in Joan., a princ.), hoc intelligendum esse de peccato infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata, et ita videtur hoc peccatum non esse gravissimum, sed magis peccatum infidelitatis.

Concl. Peccatum accedentium ad sacramentum cum mortalis criminis conscientia, quamquam secundum suam speciem gravius sit plerisque aliis, non est tamen omnium gravissimum.

Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 73, art. 6, et 2-2, quaest. 73, art. 3, dupliciter aliquod peccatum potest dici gravius alio: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem secundum rationem suae speciei, quae attenditur ex parte objecti. Et secundum hoc, quanto id contra quod peccatur est majus, tanto peccatum est gravius. Et quia divinitas Christi est major humanitate ipsius, et ipsa humanitas est potior quam sacramenta humanitatis, inde est quod gravissima peccata sunt quae committuntur in ipsam divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis et blasphemiae. Secundario autem sunt gravia peccata quae committuntur in humanitatem Christi: unde et Matth. 12, 31, dicitur: *Qui dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro.* Tertio autem loco sunt peccata quae committuntur contra sacramenta, quae pertinent ad humanitatem Christi; et post haec sunt alia peccata contra puras creaturas.

Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis; puta peccatum quod est ex ignorantia vel infirmitate, est levius peccato quod est ex contemptu, vel ex certa scientia; et eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundum hoc istud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemptu, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt: in quibusdam vero minus grave; puta in his qui ex quodam timore, ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt.

Sic ergo patet quod hoc peccatum est multis aliis gravius secundum suam speciem, non tamen est omnium gravissimum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum indigne sumentium hoc sacramentum comparatur peccato occidentium Christum, secundum similitudinem, quia utrumque committitur contra corpus Christi; non tamen secundum criminis quantitatem. Peccatum enim occidentium Christum fuit multo gravius, primo quidem quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in specie propria: hoc autem peccatum est contra corpus Christi in specie sacramenti; secundo, quia illud peccatum processit ex intentione nocendi Christo, non autem hoc peccatum.

Ad secundum dicendum, quod fornicator accipiens corpus Christi comparatur Judae Christum osculanti, quantum ad similitudinem criminis, quia uterque ex signo charitatis Christum offendit; non tamen quantum ad criminis quantitatem, sicut etiam prius dictum est, in solut. praec. Haec tamen criminis similitudo non minus competit aliis peccatoribus quam fornicatoribus. Nam et per alia peccata mortalia agitur contra charitatem Christi, cujus signum est hoc sacramentum; et tanto magis quanto peccata sunt graviora. Secundum quid tamen peccatum fornicationis magis reddit hominem ineptum ad perceptionem hujus sacramenti, inquantum scilicet per hoc peccatum spiritus maxime carni subjicitur, et ita impeditur fervor dilectionis, qui requiritur in hoc sacramento. Plus tamen ponderat impedimentum ipsius charitatis, quam fervoris ejus. Unde et peccatum infidelitatis, quod funditus separat hominem ab Ecclesiae unitate, simpliciter loquendo, maxime hominem ineptum reddit ad susceptionem hujus sacramenti, quod est sacramentum ecclesiasticae unitatis, ut supra dictum est, quaest. 73, art. 4. Unde et gravius peccat infidelis accipiens hoc sacramentum, quam fidelis peccator; et magis contemnit Christum secundum quod est sub hoc sacramento, praesertim si non credat Christum vere sub hoc sacramento

esse; quia quantum est in se, diminuit sanctitatem hujus sacramenti, et virtutem Christi operantis in hoc sacramento, quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientia peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantum ad usum, indigne accipiens. Unde et Apostolus, 1 Cor. 11, assignans rationem hujus peccati, dicit: *Non dijudicans corpus Domini*, idest, non discernens ipsum ab aliis cibis; quod maxime facit ille qui non credit Christum esse sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum, quod ille qui projiceret hoc sacramentum in lutum, multo gravius peccaret quam ille qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit, primo quidem quia ille hoc faceret ex intentione injuriam faciendi huic sacramento, quod non intendit peccator indigne corpus Christi accipiens; secundo quia peccator est capax gratiae: unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quam quaecumque alia irrationalis creatura. Unde maxime inordinate uteretur hoc sacramento qui projiceret ipsum canibus ad manducandum vel qui projiceret in lutum ad conculcandum.

ARTICULUS VI.

Utrum sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti. — (*Inf., quaest.* 81, *art.* 2, *corp., et ad* 2; *et* 4, *dist.* 9, *art.* 5, *quaest.* 1, *per tot., et qu.* 2, *corp.*; *et quol.* 5, *art.* 12.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti. Non enim est faciendum contra Christi praeceptum propter vitandum scandalum vel infamiam alicujus. Sed Dominus praecepit Matth. 6, 7: *Nolite sanctum dare canibus;* maxime autem datur sanctum canibus, cum hoc sacramentum peccatoribus exhibetur. Ergo neque propter vitandum scandalum, neque propter vitandam infamiam alicujus debet hoc sacramentum peccatori petenti dari.

2. Praeterea, de duobus malis minus malum est eligendum. Sed minus malum esse videtur si peccator infametur, ve etiam si ei hostia non consecrata detur, quam si sumens corpus Christi mortaliter peccet. Videtur ergo hoc potius esse eligendum quod vel infametur peccator petens corpus Christi, vel etiam quod detur ei hostia non consecrata.

3. Praeterea, corpus Christi interdum datur suspectis de crimine ad criminis manifestationem. Legitur enim in Decr. 2, quaest. 5, cap. 23: *Saepe contingit ut in monasteriis monachorum furta perpetrentur; idcirco statuimus ut quando ipsi fratres de talibus expurgare se debent, missa ab abbate celebretur, vel ab aliquo cui abbas praeceperit, praesentibus fratribus; et sic, expleta missa, omnes communicent in haec verba: Corpus Christi sit mihi hodie ad probationem.* Et infra, cap. 26: *Si Episcopo aut presbytero aliquod maleficium fuerit imputatum, pro singulis missam celebrare debet et communicare, et de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere.* Sed peccatores occultos non oportet manifestari, quia si frontem verecundiae abjecerint, liberius peccabunt, ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. 16. Ergo peccatoribus occultis non est corpus Christi dandum, etiamsi petant.

Sed contra est quod super illud psal. 21: *Manducaverunt, et adoraverunt omnes pingues terrae,* dicit Augustinus (habetur in Glossa ord., et cap. 67, de Consecrat., dist. 2): *Non prohibeat dispensator pingues terrae, idest, peccatores, in mensa Domini manducare.*

Concl. Divina majestas et Evangelica disciplina exigit, ut manifestis ac publicis peccatoribus etiam petentibus sacra denegetur communio, non autem occultis, qui Dominicae mensae accedendi jus in baptismo acceptum, nullo publico scelere amiserunt.

Respondeo dicendum, quod circa peccatores distinguendum est: quidam enim sunt occulti, quidam vero manifesti, scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii, aut publici raptores, vel etiam per aliquod judicium ecclesiasticum vel saeculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet etiam petentibus sacra communio dari. Unde Cyprianus, scribit ad quemdam, epist. 10, lib. 1: *Pro dilectione tua consulendum me existimasti quid mihi videatur de histrione et mago illo qui apud vos constitutus adhuc in artis suae dedecore perseverat, an talibus sacra communio cum caeteris Christianis debeat dari. Puto nec majestati divinae, nec evangelicae disciplinae congruere, ut pudor et honor Ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur.*

Si vero non sunt manifesti peccatores, sed occulti, non potest eis petentibus sacra communio denegari. Cum enim quilibet Christianus, ex hoc ipso quod est baptizatus, sit admissus ad dominicam mensam, non potest ei jus suum tolli, nisi pro aliqua causa manifesta. Unde super illud 1 Cor. 5: *Si is qui frater nominatur inter vos* etc., dicit Glossa August. (hom. ult., interl., inter med. et fin.): *Nos a communione quemquam prohibere non possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo judicio ecclesiastico vel saeculari nominatum atque convictum.* Potest tamen sacerdos, qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam Domini accedant, antequam de peccatis poeniteant et Ecclesiae reconcilientur; nam post poenitentiam et reconciliationem etiam publicis peccatoribus non est communio deneganda, praecipue in articulo mortis. Unde in concilio Carthaginensi III, can. 35, legitur: *Scenicis atque histrionibus, caeterisque hujusmodi personis, vel apostatis conversis ad Deum reconciliatio non negetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod sancta prohibentur dari canibus, idest, peccatoribus manifestis: sed occulta non possunt publice puniri, sed sunt divino judicio reservanda.

Ad secundum dicendum, quod licet pejus sit peccatori occulto peccare mortaliter, sumendo corpus Christi, quam infamari, tamen sacerdoti ministranti corpus Christi pejus est peccare mortaliter infamando injuste peccatorem occultum, quam quod ille mortaliter peccet, quia nullus debet peccatum mortale committere, ut alium liberet a peccato. Unde Augustinus dicit in lib. QQ. super Genesim quaest. 42: *Periculosissime admittitur haec compensatio, ut nos faciamus aliquid mali, ne alius gravius malum faciat.* Peccator tamen occultus potius deberet eligere infamari quam indigne ad mensam Domini accedere. Hostia tamen non consecrata nullo modo debet dari loco consecratae; quia sacerdos hoc faciens, quantum in se est, facit idololatrare illos qui credunt esse hostiam consecratam,

sive alios praesentes, sive etiam ipsum sumentem: quia, ut Augustinus dicit (in psalmum 138, circa med.), *nemo carnem Christi manducet, nisi prius adoret.* Unde extra de Celebratione missarum, cap. de Homine, dicitur: *Licet is qui pro sui criminis conscientia reputat se indignum, peccet graviter, si se ingerat irreverenter ad illud; gravius tamen videtur offendere qui fraudulenter illud praesumpserit simulare.*

Ad tertium dicendum, quod decreta illa sunt abrogata per contraria documenta Romanorum Pontificum. Dicit enim Stephanus Papa (cit. ab Alex. III, in epist. 19, ad fin.): *Ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri canones non concedunt: spontanea enim confessione, vel testium approbatione publica delicta, commissa sunt regimini nostro judicare; occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum.* Et idem habetur extra de Purgationibus, cap. *Ex tuarum.* In omnibus enim talibus esse videtur Dei tentatio; unde sine peccato fieri non possunt. Et gravius videretur, si in hoc sacramento, quod est institutum ad remedium salutis, aliquis incurreret judicium mortis. Unde nullo modo corpus Christi debet dari alicui suspecto de crimine, quasi ad examinationem.

ARTICULUS VII.

Utrum nocturna pollutio aliquem impediat a sumptione hujus sacramenti. — (2-2, *qu.* 154, *art.* 5; *et* 4, *dist.* 9, *art.* 4, *quaest.* 2; *et Ver. quaest.* 28, *art.* 3, *ad* 6.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nocturna pollutio non impediat aliquem a sumptione corporis Christi. Nullus enim impeditur a sumptione corporis Christi nisi propter peccatum. Sed nocturna pollutio accidit sine peccato; dicit enim Augustinus (12 super Gen. ad litt., cap. 15, ante med.): *Ipsa phantasia, quae fit in cogitatione sermocinantis, cum sic expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram conjunctionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet; cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur; quod ut diceretur, procul dubio cogitatum est.* Ergo nocturna pollutio non impedit hominem ab hujus sacramenti assumptione.

2. Praeterea, Gregorius dicit in epistola ad Augustinum Episcopum Anglorum (lib. 12 Regist., epist. 31, ad interrogat. 10, vers. fin.): *Si quis sua conjuge non cupidine voluptatis captus, sed tantum procreandorum liberorum gratia utitur, ille profecto sive de ingressu Ecclesiae, sive de sumendo corporis dominici mysterio suo est judicio relinquendus: quia prohiberi a nobis non debet accipere qui in igne positus nescit ardere.* Ex quo patet quod carnalis pollutio etiam vigilantis, si sit sine peccato, non prohibet hominem a sumptione corporis Christi. Multo igitur minus prohibet nocturna pollutio dormientis.

3. Praeterea, nocturna pollutio videtur solam immunditiam corporalem habere. Sed aliae immunditiae corporales, quae secundum legem impediebant ab ingressu sanctorum, in nova lege non impediunt a sumptione hujus sacramenti: sicut de muliere pariente vel menstruata, vel fluxum sanguinis patiente scribit B. Gregorius Augustino, Anglorum Episcopo (loc. cit.). Ergo videtur quod neque etiam nocturna pollutio impediat hominem a sumptione hujus sacramenti.

4. Praeterea, peccatum veniale non impedit hominem a sumptione hujus sacramenti, nec etiam peccatum mortale post poenitentiam. Sed dato quod nocturna pollutio provenerit ex aliquo peccato praecedenti, sive crapulae, sive turpium cogitationum, plerumque tale peccatum est veniale; et si aliquando sit mortale, potest contingere quod de mane poeniteat, et peccatum suum confiteatur. Ergo videtur quod non debeat impediri a sumptione hujus sacramenti.

5. Praeterea, gravius peccatum est homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis de nocte somniet se homicidium perpetrare, aut furtum, aut quodcumque aliud peccatum, non propter hoc impeditur a sumptione corporis Christi. Ergo videtur quod multo minus fornicatio somniata cum pollutione subsequente impediat a sumptione hujus sacramenti.

Sed contra est quod Levit. 15, 16, dicitur: *Vir de quo egredietur semen coitus, immundus erit usque ad vesperum.* Sed immundis non patet aditus ad sacramenta. Ergo videtur quod propter pollutionem nocturnam aliquis impediatur a sumptione hujus sacramenti, quod est maximum sacramentum.

Concl. Quamquam nocturna pollutio, quam nullum mortale crimen praecessit, vel causavit, non impediat necessario a sacramenti perceptione, deceret tamen sic indispositum abstinere.

Respondeo dicendum, quod circa pollutionem nocturnam duo possunt considerari: unum quidem, ratione cujus ex necessitate impedit hominem a sumptione hujus sacramenti; aliud autem ratione cujus non ex necessitate impedit hominem ab hujusmodi sacramenti perceptione, sed ex quadam congruentia. Ex necessitate quidem impedit hominem ab hujus sacramenti perceptione solum peccatum mortale. Et quamvis nocturna ipsa pollutio secundum se considerata peccatum mortale esse non possit, nihilominus tamen ratione suae causae, quandoque habet peccatum mortale annexum. Et ideo consideranda est causa pollutionis nocturnae. Quandoque enim provenit a causa extrinseca spirituali, scilicet ex daemonum illusione, qui, sicut in prima parte habitum est, quaest. 111, art. 3, phantasmata commovere possunt, ex quorum apparitione pollutio interdum subsequitur. Quandoque vero provenit pollutio ex causa intrinseca spirituali, scilicet ex praecedentibus cogitationibus. Aliquando autem ex causa intrinseca corporali, vel ex superfluitate sive debilitate naturae, sive etiam vel superfluitate cibi vel potus. Quaelibet autem harum trium causarum potest et sine peccato, et cum peccato veniali vel mortali existere. Et si quidem sit sine peccato vel cum peccato veniali, non ex necessitate impedit sumptionem hujus sacramenti, ita scilicet quod homo sumendo sit reus corporis et sanguinis Domini. Si vero sit cum peccato mortali, impedit ex necessitate.

Illusio enim daemonum quandoque provenit ex praecedenti negligentia praeparationis ad devotionem (1); quae potest esse et mortale et veniale peccatum; quandoque vero provenit ex sola nequitia daemonum volentium impedire hominem a sum-

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *ad devotionem et orationem.*

ptione hujus sacramenti. Unde legitur in Collationibus Patrum, collat. 22, cap. 6, quod cum quidam frater pateretur pollutionem semper in festis in quibus erat communicandum, seniores comperto quod nulla causa ab ipso praecesserat, decreverunt quod propter hoc a communione non cessaret, et ita cessavit illusio daemonum.

Similiter etiam praecedentes cogitationes lascivae quandoque possunt esse omnino sine peccato, puta cum aliquis causa lectionis vel disputationis cogitur de talibus cogitare; et si hoc sit sine concupiscentia et delectatione, non erunt cogitationes immundae, sed honestae; ex quibus tamen pollutio sequi potest, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta, in arg. 1. Quandoque vero praecedentes cogitationes sunt ex concupiscentia et delectatione; et si adsit consensus, erit peccatum mortale; si autem desit, erit veniale.

Similiter etiam et causa corporalis quandoque est sine peccato, puta cum est ex infirmitate naturae, unde quidam etiam in vigilando absque peccato fluxum seminis patiuntur: vel etiam si sit ex superfluitate naturae; sicut enim contingit sanguinem fluere absque peccato, ita et semen, quod est superfluitas sanguinis, secundum Philosophum (lib. 1 de Gener. animal., cap. 19, a princ.). Quandoque vero est cum peccato, puta cum provenit ex superfluitate cibi vel potus; et hoc etiam potest esse peccatum veniale vel mortale; licet frequentius peccatum mortale accidat circa turpes cognitiones, propter facilitatem consensus, quam circa sumptionem cibi et potus. Unde et Gregorius, loc. sup. cit., scribens Augustino Anglorum Episcopo, dicit cessandum esse a communione, quando ex turpibus cogitationibus provenit, non autem quando provenit ex superfluitate cibi vel potus, praesertim si necessitas adsit. Sic igitur, ex causa pollutionis considerari potest utrum nocturna pollutio impediat ex necessitate sumptionem hujus sacramenti.

Ex quadam vero congruentia impedit quantum ad duo: quorum unum semper accidit, scilicet quaedam foeditas corporalis, cum qua, propter reverentiam sacramenti, non decet ad altare accedere (unde et volentes tangere aliquid sacrum, manus lavant); nisi forte talis immunditia sit perpetua vel diuturna, sicut est lepra vel fluxus sanguinis, vel aliquid hujusmodi. Aliud autem est evagatio mentis, quae sequitur pollutionem nocturnam, praecipue quando cum turpi imaginatione contingit. Hoc tamen impedimentum, quod ex congruitate provenit, potsponi debet propter aliquam necessitatem, puta, ut Gregorius dicit (loc. cit. ad interrogat. 11), *cum fortasse aut festus dies exigit, aut exhibere ministerium, pro eo quod sacerdos alius deest, ipsa necessitas compellit.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex necessitate quidem non impeditur homo a sumptione hujus sacramenti nisi propter peccatum mortale; sed ex quadam convenientia potest homo impediri propter alias causas, sicut dictum est, in corp.

Ad secundum dicendum, quod coitus conjugalis, si sit sine peccato (puta si fiat causa prolis generandae, vel causa reddendi debitum), non alia ratione impedit sumptionem hujus sacramenti, nisi sicut dictum est in corp. art., de pollutione nocturna quae accidit sine peccato, scilicet propter immunditiam corporalem, et mentis distractionem; ratione cujus Hieronymus dicit super Matth. (habetur in serm. de Esu agni, qui Hieron. adscribitur, sub fin., et cap. *Sciatis*, 33, quaest. 4): *Si panes propositionis ab his qui uxores tetigerant, comedi non poterant, quanto magis ille panis qui de caelo descendit, non potest ab his qui conjugalibus paulo ante haesere complexibus* (1), *violari, atque contingi? Non quod nuptias condemnemus, sed quod eo tempore quo carnes agni manducaturi sumus, vacare a carnalibus operibus debeamus.* Sed quia hoc secundum congruitatem, et non secundum necessitatem est intelligendum, Gregorius dicit quod *talis est suo judicio relinquendus.* Si vero *non amor procreandae sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis*, ut ibidem Gregorius subdit, tunc prohiberi debet ne accedat ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in epistola supra dicta ad Augustinum Anglorum episcopum (loc. cit., in Arg. 2), in veteri Testamento aliqui polluti dicebantur figuraliter, quod populus novae legis spiritualiter intelligit. Unde hujusmodi corporales immunditiae, si sint perpetuae vel diuturnae, non impediunt sumptionem hujus sacramenti salutaris, sicut impediebant accessum ad sacramenta figuralia; si vero cito transeant, sicut immunditia pollutionis nocturnae, ex quadam congruentia impediunt sumptionem hujus sacramenti per illum diem quo hoc accidit. Unde et Deuter. 23, 10, dicitur: *Si fuerit inter vos homo qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra; et non revertetur, priusquam ad vesperam lavetur aqua.*

Ad quartum dicendum, quod licet per contritionem et confessionem auferatur reatus culpae, non tamen aufertur corporalis immunditia, et distractio mentis ex pollutione consecuta.

Ad quintum dicendum, quod somnium homicidii non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam distractionem mentis, sicut fornicatio somniata propter delectationis intensionem; si tamen somnium homicidii proveniat ex causa quae est peccatum, praesertim mortale, impedit a sumptione hujus sacramenti ratione suae causae.

ARTICULUS VIII.

Utrum cibus vel potus praeassumptus impediat sumptionem hujus sacramenti. — (*Inf., art.* 9, *corp.*; *et* 2-2, *quaest.* 174, *art.* 6, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 8, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 1 *et* 2; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod cibus vel potus praeassumptus non impediat sumptionem hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum est a Domino institutum in coena. Sed Dominus, postquam coenavit, hoc sacramentum discipulis suis tradidit, sicut patet Luc. 22 et 1 Corinth. 11. Ergo videtur quod etiam post alios cibos assumptos nos debeamus sumere hoc sacramentum.

2. Praeterea, 1 Corinth. 11, 33, dicitur: *Cum convenitis ad manducandum*, scilicet corpus Domini, *invicem expectate; si quis autem esurit, domi manducet*; et ita videtur quod postquam aliquis domi manducaverit, possit in Ecclesia corpus Christi manducare.

3. Praeterea, in Concilio Carthaginensi III, can.

(1) Al., *vacavere amplexibus.*

29, legitur (et habetur de Cons., dist. 1, cap. 49): *Sacramenta altaris nonnisi a jejunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo coena Domini celebratur.* Ergo saltem illa die aliquis potest corpus Christi post alios cibos sumere.

4. Praeterea, sumptio aquae vel medicinae, vel alterius cibi vel potus in minima quantitate vel reliquiarum cibi in ore manentium, neque jejunium Ecclesiae solvit, neque sobrietatem tollit, quae exigitur ad hoc quod aliquis reverenter sumat hoc sacramentum. Ergo per praedicta non impeditur aliquis a sumptione hujus sacramenti.

5. Praeterea, quidam de nocte profunda comedunt aut bibunt, et forte totam noctem insomnem ducentes, de mane percipiunt sacra mysteria nondum plene digesti. Minus autem impediretur sobrietas hominis, si in mane parum comederet, et postea circa nonam sumeret hoc sacramentum, cum etiam sit quandoque major distantia temporis. Ergo videtur quod talis cibi praeassumptio non impediat hominem ab hoc sacramento.

6. Praeterea, non minor reverentia debetur huic sacramento jam sumpto quam ante sumptionem. Sed sumpto sacramento, licet cibum aut potum sumere. Ergo et ante sumptionem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. Responsionem ad Januarium, epist. 54, al. 118, cap. 6, ante med.): *Placuit Spiritui sancto ut in honorem tanti sacramenti prius in os Christiani corpus dominicum intraret quam caeteri cibi.*

Concl. Solum mortale crimen impedit secundum se hujus sacramenti sumptionem, cibus vero vel potus praeassumptus nonnisi ex rationabili Ecclesiae statuto, tum ob sacramenti honorem et significationem, tum etiam ob vomitus et ebrietatis periculum.

Respondeo dicendum, quod aliquid impedit sumptionem hujus sacramenti dupliciter: uno modo secundum se, sicut peccatum mortale, quod habet repugnantiam ad significatum hujus sacramenti, ut supra dictum est, art. praec. et art. 4, huj. quaest. : alio modo propter prohibitionem Ecclesiae: et sic impeditur aliquis a sumptione hujus sacramenti post cibum et potum assumptum, triplici ratione: primo quidem, sicut Augustinus dicit (loc. cit.), *in honorem hujus sacramenti*, ut scilicet in os hominis intret nondum aliquo cibo vel potu infectum; secundo, propter significationem, ut scilicet detur intelligi quod Christus qui est res hujus sacramenti, et charitas ejus debet primo fundari in cordibus nostris, secundum illud Matth. 6, 33: *Quaerite primum regnum Dei*; tertio propter periculum vomitus et ebrietatis, quae quandoque contingunt ex hoc quod homines inordinate cibis utuntur, sicut et Apostolus dicit 1 Cor. 11, 21: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est.*

Ab hac tamen generali regula excipiuntur infirmi, qui statim communicandi sunt, etiam post cibum, si de eorum periculo dubitatur, ne sine communione decedant, quia necessitas legem non habet. Unde dicitur de Cons., dist. 2, cap. 93: *Presbyter infirmum statim communicet, ne sine communione moriatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus (loc. cit.) dicit, *neque quia post cibos Dominus dedit, propterea pransi, aut coenati fratres ad hoc sacramentum accipiendum convenire debent, aut mensis suis miscere, sicut faciebant, quos Apostolus arguit et emendat. Namque Salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit arctius infigere cordibus, et memoriae discipulorum, et ideo non praecepit quod deinceps tali ordine sumeretur, ut apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, servaret hunc modum.*

Ad secundum dicendum, quod illud verbum in Glossa (interl.) sic exponitur: *Si quis esurit, et impatiens non vult expectare alios,* MANDUCET DOMI *cibos suos, idest, pane terreno pascatur, nec post Eucharistiam sumat.*

Ad tertium dicendum, quod capitulum illud loquitur secundum consuetudinem aliquando apud aliquos observatam; ut in repraesentationem dominicae coenae illo die a non jejunis corpus Christi sumeretur. Sed nunc hoc abrogatum est; nam, sicut Augustinus in lib. praedicto (loc. cit.), dicit, *per universum orbem mos iste servatur*, ut scilicet corpus Christi a jejunis sumatur.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 147, art. 6, ad 2, duplex est jejunium; primum est jejunium naturae, quod importat privationem cujuscumque praeassumpti per modum cibi vel potus, et tale jejunium requiritur ad hoc sacramentum propter praedicta, in corp. art. Et ideo neque post assumptionem aquae, vel alterius cibi aut potus, vel etiam medicinae, in quantumcumque parva quantitate, licet hoc sacramentum accipere. Nec refert utrum aliquid hujusmodi nutriat vel non nutriat, aut per se aut cum aliis, dummodo sumatur per modum cibi vel potus. Reliquiae tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem hujus sacramenti, quia non trajiciuntur per modum cibi, sed per modum salivae; et eadem ratio est de reliquiis aquae vel vini, quibus os abluitur; dummodo non trajiciantur in magna quantitate, sed permixtae salivae, quod vitari non potest. Aliud autem est jejunium Ecclesiae, quod instituitur ad carnis macerationem, et tale jejunium per praedicta non impeditur, quia praedicta non multum nutriunt, sed magis ad alterandum sumuntur.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod hoc sacramentum prius quam alii cibi debet in os Christiani intrare, non est intelligendum absolute respectu totius temporis, alioquin qui semel comedisset vel bibisset, nunquam posset postea hoc sacramentum accipere, sed est intelligendum quantum ad eumdem diem; et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur (nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu solis diem incipiunt), Ecclesia tamen Romana diem a media nocte incipit. Et ideo si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum; potest vero, si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum vel potum assumptum dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem praecepti; refert autem quantum ad perturbationem mentis, quam patiuntur homines propter insomnietatem, vel indigestionem; ex quibus si mens multum perturbetur, homo redditur ineptus ad sumptionem hujus sacramenti.

Ad sextum dicendum, quod maxima devotio requiritur in ipsa sumptione hujus sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus; quae quidem devotio magis impeditur per praecedentia quam per sequentia. Et ideo magis est institutum

quod homines jejunent ante sumptionem hujus sacramenti, quam post. Debet tamen esse aliqua mora inter sumptionem hujus sacramenti et reliquos cibos. Unde et in missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur, et communicantes etiam suas privatas orationes dicunt. Secundum tamen antiquos canones statutum fuit a Papa Clemente (I. epist. 2, a princ., ut habetur de Consecrat., dist. 2, cap. 23): *Si mane dominica portio editur, usque ad sextam jejunent ministri qui eam sumpserunt, et si tertia vel quarta hora acceperint, jejunent usque ad vesperum.* Antiquitus enim rarius missarum solemnia celebrabantur, et cum majori praeparatione. Nunc autem, quia oportet frequentius sacra mysteria celebrare, non posset de facili observari, et ideo per contrariam consuetudinem est abrogatum.

ARTICULUS IX.

Utrum non habentes usum rationis debeant suscipere hoc sacramentum. — (4, *dist.* 3, *art.* 5, *quaest.* 3 *et* 4; *et dist.* 23, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 4, *corp.*; *et Joan.* 6, *lect.* 7.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum suscipere. Requiritur enim quod aliquis ad hoc sacramentum cum devotione et praecedente sui examinatione accedat, secundum illud 1 Corinth. 11, 28: *Probet seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat.* Sed hoc non potest esse in his qui carent usu rationis. Ergo non debet eis hoc sacramentum dari.

2. Praeterea, inter alios qui carent usu rationis sunt etiam arreptitii, qui *energumeni* dicuntur. Sed tales etiam ab inspectione hujus sacramenti arcentur, secundum Dionysium in lib. eccles. Hierarch. (cap. 3, ante med.). Ergo carentibus usu rationis hoc sacramentum dari non debet.

3. Praeterea, inter alios carentes usu rationis maxime pueri videntur esse innocentes. Sed pueris hoc sacramentum non exhibetur. Ergo multo minus aliis carentibus usu rationis.

Sed contra est quod legitur in concilio Arausicano I, can. 13 (et habetur in Decr. 26, quaest. 6, cap. *Qui recedunt*): *Amentibus, quaecumque pietatis sunt, conferenda sunt,* et ita est eis conferendum hoc sacramentum, quod est sacramentum pietatis.

Concl. Non quicumque usu rationis carentes arcendi sunt a sumptione Eucharistiae, sed hi, qui nunquam habuerunt usum rationis: his vero qui in principio habuerunt rationis usum, et postea caruerunt, si cum rationis compotes erant, devotionem ostenderunt, in articulo mortis exhiberi potest sacramentum, nisi forte vomitus vel expuitionis periculum timeatur.

Respondeo dicendum, quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter. Uno modo quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns, qui male videt: et quia tales possunt aliquam devotionem hujus sacramenti concipere, non est eis hoc sacramentum denegandum.

Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt: et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo praecessit hujus sacramenti devotio: aut non semper caruerunt usu rationis; et tunc, si prius, quando erant compotes suae mentis, apparuit in eis devotio hujus sacramenti, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi: nisi forte timeatur periculum vomitus, vel expuitionis. Unde in Concilio Carthaginensi IV, can. 76, legitur (et habetur in Decret. 26, quaest. 6, cap. 8): *Is qui in infirmitate poenitentiam petit, si casu dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim conversus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat poenitentiam; et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem, et infundatur ori ejus Eucharistia.*

Ad primum ergo dicendum, quod carentes usu rationis possunt devotionem ad sacramentum habere, quantum ad aliquos quidem praesentem, quantum ad alios autem praeteritam.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de energumenis nondum baptizatis, in quibus scilicet nondum est vis daemonis extincta, quae viget in eis per originale peccatum. Sed de baptizatis qui corporaliter ab immundis spiritibus vexantur, est eadem ratio et de aliis amentibus. Unde Cassianus dicit, collat. 7, cap. 30: *Eis qui ab immundis vexantur spiritibus, communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictam.*

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de pueris recenter natis, et de amentibus, qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda. Quamvis quidam Graeci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius (cap. 2 caelest. Hierarch., circa med.), dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitae patiuntur, propter hoc quod Dominus dicit, Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis*; quia sicut Augustinus scribit Bonifacio (vide sup., quaest. 73, art. 3, ad 1), *tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis Domini particeps fit,* scilicet spiritualiter, *quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur.* Sed quando jam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere hujus sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri.

ARTICULUS X.

Utrum liceat quotidie hoc sacramentum suscipere. — (4, *dist.* 12, *quaest.* 3, *art.* 1; *et* 1 *Corinth.* 11, *lect.* 7.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat quotidie hoc sacramentum suscipere. Sicut enim baptismus repraesentat dominicam passionem, ita et hoc sacramentum. Sed non licet pluries baptizari, sed semel tantum, quia *Christus, semel* tantum *pro peccatis nostris mortuus est,* ut dicitur 1 Petri, 3, 18. Ergo videtur quod non liceat hoc sacramentum quotidie suscipere.

2. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed agnus paschalis, qui fuit figura praecipua hujus sacramenti, ut supra dictum est, quaest. 73, art. 6, non manducabatur nisi semel in anno; semel

etiam in anno Ecclesia celebrat Christi passionem, cujus hoc sacramentum est memoriale. Ergo videtur quod non liceat quotidie sumere hoc sacramentum, sed solum semel in anno.

3. Praeterea, huic sacramento, in quo totus Christus continetur, maxima reverentia debetur. Ad reverentiam autem pertinet quod aliquis ab hoc sacramento abstineat; unde et laudatur Centurio qui dixit, Matth. 8, 8: *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*; et Petrus qui dixit, Lucae 5, 8: *Exi a me, Domine, quia homo peccator ego sum.* Ergo non est laudabile quod homo quotidie hoc sacramentum suscipiat.

4. Praeterea, si esset laudabile frequenter hoc sacramentum accipere, quanto frequentius sumeretur, tanto esset laudabilius. Sed major esset frequentia, si homo pluries in die sumeret hoc sacramentum. Ergo esset laudabile quod homo pluries in die communicaret, quod tamen non habet Ecclesiae consuetudo. Non ergo videtur esse laudabile quod aliquis quotidie hoc sacramentum accipiat.

5. Praeterea, Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere. Sed ex statuto Ecclesiae fideles tenentur solum semel communicare in anno; unde dicitur extra de Poenitentia et Remiss. cap. 12: *Omnis utriusque sexus fidelis suscipiat reverenter, ad minus in Pascha, Eucharistiae sacramentum; nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum.* Non ergo est laudabile quod quotidie hoc sacramentum sumatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini (serm. 28, circa med.): *Iste panis quotidianus est, accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit.*

Concl. Cum virtus hujus sacramenti hominibus in primis salutaris sit, expedit quotidie illud sumere, si quis se quotidie debita cum devotione praeparatum inveniat; quod propter multa impedimenta non omnibus contingit.

Respondeo dicendum, quod circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari: unum quidem ex parte ipsius sacramenti, cujus virtus est hominibus salutaris, et ideo utile est quotidie ipsum sumere, ut homo quotidie ejus fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit (in lib. 4 de Sacramentis, cap. 6, a med.): *Si quotiescumque effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere, qui semper pecco* (1), *debeo semper habere medicinam.* Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur ut cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo si aliquis se quotidie ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie sumat. Unde Augustinus cum dixisset: *Accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit,* subjungit: *Sic vive ut quotidie merearis accipere.* Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta hujus devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem vel animae, non est utile omnibus hominibus quotidie ad hoc sacramentum accedere; sed quotiescumque se ad illud homo invenerit praeparatum. Unde in lib. de eccles. Dogmatibus, cap. 53, dicitur: *Quotidie Eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero.*

(1) Ita communiter. Nicolai ex Ambrosio sic: *Debeo semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur qui semper pecco,* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod per sacramentum baptismi configuratur homo morti Christi, in se suscipiens ejus characterem. Et ideo sicut Christus semel mortuus est, ita solum semel debet homo baptizari. Sed per hoc sacramentum non recipit homo Christi characterem, sed ipsum Christum, cujus virtus manet in aeternum. Unde Hebr. 10, 14, dicitur: *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Et ideo quia quotidie homo indiget salutifera Christi virtute, quotidie potest laudabiliter hoc sacramentum suscipere. Et quia praecipue baptismus est spiritualis regeneratio, ideo sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per baptismum, ut Augustinus dicit super illud Joan. 3: *Quomodo potest homo nasci, cum sit senex?* (tract. 11 in Joan., aliquant. ante med.). Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis; unde sicut cibus corporalis quotidie sumitur, ita et hoc sacramentum quotidie sumere laudabile est. Unde Dominus Lucae 11, 3, docet petere: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*; in cujus expositione Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini (loc. sup. cit.): *Si quotidie accipis* (scilicet hoc sacramentum), *quotidie tibi est hodie, tibi quotidie Christus resurgit; hodie enim est, quando Christus resurgit* (1).

Ad secundum dicendum, quod agnus paschalis praecipue fuit figura hujus sacramenti quantum ad passionem Christi, quae repraesentatur per hoc sacramentum; et ideo semel tantum in anno sumebatur, quia Christus semel mortuus est. Et propter hoc etiam Ecclesia celebrat semel in anno memoriam passionis Christi. Sed in hoc sacramento traditur nobis memoriale passionis Christi per modum cibi, qui quotidie sumitur; et ideo quantum ad hoc significatur per manna, quod quotidie dabatur populo in deserto.

Ad tertium dicendum, quod reverentia hujus sacramenti habet timorem amori conjunctum: unde timor reverentiae ad Deum dicitur timor filialis, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 67, art. 4, ad 2, et 2-2, quaest. 19; ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, et quod quotidie sumatur et quod aliquando abstineatur. Unde Augustinus dicit, epist. 54, al. 118, cap. 3: *Si dixerit quispiam, non quotidie accipiendam Eucharistiam, alius contra, faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum; neque enim litigaverunt inter se Zachaeus et ille Centurio cum alter eorum gaudens suscepit Dominum, alter dixit: « Non sum dignus ut intres sub tectum meum; » ambo Salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo.* Amor tamen et spes, ad quae semper Scriptura nos provocat, praeferuntur timori. Unde et cum Petrus dixisset: *Exi a me Domine, quia homo peccator sum,* respondit Jesus: *Noli timere.*

Ad quartum dicendum, quod quia Dominus dicit, Lucae 11: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie,* non est pluries in die communicandum, ut saltem per hoc quod aliquis semel in die communicat, repraesentetur unitas passionis Christi.

Ad quintum dicendum, quod secundum diversum statum Ecclesiae diversa circa hoc statuta emanaverunt. Nam in primitiva Ecclesia, quando

(1) Ita veteres editi cum Mss.: in edit. Patav. deest *enim.* Nicolai: *Hodie est enim tibi quicumque dies, quo tibi Christus resurgit.*

magna vigebat devotio fidei christianae, statutum fuit ut quotidie fideles communicarent: unde Anacletus Papa, epist. 1, in med. (et habetur cap. 10 de Consecrat., dist. 2), dicit: *Peracta consecratione omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus; sic enim et apostoli statuerunt, et sancta Romana tenet Ecclesia.* Postmodum vero diminuto fidei fervore, Fabianus Papa, decreto 7 (et habetur cap. 16 de Consecrat., dist. 2), indulsit *ut si non frequentius, saltem ter in anno omnes communicent, scilicet in Pascha, Pentecoste, et Natali Domini.* Soter etiam Papa, decreto 4, in coena Domini dicit esse communicandum, ut habetur in Decret. de Consecrat., dist. 2, cap. 17. Postmodum propter iniquitatis abundantiam refrigescente charitate multorum, statuit Innocentius III in concil. Lateran. IV, cap. 21, ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent. Consulitur tamen in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 53, omnibus diebus dominicis esse communicandum.

ARTICULUS XI.

Utrum liceat omnino a communione cessare.
(*4, dist.* 12, *quaest.* 3, *art.* 2.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat cessare omnino a communione. Laudatur enim Centurio de hoc quod dicit, Matth. 8, 8: *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*; cui comparatur ille qui reputat a communione sibi esse abstinendum, ut dictum est, art. praec., ad 3. Cum ergo nunquam legatur Christum in ejus domum venisse, videtur quod liceat alicui toto tempore vitae suae a communione abstinere.

2. Praeterea, cuilibet licet abstinere ab his quae non sunt de necessitate salutis. Sed hoc sacramentum non est de necessitate salutis, ut supra dictum est, quaest. 73, art. 3. Ergo licet a sumptione hujus sacramenti omnino cessare.

3. Praeterea, peccatores non tenentur communicare; unde Fabianus Papa (loc. cit. art. praec., ad 5), cum dixisset: *Ter in anno omnes communicent*, adjunxit: *Nisi forte quis majoribus criminibus impediatur.* Si ergo illi qui non sunt in peccato tenentur communicare, videtur quod melioris conditionis sint peccatores quam justi, quod est inconveniens. Ergo videtur quod etiam justis liceat a communione cessare.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.*

Concl. Cum spiritualis Eucharistiae sumptio, quae ad salutem necessaria est, percipiendi sacramenti votum includat, votum autem frustra sit, nisi cum adest opportunitas, impleatur; perspicuum est, non solum ex statuto ecclesiae, sed etiam ex Christi mandato homines ad Eucharistiam sumendam obligari.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1, huj. quaest., duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, scilicet spiritualis et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est, qu. 83, art. 3, ad 1. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est, ibid. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus.

Frustra autem esset votum, nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed ex mandato Domini dicentis, Luc. 22, 19: *Hoc facite in meam commemorationem.* Ex statuto autem Ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Christi praeceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in Pastorali, parte 1, cap. 6, *illa est vera humilitas, cum ad respuendum quod utiliter praecipitur pertinax non est.* Et ideo non potest esse laudabilis humilitas, si contra praeceptum Christi et Ecclesiae aliquis omnino a communione abstineat. Neque enim Centurioni praeceptum fuit ut Christum in sua domo reciperet.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis, sicut baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi; quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis.

Ad tertium dicendum, quod peccatores magnum detrimentum patiuntur ex hoc quod repelluntur a perceptione hujus sacramenti, unde per hoc non sunt melioris conditionis; et licet in peccatis permanentes non excusentur propter hoc a transgressione praecepti, poenitentes tamen qui, ut Innocentius dicit (loc. cit. art. praec., ad 5), secundum consilium sacerdotis abstinent, excusantur.

ARTICULUS XII.

Utrum liceat sumere corpus Christi sine sanguine. — (*Inf., quaest.* 82, *art.* 3; *et* 4, *dist.* 12, *quaest.* 3, *art.* 1, *qu.* 2.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat sumere corpus Christi sine sanguine. Dicit enim Gelasius Papa (et habetur de Consecrat., dist. 2, cap. 12): *Comperimus quod quidam sumpta tantummodo corporis sacri portione, a calice sacrati cruoris abstinent; qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur adstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur.* Non ego licet sumere corpus Christi sine ejus sanguine.

2. Praeterea, ad perfectionem hujus sacramenti concurrit et manducatio corporis et potatio sanguinis, ut supra habitum est, qu. 74, art. 1, quaest. 76, art. 2 ad 1. Si ergo sumatur corpus sine sanguine, erit sacramentum imperfectum, quod ad sacrilegium pertinere videtur; unde ibidem Gelasius subdit: *Quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio provenire non potest.*

3. Praeterea, hoc sacramentum celebratur in memoriam dominicae passionis, ut supra dictum est, loc. cit., et sumitur pro animae salute. Sed passio Christi magis exprimitur in sanguine quam in corpore; sanguis etiam pro salute animae offertur, ut supra habitum est, ibid. Potius ergo esset abstinendum a sumptione corporis quam a sumptione sanguinis. Ergo accedentes ad hoc sacramentum non debent sumere corpus Christi sine ejus sanguine.

Sed contra est multarum Ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis.

Concl. Cum ad sacerdotem pertineat consecrare et perficere hoc sacramentum, cujus perfectio in utroque consistit, nullo modo corpus Christi sine sanguine sumere debet: aliis vero propter irreverentiae periculum, solum Christi corpus ecclesiae quaedam exhibere prudenter consueverunt.

Respondeo dicendum, quod circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari: unum ex parte ipsius sacramenti, aliud ex parte sumentium. Ex parte quidem ipsius sacramenti convenit quod utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti; et ideo quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine.

Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid accidat quod vergat ad injuriam tanti mysterii. Quod praecipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia crevit multitudo populi christiani, in qua continentur senes, et juvenes, et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis, ut cautelam debitam circa usum hujus sacramenti adhibeant, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Gelasius loquitur quantum ad sacerdotes, qui sicut totum consecrant sacramentum, ita etiam toti communicare debent. Ut enim legitur in concilio Toletano 12, can. 5, *quale erit sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur*?

Ad secundum dicendum, quod perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.

Ad tertium dicendum quod repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari: potest autem a populo corpus sine sanguine sumi; nec exinde sequitur aliquod detrimentum, quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit; et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est, quaest. 76, art. 2.

QUAESTIO LXXXI.

DE MODO QUO CHRISTUS USUS EST HOC SACRAMENTO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de usu hujus sacramenti, quo Christus usus est in prima sui institutione; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christus sumpserit suum corpus et sanguinem; 2.° utrum Judae dederit; 3.° quale corpus sumpserit aut dederit, utrum scilicet passibile vel impassibile; 4.° quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento, si fuisset in triduo mortis reservatum aut consecratum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus sumpserit suum corpus et sanguinem. — (*Inf., quaest.* 84, *art.* 7, *ad* 4; *et* 4, *dist.* 41, *quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sumpserit corpus suum et sanguinem. Non enim de factis Christi et dictis asseri debet quod auctoritate sacrae Scripturae non traditur. Sed in Evangeliis non habetur quod Christus corpus suum manducaverit, aut sanguinem suum biberit. Non ergo est hoc asserendum.

2. Praeterea, nihil potest esse in seipso, nisi forte ratione partium, prout scilicet una pars ejus est in alia, ut habetur 4 Physic., text. 34. Sed illud quod manducatur et bibitur, est in manducante et bibente. Cum igitur totus Christus sit sub utraque specie sacramenti; videtur impossibile fuisse quod ipse sumpserit hoc sacramentum.

3. Praeterea, duplex est sumptio hujus sacramenti, scilicet spiritualis et sacramentalis. Sed spiritualis non competebat Christo, quia nihil a sacramento accepit: et per consequens nec sacramentalis, quae sine spirituali est imperfecta, ut supra habitum est, quaest. praec., art. 1. Ergo Christus nullo modo hoc sacramentum sumpsit.

Sed contra est quod Hieronymus dicit ad Hedibiam (quaest. 2, a med.): *Dominus Jesus Christus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur.*

Concl. Christus, cum quae aliis observanda instituit, ipse primus observare consueverit, non modo sui corporis sacramentum instituit sumendum aliis, sed ipsum etiam sumpsit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Christus in coena corpus et sanguinem suum discipulis suis tradidit, non tamen ipse sumpsit. Sed hoc non videtur convenienter dici, quia Christus ea quae ab aliis observanda instituit, ipse primitus observavit. Unde et ipse prius baptizari voluit quam aliis baptismum imponeret, secundum illud Act. 1, 1: *Coepit Jesus facere et docere.* Unde et primo ipse corpus suum et sanguinem sumpsit, et postea discipulis sumendum tradidit. Et hoc est quod Ruth 3, super illud: *Cumque comedisset et bibisset,* etc. dicit Glossa ordin., quod *Christus comedit, et bibit in coena, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit. Unde quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Evangeliis legitur quod Christus accepit panem et calicem; non est autem intelligendum quod acceperit solum in manibus, ut quidam dicunt; sed eo modo accepit quo aliis accipiendum tradidit; unde, cum discipulis dixerit: *Accipite et comedite*; et iterum, *Accipite et bibite*, intelligendum est quod ipse accipiens comederit et biberit. Unde et quidam metrice dixerunt:

Rex sedet in coena turba cinctus duodena;
Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 76, art. 5, Christus secundum quod est sub hoc sacramento, comparatur ad locum non secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones specierum sacramentalium, ita quod in quocumque loco ubi sunt illae species, est ipse Christus; et quia species illae potuerunt esse in manibus et in ore Christi, ipse totus Christus potuit esse in suis manibus et in suo ore. Non autem hoc potuisset esse, secundum quod comparatur ad locum per proprias dimensiones.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 79, art. 1, ad 2, effectus hujus sacramenti est non solum augmentum habitualis gratiae, sed etiam quaedam actualis delectatio spiritualis dulcedinis. Quamvis autem Christo gratia non fuerit augmentata ex susceptione hujus sacramenti, habuit

tamen quamdam spiritualem delectationem in nova institutione hujus sacramenti. Unde ipse dicebat, Luc. 24, 15: *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*; quod Eusebius exponit de novo mysterio novi Testamenti, quod tradebat discipulis (habetur in Cat. S. Th.). Et ideo spiritualiter manducavit, et similiter sacramentaliter, inquantum corpus suum sub sacramento sumpsit, quod sacramentum sui corporis intellexit et disposuit; aliter tamen quam caeteri sacramentaliter et spiritualiter sumant; qui augmentum gratiae suscipiunt, et sacramentalibus signis indigent (1) ad veritatis perceptionem.

ARTICULUS II.

Utrum Christus dederit Judae corpus suum. — (4, *dist.* 11, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 1 *et* 2; *et Joan.*, 13, *lect.* 3, *fin*, *et lect.* 4, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus Judae non dederit corpus suum. Ut enim legitur Matth. 26, 29, postquam dedit Dominus corpus suum et sanguinem discipulis, dixit eis: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.* Ex quo videtur quod illi quibus corpus suum et sanguinem dederat, cum eo essent iterum bibituri. Sed Judas postea cum ipso non bibit. Ergo non accepit cum aliis discipulis corpus Christi et sanguinem.

2. Praeterea, Dominus implevit quod praecepit, secundum illud Act. 1, 1: *Coepit Jesus facere et docere.* Sed ipse praecepit, Matth. 8, 6: *Nolite sanctum dare canibus.* Cum ergo ipse cognosceret Judam esse peccatorem, videtur quod ei corpus suum et sanguinem non dederit.

3. Praeterea, Christus specialiter legitur Judae panem intinctum porrexisse, Joan. 13. Si ergo corpus suum ei dedit, videtur quod sub buccella ei dederit; praecipue cum legatur ibidem quod *post buccellam introivit in eum Satanas*, ubi Augustinus dicit (tract. 62 in Joan., a princ.): *Hinc nos docemur quam sit cavendum male accipere bonum. Si enim corripitur qui non dijudicat, idest, non discernit corpus Domini a caeteris cibis, quomodo non damnabitur qui ad ejus mensam fingens se amicum accedit inimicus?* Sed cum buccella intincta non accepit corpus Christi: ut enim Augustinus dicit super illud Joan. 13: *Cum intinxisset panem, dedit Judae Simonis Iscariotae*, loc. cit., *non, ut putant quidam negligenter legentes, tunc Judas corpus Christi accepit.* Ergo videtur quod Judas corpus Christi non acceperit.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, (hom. 83 in Matth., in princ.): *Judas particeps existens mysteriorum conversus non est; unde fit scelus ejus utrinque immanius, tum quia tali proposito imbutus adit mysteria, tum quia adiens melior factus non fuit nec metu, nec beneficio, nec honore.*

Concl. Tametsi Judas propter suam malitiam sacramento privari merebatur, ipsi tamen Dominus corpus suum et sanguinem tradidit, ne occultum peccatorem sine accusatore et evidenti probatione ab aliorum communione separaret.

Respondeo dicendum, quod Hilarius posuit superius Matthaeum, can. 30, quod Christus Judae corpus suum et sanguinem non dedit. Et hoc quidem conveniens fuisset, considerata malitia Judae. Sed quia Christus nobis debuit esse exemplum justitiae, non conveniebat ejus magisterio ut Judam occultum peccatorem sine accusatore et evidenti probatione ab aliorum communione separaret; ne per hoc daretur exemplum Praelatis Ecclesiae similia faciendi, et ipse Judas exasperatus inde sumeret occasionem peccandi. Et ideo dicendum est quod Judas cum aliis discipulis corpus Domini et sanguinem suscepit, ut dicit Dionysius in lib. eccl. Hierarch., (cap. 3, inter princ. et med.), et Augustinus super Joan., tract. 62.

Ad primum ergo dicendum, quod illa est ratio Hilarii, loc cit., ad ostendendum quod Judas corpus Christi non sumpsit: non tamen cogit, quia Christus loquitur discipulis, a quorum collegio Judas se separavit. Non autem Christus eum exclusit: et ideo Christus, quantum est in se, etiam cum Juda vinum in regno Dei bibit; sed hoc convivium ipse Judas repudiavit.

Ad secundum dicendum, quod Christo nota erat Judae iniquitas, sicut Deo; non autem erat ei nota per modum quo hominibus innotescit. Et ideo Christus Judam non repulit a communione, ut daret exemplum, tales peccatores occultos non esse ab aliis sacerdotibus expellendos.

Ad tertium dicendum, quod sine dubio Judas sub pane intincto corpus Christi non sumpsit, sed simplicem panem. *Significatur autem fortassis*, ut Augustinus ibidem dicit, *per panis intinctionem fictio Judae; ut enim inficiantur nonnulla, intinguntur. Si autem bonum aliquid hic significat tinctio* (scilicet dulcedinem bonitatis divinae, quia panis ex intinctione sapidior redditur), *eidem bono ingratum non immerito est secuta damnatio.* Et propter hanc ingratitudinem id quod est bonum, factum est ei malum, sicut accidit circa sumentes corpus Christi indigne, et sicut Augustinus ibidem dicit, *intelligendum est quod Dominus jam antea distribuerat omnibus discipulis suis sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Judas erat, sicut Lucas narrat; ac deinde ad hoc ventum est, ubi secundum narrationem Joannis Dominus per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit proditorem.*

ARTICULUS III.

Utrum Christus sumpserit, et discipulis dederit corpus suum impassibile. — (4, *dist.* 11, *quaest.* 3, *art.* 3; *et dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus sumpserit et discipulis dederit corpus suum impassibile, quia super illud Matth. 17: *Transfiguratus est ante eos*, dicit quaedam Glossa (ordin.): *Illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in coena, non mortale et passibile.* Et Levit. 2, super illud: *Si oblatio tua fuerit de sartagine*, dicit Glossa (ord. Esych.): *Crux super omnia fortis carnem Christi, quae ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit.* Sed Christus dedit corpus suum ut aptum ad manducandum. Ergo dedit tale quale habuit post passionem, scilicet impassibile et immortale.

(1) Ita cum Mss. Camer. et Ale. Theologi. Ed. Rom., *qui augmentum gratiae suscipiunt sub sacramentalibus signis, quibus indigent*, etc. Nostram lectionem retinent Nicolai et ed. Pat., mutato tantum *qui* in *quia*. Al., *quia qui augmentum gratiae suscipiunt, etiam sacramentalibus signis indigent*, etc.

2. Praeterea, omne corpus passibile per contactum et manducationem patitur. Si ergo corpus Christi erat passibile, per contactum et comestionem discipulorum passum fuisset.

3. Praeterea, verba sacramentalia non sunt modo majoris virtutis quando proferuntur a sacerdote in persona Christi, quam tunc quando fuerunt prolata ab ipso Christo Sed nunc virtute verborum sacramentalium in altari consecratur corpus Christi impassibile et immortale. Ergo multo magis tunc.

Sed contra est quod, sicut Innocentius III dicit, (lib. 4 de Myster. missae, cap. 12, sub fin.), *tale corpus tunc dedit discipulis, quale habuit.* Habuit autem tunc corpus passibile et mortale. Ergo corpus passibile et mortale discipulis dedit.

Concl. Christus, cum idem corpus, quod in propria specie a discipulis videbatur, iis sub specie sacramenti dederit, quamquam impassibili modo, passibile tamen corpus suum sumpsit, et discipulis manducandum tradidit.

Respondeo dicendum, quod Hugo de Sancto Victore posuit (vide Supplem., quaest. 45, art. 2) quod Christus ante passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpserit, scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero Virginis; agilitatem, quando ambulavit siccis pedibus super mare; claritatem in transfiguratione; impassibilitatem in coena, quando corpus suum discipulis tradidit manducandum. Et secundum hoc dedit discipulis suis corpus suum impassibile et immortale.

Sed quidquid sit de aliis, de quibus supra dictum est, quaest. 28, art. 2 ad 3, et quaest. 45, art. 2, et quaest. 54, art. 1 ad 1, quid sentiri debeat, circa impassibilitatem tamen impossibile est esse quod dicitur. Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur; quinimo erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus Christi, quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat.

Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti, quod in se erat passibile; sicut invisibiliter, quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur, ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur, ad ea quae agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est, quaest. 76, art. 4, 5 et 6, non comparatur ad ea quae circumstant, mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini; et ideo species illae sunt quae patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur in coena non dedisse corpus suum mortale et passibile, quia non dedit mortali et passibili modo. Crux autem fecit carnem Christi aptam manducationi, inquantum hoc sacramentum repraesentat passionem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus Christi, sicut erat passibile, ita passibili modo fuisset sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 76, art. 4, accidentia corporis Christi sunt in sacramento ex reali concomitantia, non autem ex vi sacramenti, ex qua est ibi substantia corporis Christi. Et ideo virtus verborum sacramentalium ad hoc se extendit, ut sit sub sacramento corpus Christi, scilicet quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus.

ARTICULUS IV.

Utrum si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum vel consecratum, ibi moreretur. (4, *dist.* 10, *art.* 2, *quaest.* 1, *corp.*; *et dist.* 11, *quaest.* 3, *art* 4; *et* 4 *cont.*, *cap.* 64; *et quol.* 5 *art.* 2, *ad* 1; *et Joan.* 6, *lect.* 6, *fin.*; *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pixide, vel ab aliquo Apostolorum consecratum, non ibi moreretur. Mors enim Christi accidit per ejus passionem. Sed Christus impassibili modo etiam tunc erat in hoc sacramento. Ergo non poterat mori in hoc sacramento.

2. Praeterea in morte Christi separatus fuit sanguis ejus a corpore. Sed in hoc sacramento simul est corpus Christi et sanguis. Ergo Christus in hoc sacramento non moreretur.

3. Praeterea, mors accidit per separationem animae a corpore. Sed in hoc sacramento continetur tam corpus quam anima Christi. Ergo in hoc sacramento non poterat Christus mori.

Sed contra est quod idem Christus, qui erat in cruce fuisset in sacramento. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in sacramento conservato moreretur.

Concl. Cum idem Christus, qui erat in cruce, in sacramento etiam fuisset, si hoc sacramentum tempore mortis ejus servatum fuisset, consequens est Christum etiam in sacramento mortuum fuisse.

Respondeo dicendum, quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo: nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones; non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est, art. praec. Et ideo quidquid pertinet ad Christum, secundum quod in se est, potest attribui ei et in propria specie, et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et caetera hujusmodi: quaecumque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari et caetera hujusmodi. Unde et quidam metrice dixerunt:

> Pixide servato poteris sociare dolorem
> Innatum; sed non illatus convenit illi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., passio convenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub hoc sacramento, pati non potest, potest tamen mori.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 76, art. 2, sub specie panis est corpus Christi ex vi consecrationis, sanguis autem sub specie vini. Sed nunc quidem, quando realiter sanguis Christi non est separatus ab ejus corpore, ex reali concomitantia et sanguis Christi est sub specie panis simul cum corpore, et corpus sub specie vini simul cum sanguine. Sed si tempore passionis Christi, quando realiter sanguis fuit separatus a corpore Christi, fuisset hoc sacramentum

consecratum, sub specie panis fuisset solum corpus, et sub specie vini fuisset solus sanguis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 76, art. 1, ad 1, anima Christi est in hoc sacramento ex reali concomitantia, quia non est sine corpore, non autem ex vi consecrationis. Et ideo si tunc fuisset hoc sacramentum consecratum vel peractum, quando anima erat a corpore realiter separata, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum, sed propter aliam dispositionem rei.

QUAESTIO LXXXII.

DE MINISTRO HUJUS SACRAMENTI.

(*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ministro hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur decem: 1.° utrum consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis; 2.° utrum plures sacerdotes simul possint eamdem hostiam consecrare; 3.° utrum dispensatio hujus sacramenti pertineat ad solum sacerdotem; 4.° utrum liceat sacerdoti consecranti a communione abstinere; 5.° utrum sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum; 6.° utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam boni; 7.° utrum haeretici, schismatici vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum; 8.° utrum degradati; 9.° utrum peccent a talibus communionem recipientes; 10.° utrum liceat sacerdoti omnino a celebratione abstinere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consecratio hujus sacramenti sit propria sacerdotis. — (4, *dist.* 13, *art.* 1, *quaest.* 1; *et dist.* 17, *quaest.* 3 *art.* 3, *quaest.* 1, *corp.*; *et dist.* 14, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *corp.*, *et art.* 2, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consecratio hujus sacramenti non sit propria sacerdotis. Dictum est enim supra, qu. 78, art. 4, quod hoc sacramentum consecratur virtute verborum quae sunt forma hujus sacramenti. Sed illa verba non mutantur, sive dicantur a sacerdote, sive a quocumque alio. Ergo videtur quod non solus sacerdos, sed etiam quilibet alius possit hoc sacramentum consecrare.

2. Praeterea sacerdos hoc sacramentum conficit in persona Christi. Sed laicus sanctus est unitus Christo per charitatem. Ergo videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conficere; unde et Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 43 in Op. imperf., a princ.), quod *omnis sanctus est sacerdos.*

3. Praeterea, sicut baptismus ordinatur ad hominum salutem, ita et hoc sacramentum, sicut ex supra dictis patet, quaest. 79. Sed etiam laicus potest baptizare, ut supra dictum est, qu. 67, art. 3. Non ergo est proprium sacerdotis conficere hoc sacramentum.

4. Praeterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Sed alias materias consecrare, scilicet chrisma, et oleum sanctum, et oleum benedictum, pertinet ad solum Episcopum; quarum tamen consecratio non est tantae dignitatis, sicut consecratio Eucharistiae, in qua est totus Christus. Ergo non est proprium sacerdotis, sed solius Episcopi hoc sacramentum conficere.

Sed contra est quod Isidorus dicit in quadam epistola (ad Laudefred., quam habuit post concil. Tolet. 8 et habetur in Decret., dist. 25, cap. *Perlectis*): *Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere.*

Concl. Cum Eucharistiae sacramentum nonnisi in persona Christi conficiatur, sacerdotum, quibus haec potestas concessa est, proprium munus est, illud conficere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 78, art. 1 et 4, hoc sacramentum est tantae dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi. Per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est a Domino, Lucae 22, 19: *Hoc facite in meam commemorationem.*

Et ideo dicendum est, quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus sacramentalis in pluribus consistit, et non in uno tantum, sicut virtus baptismi consistit in ipsis verbis et in aqua. Unde et virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione et ordinatione, cum ei dicitur ab Episcopo: *Accipe potestatem offerendi in Ecclesia sacrificium tam pro vivis quam pro mortuis.* Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quae agit principale agens.

Ad secundum dicendum, quod laicus justus unitus est Christo unione spirituali per fidem et charitatem, non autem per sacramentalem potestatem; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur in psal. 50, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus;* et Rom. 12, 1: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Unde et 1 Petri 2, 5, dicitur: *Sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias.*

Ad tertium dicendum, quod perceptio hujus sacramenti non est tantae necessitatis, sicut perceptio baptismi, ut ex supra dictis patet, quaest. 73, art. 3, et quaest. 80, art. 11, ad 2. Et ideo licet in necessitatis articulo laicus possit baptizare, non tamen potest hoc sacramentum conficere.

Ad quartum dicendum, quod Episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi super corpus ejus mysticum, idest, super Ecclesiam: quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex Episcopi commissione. Et ideo ea quae non pertinent ad dispositionem corpori mystici, non reservantur Episcopo; sicut consecratio hujus sacramenti. Ad Episcopum vero pertinet tradere non solum populo, sed etiam sacerdotibus ea ex quibus possunt propriis officiis uti. Et quia benedictio chrismatis, et olei sancti, et olei infirmorum, et aliorum quae consecrantur, puta altaris, Ecclesiae, vestium et vasorum, praestat quamdam idoneitatem ad sacramenta perficienda, quae pertinent ad officium sacerdotum, ideo tales consecrationes Episcopo reservantur, tanquam principi totius ecclesiastici ordinis.

ARTICULUS II.

Utrum plures sacerdotes possint unam et eamdem hostiam consecrare — (4. *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

plures sacerdotes non possint unam et eamdem hostiam consecrare; dictum est enim supra, quaest. 67, art, 6, quod plures non possunt simul unum baptizare. Sed non minor vis est sacerdotis consecrantis quam hominis baptizantis. Ergo etiam non possunt simul plures unam hostiam consecrare.

2. Praeterea, quod potest fieri per unum, superflue fit per multos. In sacramentis autem nihil debet esse superfluum. Cum ergo unus sufficiat ad consecrandum, videtur quod plures non possint unam hostiam consecrare.

3. Praeterea, sicut dicit Augustinus super Joan. (tract. 26, inter med. et fin.), hoc sacramentum est *sacramentum unitatis*. Sed contrarium unitati esse videtur multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quod plures sacerdotes eamdem hostiam consecrent.

Sed contra est quod secundum consuetudinem quarumdam ecclesiarum sacerdotes, cum de novo ordinantur, concelebrant Episcopo ordinanti.

Concl. Possunt plures sacerdotes simul eamdem hostiam consecrare, dummodo simul eadem verba proferant.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a Domino acceperunt potestatem consecrandi in caena. Et ideo secundum consuetudinem quarumdam ecclesiarum, sicut apostoli Christo coenanti concoenaverunt, ita novi ordinati Episcopo ordinanti concelebrant.

Nec propter hoc iteratur consecratio super eamdem hostiam, quia, sicut Innocentius III dicit. lib. 4 de Myst. missae (cap. 25, in med.), *omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non legitur simul baptizasse cum apostolis quando injunxit eis officium baptizandi, et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum aut per multos hoc sacramentum consecretur, nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari.

Ad tertium dicendum quod Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo.

ARTICULUS III.

Utrum dispensatio hujus sacramenti pertineat solum ad sacerdotem. — (4, *dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *ad* 3, *et dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1, *et* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non pertineat solum ad sacerdotem dispensatio hujus sacramenti. Sanguis enim Christi non minus pertinet ad hoc sacramentum quam corpus. Sed sanguis Christi dispensatur per diaconos; unde et beatus Laurentius dixit beato Sixto: *Experire utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem.* Ergo et pari ratione dispensatio corporis Christi non pertinet ad solos sacerdotes.

2. Praeterea, sacerdotes constituuntur ministri sacramentorum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, non in usu, ad quem pertinet dispensatio. Ergo videtur quod non pertineat ad sacerdotem corpus Domini dispensare.

3. Praeterea, Dionysius dicit in lib. eccles. Hier., (cap. 3, a princ., et cap. 4), quod hoc sacramentum habet perfectivam virtutem, sicut et chrisma. Sed signare chrismate baptizatos non pertinet ad sacerdotem, sed ad Episcopum. Ergo etiam dispensare hoc sacramentum pertinet ad Episcopum, non ad sacerdotem.

Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 12, cap. 27: *Pervenit ad notitiam nostram quod quidam presbyteri laico aut feminae corpus Domini tradunt ad deferendum infirmis. Igitur interdicit synodus ne talis praesumptio ulterius fiat, sed presbyter per semetipsum infirmos communicet.*

Concl. Cum sacerdotes in Christi persona perficiant sacramentum, et medii sint inter Deum, et populum, ad eos maxime tanti sacramenti dispensatio pertinet.

Respondeo dicendum, quod ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Christi, propter tria: primo quidem quia, sicut dictum est, art. 1, huj. quaest., ipse consecrat in persona Christi. Ipse autem Christus sicut consecravit corpus suum in coena, ita et aliis sumendum dedit. Unde sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio. Secundo, quia sacerdos constituitur medius inter Deum et populum; unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere. Tertio, quia in reverentiam hujus sacramenti, a nulla re contingitur nisi consecrata; unde et corporale et calix consecrantur, et similiter manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum; unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitate, puta si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu.

Ad primum ergo dicendum, quod diaconus quasi propinquus ordini sacerdotali aliquid participat de ejus officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, jubente Episcopo vel presbytero; primo quidem quia sanguis Christi continetur in vase, unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi; secundo quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatam; unde et sanguini admiscetur aqua, quae significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconis dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis.

Ad secundum dicendum, quod ejusdem est hoc sacramentum dispensare et consecrare, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod sicut diaconus in aliquo participat illuminativam virtutem sacerdotis, inquantum dispensat sanguinem, ita sacerdos participat perfectivam dispensationem Episcopi inquantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per comparationem ad Christum. Aliae autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparationem ad alios, Episcopo reservantur.

ARTICULUS IV.

Utrum sacerdos consecrans teneatur sumere hoc sacramentum. — (*Sup.*, *quaest.* 80, *art.* 12; *et* 4, *dist.* 12, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum. In aliis enim consecrationibus ille qui consecrat materiam, non utitur ea, sicut Episcopus consecrans chrisma non linitur eodem. Sed hoc sacramentum consistit in consecratione materiae. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non necesse habet uti eodem, sed potest licite a sumptione ejus abstinere.

2. Praeterea, in aliis sacramentis minister non praebet sacramentum sibi ipsi; nullus enim baptizare potest seipsum, ut supra dictum est, quaest. 66, art. 5, ad 4. Sed sicut baptismus ordinate dispensatur, ita et hoc sacramentum. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non debet ipsum sumere a seipso.

3. Praeterea, contingit quandoque quod miraculose corpus Christi in altari apparet sub specie carnis, et sanguis sub specie sanguinis; quae non sunt apta cibo et potui; unde, sicut supra dictum est, quaest. 75, art. 5, propter hoc sub alia specie traduntur, ne sint horrori sumentibus. Ergo sacerdos consecrans non semper tenetur sumere hoc sacramentum.

Sed contra est quod in concilio Toletano XII can. 5, legitur (et habetur de Consecrat., dist. 2, cap. *Relatum*): *Modis omnibus tenendum est ut quotiescumque sacrificans corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi in altari immolat, toties perceptionis corporis et sanguinis Christi participem se praebeat.*

Concl. Sacerdos consecrans, cum sacrificium Deo offerat et populo dispenset, sacramentum hoc sumere debet.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 79, art. 5 et 7, Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium quod offertur signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit (10 de Civit. Dei, cap. 5). Unde per hoc quod participat sacrificio ostendit se ad sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum, quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit (in lib. eccles. Hierarch., cap. 3, vers. fin.). Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde et in praedicto cap. legitur: *Quale est sacrificium cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?* Per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud Apostoli 1 Cor. 10, 18: *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integre hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod consecratio chrismatis vel cujuscumque alterius materiae non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiae; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum baptismi perficitur in ipso usu materiae, et ideo nullus potest baptizare seipsum, quia in sacramento non potest esse idem agens et patiens. Unde nec in hoc sacramento sacerdos consecrat seipsum, sed panem et vinum, in qua consecratione perficitur sacramentum. Usus autem sacramenti est consequenter se habens ad hoc sacramentum, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod si miraculose corpus Christi in altari sub specie carnis appareat, aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit enim Origenes super Levit. (implic hom. 7 in Lev., a med., et habetur cap. 76 de Consecrat., dist. 2): *De hac quidem hostia, quae in Christi commemoratione mirabiliter fit, edere licet; de illa vero quam Christus in ara crucis obtulit, secundum se nulli edere licet.* Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur, quia ea quae miraculose fiunt legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quod iterato corpus et sanguinem Domini consecraret et sumeret.

ARTICULUS V.

Utrum malus sacerdos Eucharistiam consecrare possit. — (4, *dist.* 18, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1, *ad* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malus sacerdos Eucharistiam consecrare non possit. Dicit enim Hieronymus super Sophon. (sup. illud cap. 3: *Sacerdotes polluerunt*): *Sacerdotes, qui Eucharistiae serviunt, et sanguinem Domini populis dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes Eucharistiam peccantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem, et non* (1) *sacerdotis merita: de quibus dicitur:* « *Sacerdos in quacumque fuerit macula, non ac-* » *cedat afferre oblationes Domino.* » Sed sacerdos peccator, cum sit maculosus, nec vitam habet, nec merita huic convenientia sacramento. Ergo sacerdos peccator non potest consecrare Eucharistiam.

2. Praeterea, Damascenus dicit (in lib. 4 orth. Fid., cap. 14, a med.), quod *panis et vinum per adventum sancti Spiritus supernaturaliter transit in corpus et sanguinem Domini.* Sed Gregorius Papa dicit, sicut habetur in decreto 1, quaest. 1, cap. *Sacrosancta*: *Quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus comprobetur?* Ergo per malum sacerdotem non potest Eucharistia consecrari.

3. Praeterea, hoc sacramentum sacerdotis benedictione consecratur. Sed benedictio sacerdotis peccatoris non est efficax ad consecrationem hujus sacramenti, cum scriptum sit Malach. 2, 2: *Maledicam benedictionibus vestris*: et Dionysius dicit (in epistola ad Demophilum monachum 8, circ. med.): *Perfecte cecidit a sacerdotali ordine qui non est illuminatus; et audax quidem nimium mihi videtur talis, sacerdotalibus manum apponens; et audet immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina symbola christiformiter enuntiare.*

Sed contra est quod Augustinus (Paschasius) (2) dicit in lib. de Corpore Domini, cap. 12, vide cap. 77, 1, quaest. 1: *Intra Ecclesiam catholicam, in mysterio corporis et sanguinis Domini nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur Creatoris, et virtute Spiritus sancti.*

Concl. Cum sacerdotes non in propria, sed in Christi persona consecrent, possunt etiam si mali fuerint, Eucharistiam consecrare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3, huj. quaest., sacerdos consecrat

(1) Ita cum Mss. Alcan. aliisque Nicolai, et editiones plurimae. Al., deest *non*.
(2) Ita cum Mss. edit. passim. Edit. Patav. deleto, *Augustinus*, substitui. *Paschasius*, quod S. Thomas non scripserat.

hoc sacramentum non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cujus persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi, quod est malus; habet enim Dominus bonos et malos ministros, seu servos. Unde Matth. 24, 45, Dominus dicit: *Quis putas est fidelis servus, et prudens?* etc., et postea subdit: *Si autem dixerit malus iste servus in corde suo*, etc. Et Apostolus dicit 1 Corinth. 4, 1: *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi*; et tamen postea subdit: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Erat ergo certus se esse ministrum Christi: tamen non erat certus se esse justum. Potest ergo aliquis esse minister Christi, etiamsi justus non sit. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quae per ipsius providentiam in ejus gloriam ordinantur. Unde manifestum est quod sacerdotes, etiamsi non sint justi, sed peccatores, possunt Eucharistiam consecrare.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus per illa verba improbat errorem sacerdotum qui credebant se digne posse Eucharistiam consecrare, ex hoc solo quod sunt sacerdotes, etiamsi sint peccatores; quod improbat Hieronymus per hoc quod maculosi ad altare accedere prohibentur; non tamen removetur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt.

Ad secundum dicendum, quod ante illa verba Gelasius Papa praemittit: *Sacrosancta religio, quae catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet, nisi pura conscientia, non audeat pervenire.* Ex quo manifeste apparet ejus intentionem esse quod peccator sacerdos non debeat ad hoc sacramentum accedere. Unde per hoc quod subdit, *quomodo caelestis Spiritus advocatus adveniet?* intelligi oportet quod non advenit ex merito sacerdotis, sed ex virtute Christi, cujus verba profert sacerdos.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem actio, inquantum fit ex prava intentione ministri, potest esse mala; bona autem, inquantum fit ex bona intentione Domini: ita benedictio sacerdotis peccatoris, inquantum ab ipso indigne fit, est maledictione digna, et quasi infamia, sive blasphemia, et non oratio reputatur; inquantum autem profertur ex persona Christi, est sancta et efficax ad sanctificandum. Unde signanter dicitur: *Maledicam benedictionibus vestris.*

ARTICULUS VI.

Utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam missa sacerdotis boni. — (4, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missa sacerdotis mali non minus valeat quam missa sacerdotis boni. Dicit enim Gregorius in Registro (habetur cap. *Multi saecularem*, 1, quaest. 1), *Heu, in quam magnum laqueum incidunt qui divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credunt; cum unus idemque Spiritus sanctus ea mysteria occulte, atque invisibiliter operando sanctificet!* Sed haec occulta mysteria celebrantur in missa. Ergo missa mali sacerdotis non minus valet quam missa boni.

2. Praeterea, sicut baptismus traditur a ministro in virtute Christi qui baptizat, ita et hoc sacramentum in persona Christi consecratur. Sed non melior baptismus datur a meliori ministro, ut supra dictum est, qu. 64, art. 5, et qu. 67, art. 5. Ergo etiam neque melior missa est, quae celebratur a meliori sacerdote.

3. Praeterea, sicut merita sacerdotum differunt per bonum et melius, ita etiam differunt per bonum et malum. Si ergo missa melioris sacerdotis est melior, sequitur quod missa mali sacerdotis sit mala, quod est inconveniens, quia *malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria*, sicut Augustinus dicit in lib. 4 de Baptismo (scilicet cont. Donatist., cap. 12, ad fin., et lib. 2, cont. epist. Parmen., cap. 11, et lib. 2 cont. litt. Petil., cap. 47). Ergo neque missa melioris sacerdotis est melior.

Sed contra est quod habetur in decret. 1, quaest. 1, cap. 91: *Quanto sacerdotes fuerint digniores, tanto facilius in necessitatibus, pro quibus clamant, exaudiuntur.*

Concl. Quoad sacramentum mali sacerdotis missa non minus valet quam boni; quoad orationes tamen melioris sacerdotis magis est fructuosa: quamquam fructu non careant sacerdotis etiam orationes in persona Ecclesiae prolatae.

Respondeo dicendum, quod in missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes quae in missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quae fit in missa potest considerari dupliciter; uno modo inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium quod missa melioris sacerdotis magis est fructuosa: alio modo, inquantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cujus sacerdos est minister; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est, art. praec., de ministerio Christi. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa, sed etiam omnes ejus orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae; licet orationes ejus privatae non sint fructuosae, secundum illud Proverb. 28, 9: *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi quantum ad sanctitatem divini sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento baptismi non fiunt solemnes orationes pro omnibus fidelibus, sicut in missa. Et ideo quantum ad hoc non est simile; est autem simile quantum ad effectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod per virtutem Spiritus sancti, qui per unitatem charitatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum, quod est in missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis; malum autem privatum unius hominis non potest alteri nocere, nisi per aliquem consensum, ut Augustinus dicit in lib. 2 contra Parmenianum (seu cont. epist. Parm., cap. 12).

ARTICULUS VII.

Utrum haeretici, schismatici et excommunicati possint consecrare. — (4, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3; *et in Exp. litt., in princ.*; *et dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3, *ad* 2, *et dist.* 19, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3, *ad* 1; *et quol.* 12, *art.* 16.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod haeretici, schismatici et excommunicati Eucharistiam consecrare non possint. Dicit enim Augustinus (Prosper. in lib. Sent. Augustini, cap. 16,) quod *extra Ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificii*; et Leo Papa dicit, epist. 40, cap. 2 (habetur in Decretis, 1, quaest. 1, cap. 68): *Aliter*, scilicet quam in Ecclesia, quae corpus Christi est, *nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia.* Sed haeretici, schismatici et excommunicati sunt ab Ecclesia separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere.

2. Praeterea, sicut ibidem legitur, cap. 73, 1, quaest. 1, Innocentius I Papa (epist. 18, a med.), dicit: *Arianos caeterasque ejusmodi pestes, quia laicos eorum sub imagine poenitentiae suscipimus, non videntur clerici eorum cum sacerdotii, aut cujuspiam ministerii suscipi debere dignitate, quibus solum baptisma ratum esse permittimus.* Sed non potest aliquis consecrare Eucharistiam, nisi sit cum sacerdotii dignitate. Ergo haeretici et caeteri hujusmodi non possunt Eucharistiam consecrare.

3. Praeterea, ille qui est extra Ecclesiam non videtur aliquid posse agere in persona totius Ecclesiae. Sed sacerdos consecrans Eucharistiam hoc agit in persona totius Ecclesiae, quod patet ex hoc quod omnes orationes proponit in persona Ecclesiae. Ergo videtur quod illi qui sunt extra Ecclesiam, scilicet haeretici, schismatici et excommunicati, non possint consecrare Eucharistiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 contra Parmenianum (cap. 13, ante med.): *Sicut Baptismus in eis*, scilicet haereticis, schismaticis et excommunicatis, *ita ordinatio mansit integra.* Sed ex vi ordinationis sacerdos potest consecrare Eucharistiam. Ergo haeretici, schismatici et excommunicati, cum in eis maneat ordinatio integra, videtur quod possint consecrare Eucharistiam.

Concl. Cum consecratio sit actus consequens ordinis potestatem, possunt schismatici atque excommunicati, dummodo sint ordinati, hostiam consecrare, quamquam non recte nec sine mortali crimine id faciant.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod haeretici, schismatici et excommunicati, quia sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur, quia, sicut Augustinus dicit in 2 contra Parmenianum, loc. cit., *aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere;* et similiter etiam *est aliud non dare, et aliud non recte dare.* Illi igitur qui intra Ecclesiam constituti receperunt potestatem consecrandi Eucharistiam in ordinatione sacerdotii recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per haeresim, aut schisma vel excommunicationem ab Ecclesia separantur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habent, patet per hoc quod, sicut Augustinus ibidem dicit, cum redeunt ad unitatem Ecclesiae, non reordinantur sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiae est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per haeresim, aut schisma, vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam quae ab eis consecrata verum corpus et sanguinem Christi continet; non tamen hoc recte faciunt, sed peccant facientes; et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae et similes intelligendae sunt quantum ad hoc quod non recte extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti; sicut etiam supra dictum est, quaest. 80, art. 3, quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter.

Ad secundum dicendum, quod solus baptismus permittitur esse ratus haereticis et schismaticis, quia possunt licite baptizare in articulo necessitatis; in nullo autem casu licite possunt Eucharistiam consecrare vel alia sacramenta conferre.

Ad tertium dicendum, quod sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cujus unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi; sed quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes ejus efficaciam non habent.

ARTICULUS VIII.

Utrum sacerdos degradatus possit hoc sacramentum conficere. — (4, *dist.* 13, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 4; *et quol.* 12, *art.* 16.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere. Nullus enim conficit hoc sacramentum nisi per potestatem consecrandi quam habet. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, licet habeat potestatem baptizandi, ut dicit canon 1, quaest. 1, cap. *Quod quidam*, in appendice Gratiani ad can. illum. Ergo videtur quod presbyter degradatus non possit Eucharistiam consecrare.

2. Praeterea, ille qui aliquid dat, potest etiam auferre. Sed Episcopus dat presbytero potestatem consecrandi, ordinando ipsum. Ergo etiam potest ei auferre degradando eum.

3. Praeterea, sacerdos per degradationem aut amittit potestatem consecrandi, aut solam executionem. Sed non solam executionem, quia sic non plus amitteret degradatus quam excommunicatus, qui etiam executione caret. Ergo videtur quod amittat potestatem consecrandi; et ita videtur quod non possit conficere hoc sacramentum.

Sed contra est quod Augustinus in 2 contra Parmenianum, cap. 13, probat quod apostatae a fide non carent baptismate, per hoc quod per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur. Sed similiter degradatus, si reconcilietur, non est iterum ordinandus. Ergo non amisit potestatem consecrandi, et ita sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Concl. Potest sacerdos degradatus sacramentum conficere, cum per degradationem characterem non amiserit.

Respondeo dicendum, quod potestas consecrandi Eucharistiam pertinet ad characterem sacerdotalis ordinis. Character autem quilibet, quia cum quadam consecratione datur, indelebilis est, ut supra dictum est, quaest. 63, art. 5, sicut et quarumcumque rerum consecrationes perpetuae sunt, nec amitti nec reiterari possunt. Unde manifestum est quod potestas consecrandi non amittitur per degradationem. Dicit enim Augustinus (in 2 contra Parmenianum, cap. 13 ante med.): *Utrumque*, scilicet baptismus et ordo, *sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur*; *illud, cum baptizatur*; *istud, cum ordinatur: ideoque non licet a Catholicis utrumque iterari.* Et sic patet quod sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod canon ille non loquitur assertive, sed inquisitive, sicut ex circumstantia litterae haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod Episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cujus effectus per hominem tolli non potest, secundum illud Matth. 19, 6: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Et ideo Episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut ille qui baptizat, potest auferre characterem baptismalem.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio est medicinalis. Et ideo excommunicatis non aufertur executio sacerdotalis potestatis, quasi in perpetuum, sed ad correctionem usque ad tempus; degradatis autem aufertur executio, quasi in perpetuum condemnatis.

ARTICULUS IX.

Utrum liceat ab excommunicatis vel haereticis, seu peccatoribus, communionem recipere, et eorum missam audire. — (*Sup.*, *qu.* 64, *art.* 9, *ad* 2 *et* 3; *et* 4, *dist.* 13, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 3.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit communionem recipere a sacerdotibus haereticis vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, et ab eis missam audire. Sicut enim Augustinus contra Petilianum, lib. 3, cap. 9, in fin. (vide cap. *Neque in homine*, 1, quaest. 1), dicit, *neque in homine bono, neque in homine malo aliquis Dei fugiat sacramenta.* Sed sacerdotes, quamvis sint peccatores, et haeretici vel excommunicati, verum conficiunt sacramentum. Ergo videtur quod non sit vitandum ab eis communionem accipere, vel eorum missam audire.

2. Praeterea, corpus Christi verum figurativum est corporis mystici, sicut supra dictum est qu. 80, art. 4. Sed a praedictis sacerdotibus verum corpus Christi consecratur. Ergo videtur quod illi qui sunt de corpore mystico, possint eorum sacrificiis communicare.

3. Praeterea, multa peccata sunt graviora quam fornicatio. Sed non est prohibitum audire missas sacerdotum aliter peccantium. Ergo etiam non debet esse prohibitum audire missas sacerdotum fornicariorum.

Sed contra est quod canon dicit 32 dist., cap. 5: *Nullus missam audiat sacerdotis quem indubitanter concubinam novit habere*; et Gregorius dicit (in dialog. 3, cap. 31, parum a princ.), quod *pater perfidus Arianum episcopum misit ad filium, ut de ejus manu sacrilegae consecrationis communionem perciperet. Sed vir Deo deditus Ariano episcopo venienti exprobravit, ut debuit.*

Concl. Cum excommunicati, haeretici et schismatici per sententiam Ecclesiae consecrandi executione privati sint, ab iis sacramentum suscipientes vel eorum missam audientes, peccatis eorum communicant, et peccant.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 7 et 8 praec., sacerdotes, si sint haeretici, vel schismatici vel excommunicati, vel etiam peccatores, quamvis habeant potestatem consecrandi Eucharistiam, non tamen ea recte utuntur, sed peccant utentes. Quicumque autem communicat alicui in peccato, ipse particeps peccati efficitur. Unde et in 2 canonica Joannis 2 (1) dicitur quod *qui dixerit ei, Ave*, scilicet haeretico, *communicat operibus illius malignis.* Et ideo non licet a praedictis communionem accipere, aut eorum missam audire.

Differt tamen inter praedictas sectas: Nam haeretici, et schismatici, et excommunicati sunt per sententiam Ecclesiae executione consecrandi privati. Et ideo peccat quicumque eorum missam audit, vel ab eis accipit sacramenta. Sed non omnes peccatores sunt per sententiam Ecclesiae executione hujus potestatis privati. Et sic quamvis sint suspensi quantum ad se sententia divina, non tamen quantum ad alios ex sententia Ecclesiae. Et ideo usque ad sententiam Ecclesiae licet ab eis communionem accipere et eorum missam audire. Unde super illud 1 Corinth. 5: *Cum hujusmodi nec cibum sumere*, dicit Glossa (Augustini, hom. ult. inter 50, a med.): *Hoc dicendo noluit hominem ab homine judicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato judicio, sed potius ex lege Dei, secundum ordinem Ecclesiae, sive ultro confessum, sive accusatum et convictum.*

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod refugimus audire missas talium sacerdotum, aut ab eis communionem recipere, non refugimus Dei sacramenta, sed potius ea veneramur (unde hostia a talibus sacerdotibus consecrata est adoranda, et, si reservetur, licite potest sumi a sacerdote legitimo); sed refugimus culpam indigne ministrantium.

Ad secundum dicendum, quod unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti. Illi autem qui indigne percipiunt vel ministrant, privantur fructu, ut supra dictum est, art. 7, hujus quaest., et quaest. 80, art. 4. Et ideo non est sumendum ex eorum dispensatione sacramentum ab eis qui sunt (2) in unitate Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod licet fornicatio non sit gravior caeteris peccatis, tamen ad eam proniores sunt homines propter carnis concupiscentiam. Et ideo specialiter hoc peccatum sacerdotibus prohibitum est ab Ecclesia, et ne aliquis audiat missam concubinarii sacerdotis. Sed hoc intelligendum est de notorio, vel per sententiam quae fertur in convictum, vel per confessionem in jure factam, vel per evidentiam facti, quando non potest peccatum aliqua tergiversatione celari.

(1) Ejusmodi epistola est secunda ex tribus quas conscripsit, quaeque ad firmiorem auctoritatem cum aliis a Petro, Juda, et Jacobo exaratis, Canonicae vocari solent, ne quis dubias putet. Olim enim dubitarunt nonnulli de auctoritate hujus et tertiae epistolae, et censuerunt eas esse Joannis, non Apostoli, sed presbyteri, eo quod S. Joannes initio vocet se seniorem. Sed nunc de fide est utramque epistolam esse canonicam Scripturam, ex definitione Concil. Trident. §. 4. Ideo vero se vocavit seniorem Apostolus Joannes, quia jam decrepitus et apostolatus dignitate, et aetatis plenitudine omnium Christianorum erat senior. Ultimus enim Apostolorum vixit usque ad imperium Trajani, et mortuus est anno ab Incarnatione Christi 101, vel 104, annum agens 110 in Ephesina Ecclesia quam rexisse nonnulli tradiderunt.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al. perperam, *qui non sunt*.

ARTICULUS X.

Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione Eucharistiae abstinere. — (*4, dist.* 12, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 3, *et dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione Eucharistiae abstinere. Sicut enim ad officium sacerdotis pertinet Eucharistiam consecrare, ita etiam baptizare, et in aliis sacramentis ministrare. Sed sacerdos non tenetur ministrare in aliis sacramentis, nisi propter curam animarum susceptam. Ergo videtur quod nec etiam teneatur Eucharistiam consecrare, si curam non habeat animarum.

2. Praeterea, nullus tenetur facere quod sibi non licet; alioquin esset perplexus. Sed sacerdoti peccatori vel etiam excommunicato non licet Eucharistiam consecrare, ut supra dictum est, art. 7, hujus quaest. Ergo videtur quod tales non teneantur ad celebrandum; et ita nec alii, alioquin ex sua culpa commodum reportarent.

3. Praeterea, dignitas sacerdotalis non perditur per subsequentem infirmitatem; dicit enim Gelasius Papa (et habetur in Decretis dist. 55 cap. 12): *Sicut praecepta canonica non patiuntur venire ad sacerdotium debiles corpore, ita si quis in eo fuerit constitutus ac tunc fuerit sauciatus, amittere non potest quod tempore suae sinceritatis accepit.* Contingit autem quandoque quod ordinati in sacerdotes incurrunt aliquos defectus, ex quibus a celebratione impediuntur, sicut est lepra vel morbus caducus vel aliquid aliud hujusmodi. Non ergo videtur quod sacerdotes ad celebrandum teneantur.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in quadam oratione: *Grave est quod ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus; sed gravius est si dum peccata metuimus, etiam sacrificium non reddamus.*

Concl. Cum quivis, concessa sibi gratia opportuno tempore, uti debeat, non licet sacerdoti, etsi curam non habeat animarum, omnino a consecratione abstinere, sed saltem diebus festivis, quibus maxime Christi fideles communicare consueverunt, celebrare tenetur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod sacerdos potest omnino a consecratione licite abstinere, nisi teneatur ex cura sibi commissa celebrare, et populo sacramenta praebere.

Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data, cum fuerit opportunum, secundum illud 2 ad Corinth. 6, 1: *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione hujus sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti, etiamsi non habeat curam animarum, non licet omnino a celebratione cessare; sed saltem videtur quod celebrare teneatur in praecipuis festis, et maxime in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. Et hinc est quod 2 Machab. 4, 14, contra quosdam sacerdotes dicitur quod *jam non circa altaris officia dediti erant, contempto templo et sacrificiis neglectis.*

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium, et ideo in aliis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur Deo ex ordine jam suscepto.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos peccator, si per sententiam Ecclesiae sit executione ordinis privatus vel simpliciter, vel ad tempus, redditus est impotens ad sacrificium offerendum; et ideo obligatio tollitur. Hoc autem cedit ei in detrimentum spiritualis fructus magis quam in emolumentum. Si vero non sit privatus potestate celebrandi, non solvitur obligatio; nec tamen perplexus est, quia potest de peccato poenitere et celebrare.

Ad tertium dicendum, quod debilitas vel aegritudo superveniens ordini sacerdotali ordinem non tollit: executionem tamen ordinis impedit (1) quantum ad consecrationem Eucharistiae; quandoque quidem propter impossibilitatem executionis, sicut si privetur oculis, aut digitis, aut usu linguae; quandoque autem propter periculum, sicut patet de eo qui patitur morbum caducum, vel etiam quamcumque alienationem mentis; quandoque propter abominationem, sicut patet de leproso, qui non debet publice celebrare: potest tamen missam dicere occulte, nisi lepra adeo invaluerit quod per corrosionem membrorum eum ad hoc reddiderit impotentem.

QUAESTIO LXXXIII.

DE RITU HUJUS SACRAMENTI.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ritu hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum in celebratione hujus mysterii Christus immoletur, 2.° de tempore celebrationis; 3.° de loco et aliis quae pertinent ad apparatum hujus celebrationis; 4.° de his quae in celebratione hujus mysterii dicuntur; 5.° de his quae circa celebrationem hujus sacramenti fiunt; 6.° de defectibus qui circa celebrationem hujus sacramenti occurrunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in hoc sacramento Christus immoletur. (*Inf., art.* 2, *corp., et ad* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in celebratione hujus sacramenti Christus non immoletur. Dicitur enim Hebr. 10, 14, quod *Christus una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Sed illa oblatio fuit ejus immolatio. Christus ergo non immolatur in celebratione hujus sacramenti.

2. Praeterea, immolatio Christi facta est in cruce, in qua *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur Eph. 5, 2. Sed in celebratione hujus mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immolatur.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. 4 de Trin. (cap. 7, in princ., et cap. 14, in fin.), *in immolatione Christi idem est sacerdos et hostia.* Sed in celebratione hujus sacramenti non est idem sacerdos et hostia. Ergo celebratio hujus sacramenti non est Christi immolatio.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Sent. Prosperi (sive Prosper, in lib. Sent. Augustini;

(1) Ita cum. cod. Camer. et Alcan. Nicolai, optime. Al., *tollit.*

vide cap. 52 de Cons., dist. 2): *Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento.*

Concl. Tum quia hujus sacramenti celebratio, imago quaedam est passionis Christi, tum etiam quia per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis, convenienter dicitur Christi immolatio.

Respondeo dicendum, quod duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi: primo quidem quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicianum, (lib. 2, qu. 3, ante med.), *solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt; sicut cum intuentes tabulam aut parietem pictum dicimus: Ille Cicero est, et ille Sallustius.* Celebratio autem hujus sacramenti, sicut supra dictum est, quaest. 79, art. 1, imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. Et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio. Unde Ambrosius dicit (sup. Epist. ad Hebr., sup. illud cap. 10: *Umbram enim* etc.): *In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens; quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus? sed ad recordationem mortis ejus.* Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: *Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.* Quantum igitur ad primum modum poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris Testamenti. Unde et Apoc. 13, 8, dicitur: *Quorum nomina non sunt scripta in libro vitae Agni, qui occisus est ab origine mundi.* Sed quantum ad secundum modum, proprium est huic sacramento quod in ejus celebratione Christus immoletur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, *una est hostia,* quam scilicet Christus obtulit, et nos offerimus, *et non multae, quia semel oblatus est Christus.* Hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur, unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium.

Ad secundum dicendum, quod sicut celebratio hujus sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.

Ad tertium dicendum, quod per eamdem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet, quaest. praec.; art. 1 et 3. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter sit determinatum tempus celebrationis. — (4, *dist.* 13, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis hujus mysterii. Hoc enim sacramentum est repraesentativum dominicae passionis, ut dictum est art. praec. Sed commemoratio dominicae passionis fit in Ecclesia semel in anno; dicit enim Augustinus (super Ps. 21, in praefat. ad exposit. 2 ejus Ps., circ. princ.). *Quotiescumque Pascha celebratur, numquid toties Christus occiditur? Sed tamen anniversaria recordatio repraesentat quod olim factum est; et sic nos facit moveri, tamquam videamus in cruce pendentem Dominum.* Ergo hoc sacramentum non debet celebrari nisi semel in anno.

2. Praeterea, passio Christi commemoratur in Ecclesia sexta feria ante Pascha, non autem in festo Natali. Cum ergo hoc sacramentum sit commemorativum dominicae passionis, videtur inconveniens esse quod in die Natalis ter celebretur hoc sacramentum, in Parasceve autem totaliter intermittatur.

3. Praeterea, in celebratione hujus sacramenti Ecclesia debet imitari institutionem Christi. Sed Christus consecravit hoc sacramentum hora serotina. Ergo videtur quod hora tali debeat hoc sacramentum celebrari.

4. Praeterea, sicut habetur de Consecrat, dist. 1; cap. 51, Leo Papa scribit Dioscoro Alexandrino Episcopo (epist. 81, sub. fin.); quod *in prima parte diei missas celebrare licet.* Sed dies incipit a media nocte, ut supra dictum est, quaest. 80, art. 8, ad 5. Ergo videtur quod etiam post mediam noctem liceat celebrare.

5. Praeterea, in quadam dominicali oratione secreta dicitur: *Concede nobis, Domine, quaesumus, haec frequentare mysteria.* Sed major erit frequentia, si etiam pluribus horis in die sacerdos celebret. Ergo videtur quod non debeat prohiberi sacerdos pluries celebrare in die.

Sed contra est consuetudo quam servat Ecclesia, secundum Canonum statuta.

Concl. Quia Dominicae passionis fructu quotidie indigemus, et a tertia usque ad horam nonam passus est Christus, congruit quotidie et tali hora in Ecclesia Dei solemniter celebrari.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., in celebratione hujus mysterii attenditur repraesentatio dominicae passionis, et participatio fructus ejus. Et secundum utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi hujus sacramenti. Quia enim fructu dominicae passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in Ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur. Unde et Dominus nos petere docet Luc. 11, 3: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*; quod exponens Augustinus in lib. de Verbis Dom. (serm. 28, a med.), dicit: *Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumis quemadmodum Graeci in Oriente facere consueverunt? Accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit.*

Quia vero dominica passio celebrata est a tertia hora usque ad nonam, ideo regulariter in illa parte diei solemniter hoc sacramentum in Ecclesia celebratur.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento recolitur passio Christi, secundum quod ejus effectus ad fideles derivatur; sed tempore passionis recolitur passio Christi solum secundum hoc quod in ipso capite nostro fuit perfecta, quod quidem factum est semel; quotidie autem fructum dominicae passionis fideles percipiunt: et ideo illa commemoratio fit semel in anno, hoc autem quotidie et propter fructum, et propter jugem memoriam.

Ad secundum dicendum, quod veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quaedam et exemplum dominicae passionis, sicut dictum est, in corp. art. Et ideo in die quo ipsa

passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio hujus sacramenti. Ne tamen Ecclesia ea etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum die praecedenti reservatur sumendum in illo die; non autem sanguis, propter periculum, et quia sanguis specialius est imago dominicae passionis, ut supra dictum est, qu. 78, art. 3, ad 2. Nec verum est quod quidam dicunt quod per immissionem particulae corporis Christi in vinum convertatur vinum in sanguinem. Hoc enim aliter fieri non potest quam per consecrationem factam sub debita forma verborum. In die autem Nativitatis plures missae celebrantur propter triplicem Christi nativitatem. Quarum una est aeterna, quae quantum ad nos est occulta; et ideo una missa cantatur in nocte, in cujus introitu dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; ego hodie genui te.* Alia autem est temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus oritur, *tamquam lucifer in cordibus nostris*, ut dicitur 2 Petr. 1, et propter hoc cantatur missa in aurora; in cujus introitu dicitur: *Lux fulgebit hodie super nos.* Tertia est Christi nativitas temporalis et corporalis, secundum quam visibilis nobis processit ex utero virginali, carne indutus: et ob hoc cantatur tertia missa in clara luce, in cujus introitu dicitur: *Puer natus est nobis.* Licet e converso possit dici quod nativitas aeterna secundum se est in plena luce, et ob hoc in Evangelio tertiae missae fit mentio de nativitate aeterna. Secundum autem nativitatem corporalem ad litteram natus est de nocte, in signum quod veniebat ad tenebras infirmitatis nostrae; unde et in missa nocturna dicitur Evangelium de corporali Christi nativitate. Sic etiam et in aliis diebus, in quibus occurrunt plura Dei beneficia vel recolenda vel expetenda, plures missae celebrantur in die, puta una pro festo, et alia pro jejunio vel pro mortuis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est superius, quaest. 73, art. 5, Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis suis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur; et ideo post coenam in fine diei hoc sacramentum consecravit, et discipulis suis tradidit. A nobis tamen celebratur hora dominicae passionis, scilicet diebus festis in tertia, quando crucifixus est linguis Judaeorum, ut dicitur Marc. 15, et quando Spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus profestis in sexta, quando crucifixus est manibus militum, ut habetur Joan. 19, vel diebus jejuniorum in nona, quando voce magna clamans emisit spiritum, ut dicitur Matth. 27. Potest tamen tardari, maxime quando sunt ordines faciendi, et praecipue in sabbato sancto, tum propter prolixitatem officii, tum quia ordines pertinent ad diem dominicam, ut habetur in Decret., distinct. 75, cap. *Quod a patribus.* Possunt tamen Missae celebrari in prima parte diei propter aliquam necessitatem, ut dicitur de Consecrat. distinct. 1, cap. *Necesse est*, etc.

Ad quartum dicendum, quod regulariter missa debet celebrari in die, et non in nocte, quia ipse Christus est praesens in hoc sacramento, qui dicit Joan. 9, 4: *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est: venit nox quando nemo potest operari; quamdiu in mundo sum, lux sum mundi*; ita tamen quod principium diei accipiatur non a media nocte, nec etiam ab ortu solis, id est, quando substantia solis apparet super terram, sed quando incipit apparere aurora; tunc enim quodammodo dicitur sol ortus, in quantum claritas radiorum ejus apparet. Unde et Marci 16, 1, dicitur quod *mulieres venerunt ad monumentum orto jam sole*, cum tamen venerint *cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum*, ut dicitur Joan. 20, 1. Sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus in libro 3 de Consensu Evang. (cap. 24, aliquanto a princ.). Specialiter tamen in nocte Natalis Domini missa celebratur propter hoc quod Dominus in nocte natus est, ut dicitur de Consecr. distinct. 1, cap. *Nocte*, etc. Et similiter etiam in sabbato sancto circa noctis principium, propter hoc quod Dominus nocte surrexit, idest cum adhuc tenebrae essent, ante manifestum solis ortum.

Ad quintum dicendum, quod sicut habetur de Consecrat. dist, 1, cap., 53, ex decreto Alexandri II Papae, decreto 11, *sufficit sacerdoti unam missam in die una celebrare, quia Christus semel passus est, et totam mundum redemit; et valde felix est, qui unam digne celebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt, alteram de die, si necesse sit. Qui vero pro pecunia aut adulationibus saecularium, una die praesumunt plures celebrare missas, non aestimo evadere damnationem.* Et extra. de Celeb. miss., cap. *Consuluisti*, dicit Innocentius III, quod, *excepto die Nativitatis dominicae, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam missam solummodo celebrare.*

ARTICULUS III.

Utrum oporteat hoc sacramentum celebrari in domo et vasis sacris. — (4, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3, *et dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 2, *ad* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat hoc sacramentum celebrari in domo et vasis sacris. Hoc enim sacramentum est repraesentativum dominicae passionis. Sed Christus non est passus in domo, sed extra portam civitatis, secundum illud Hebr. 1, 12: *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ergo videtur quod hoc sacramentum non debeat celebrari in domo, sed magis sub dio.

2. Praeterea, in celebratione hujus sacramenti debet Ecclesia imitari morem Christi et apostolorum. Sed domus, in qua primo Christus hoc sacramentum confecit, non fuit consecrata, sed fuit quoddam commune coenaculum a quoddam patrefamilias praeparatum, ut habetur Luc. 22; legitur etiam Act. 2, 46, quod *apostoli erant perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, et sumebant cibum cum exultatione.* Ergo nec modo oportet domos esse consecratas in quibus hoc sacramentum celebratur.

3. Praeterea, nihil frustra in Ecclesia fieri debet, quae Spiritu sancto gubernatur. Sed frustra videtur adhiberi consecratio ecclesiae vel altari, et hujusmodi rebus inanimatis, quae non sunt susceptivae gratiae, vel spiritualis virtutis. Inconvenienter igitur hujusmodi consecrationes in Ecclesia fiunt.

4. Praeterea, solum divina opera debent recoli cum quadam solemnitate, secundum illud Ps. 91, 5: *In operibus manuum tuarum exultabo.* Sed ec-

clesia vel altare opere humano consecratur, sicut et calix, et ministri, et alia hujusmodi: horum autem consecrationes non recoluntur celebriter in Ecclesia. Ergo neque consecratio ecclesiae vel altaris cum solemnitate recoli debet.

5. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed in veteri Testamento, quod gerebat figuram novi, non fiebat altare de lapidibus sectis: dicitur enim Exodi 20, 24: *Altare de terra facietis mihi.... quod si altare lapideum feceris mihi, non aedificabis illud de sectis lapidibus.* Exodi etiam 27 mandatur fieri altare *de lignis Sethim vestitis aere vel etiam auro*, ut habetur Exodi 25. Ergo videtur inconvenienter observari in Ecclesia quod altare fiat solum de lapide.

6. Praeterea, calix cum patena repraesentat sepulcrum Christi quod fuit excisum in petra, ut in Evangeliis habetur. Ergo calix debet de petra fieri, et non solum de argento, vel auro vel stanno.

7. Praeterea, sicut aurum pretiosius est inter materias vasorum, ita panni serici pretiosiores sunt inter alios pannos. Ergo sicut calix fit de auro, ita pallae altaris debent de serico fieri, et non solum de panno lineo.

8. Praeterea, dispensatio sacramentorum, et ordinatio eorumdem ad ministros Ecclesiae pertinet, sicut dispensatio rerum temporalium subjacet ordinationi principum saecularium; unde et Apostolus dicit 1 Cor. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed si circa dispensationem rerum temporalium aliquid fiat contra statuta principum, habetur irritum. Ergo si haec quae dicta sunt convenienter sunt statuta per Praelatos Ecclesiae, videtur quod sine his corpus Christi confici non possit; et sic videtur sequi quod verba Christi non sint sufficientia ad hoc sacramentum conficiendum; quod est inconveniens. Non ergo videtur conveniens fuisse quod haec circa celebrationem hujus sacramenti statuerentur.

Sed contra est quod ea quae per Ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur, qui dicit Matth. 18, 20: *Ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.*

Conci. Ad majorem sacramenti reverentiam, ejusque effectum qui ex passione Christi provenit, repraesentandum, consecrationes, quae in sacramenti hujus usum veniunt, merito adhibentur.

Respondeo dicendum, quod in his quae circumstant hoc sacramentum, duo considerantur: quod unum pertinet ad repraesentationem eorum quae circa dominicam passionem sunt acta: aliud autem pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, in quo Christus secundum veritatem continetur, et non solum in figura.

Unde et consecrationes adhibentur his rebus quae veniunt in usum hujus sacramenti, tum propter sacramenti reverentiam, tum ad repraesentandum effectum sanctitatis quae ex passione Christi provenit, secundum illud Hebr. ult., 12: *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo, per quam significatur Ecclesia, secundum illud 1 Timoth. 3, 15: *Ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi.* Extra Ecclesiam enim non est locus veri sacrificii, ut Augustinus dicit (Prosper in lib. Sent. Augustini, cap. 15.) Et quia Ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis Judaicae, sed erat in universo mundo fundanda, ideo passio Christi non est celebrata intra civitatem Judaeorum, sed sub dio, ut sic totus mundus se haberet ad passionem Christi ut domus; et tamen, ut dicitur de Consecratione, dist. 1, cap. *Concedimus*: *In itinere positis, si ecclesia defuerit, sub dio, seu in tentorio, si tabula altaris consecrata, caeteraque sacra mysteria ad id officium pertinentia ibi affuerint, missarum solemnia celebrari concedimus.*

Ad secundum dicendum, quod domus in qua hoc sacramentum celebratur Ecclesiam significat, et ecclesia nominatur; convenienter tamen consecratur, tum ad repraesentandam sanctificationem quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi, tum etiam ad significandam sanctitatem quae requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Per altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit Apostolus, Hebr., ult., 15: *Per ipsum offerimus hostiam laudis Deo.* Unde et consecratio altaris significat sanctitatem Christi, de qua dicitur Luc. 1, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Unde de Consecratione dist. 1, cap. 32, dicitur: *Altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari.* Et ideo regulariter non licet celebrare hoc sacramentum nisi in domibus consecratis. Unde, sicut habetur de Consecratione dist. 1, cap. 15, *nullus presbyter missas celebrare praesumat, nisi in consecratis ab Episcopo locis.* Propter quod etiam quia pagani non sunt de Ecclesia, nec alii infideles, ideo in eadem distinctione, cap. 28, legitur: *Ecclesiam, in qua mortuorum cadavera infidelium sepeliuntur, sanctificare non licet, sed si apta videntur ad consecrandum, inde evulsis corporibus, et rasis parietibus vel tignis ejus loci reaedificetur; sed si haec consecrata prius fuerit, missas in ea celebrare licet, tamen si fideles fuerint qui in ea sepulti sunt.* Propter necessitatem tamen potest hoc sacramentum peragi in domibus non consecratis vel violatis; sed tamen de consensu Episcopi. Unde in eadem distinctione, cap. 12, legitur: *Missarum solemnia non ubique, sed in locis ab Episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit, celebranda esse censemus.* Non tamen sine altari portatili per Episcopum consecrato. Unde in eadem dist., cap. 30, legitur: *Concedimus, si ecclesiae fuerint incensae vel combustae, in capellis cum tabula consecrata missas celebrari.* Quia enim sanctitas Christi fons est totius ecclesiasticae sanctitatis, ideo in necessitate sufficit ad peragendum hoc sacramentum altare sanctificatum. Propter quod etiam nunquam ecclesia sine altari consecratur. Tamen sine ecclesia quandoque consecratur altare cum reliquiis sanctorum, quorum vita *abscondita est cum Christo in Deo*, Coloss. 3. Unde in eadem distinctione, cap. 26, legitur: *Placuit ut altaria in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab Episcopis, qui eisdem locis praesunt, si fieri potest, evertantur*

Ad tertium dicendum, quod ecclesia et altare, et alia hujusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiae susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quamdam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quamdam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irre-

verentiam impediatur. Unde et 2 Machab. 3, 38, dicitur: *Vere Dei virtus quaedam est in loco; nam ipse qui habet in caelis habitationem, visitator et adjutor est loci illius.* Et inde est quod hujusmodi ante consecrationem emundantur et exorcizantur, ut exinde virtus inimici pellatur. Et eadem ratione ecclesiae quae sanguinis effusione, aut cujuscumque semine pollutae fuerint, reconciliantur, quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici. Propter quod etiam in eadem dist., cap. 21, legitur: *Ecclesias Arianorum, ubicumque inveneritis, catholicas, eas divinis precibus et operibus absque ulla mora consecrate.* Unde et quidam probabiliter dicunt quod per ingressum ecclesiae consecratae homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut et per aspersionem aquae benedictae, inducentes quod in psal. 84, 1, dicitur: *Benedixisti, Domine, terram tuam, remisisti iniquitatem plebis tuae.* Et ideo propter virtutem quae ex consecratione ecclesiae acquiritur consecratio ecclesiae non iteratur. Unde in eadem distinctione, cap. 20, ex concilio Nicaeno legitur: *Ecclesiis semel Deo consecratis non debet iterum consecratio adhiberi, nisi aut ab igne exustae, aut sanguinis effusione, aut cujuscumque semine pollutae fuerint; quia sicut infans a qualicumque sacerdote in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti semel baptizatus, non debet iterum baptizari, ita nec locus Deo dicatus est iterum consecrandus, nisi propter eas causas quas superius nominavimus; si tamen fidem sanctae Trinitatis tenuerint qui consecraverunt*, alioquin qui sunt extra Ecclesiam, consecrare non possunt; sed, sicut in eadem distinctione, cap. 18, legitur, *ecclesiae vel altaria, quae ambigua sunt de consecratione, consecrentur.* Propter hoc etiam quod aliquam spiritualem virtutem adipiscuntur per consecrationem, in eadem distinctione, cap. 38, statutum legitur: *Ligna ecclesiae dedicata non debent ad aliud opus jungi, nisi ad aliam ecclesiam, vel igni comburenda, vel ad profectum in monasterio fratribus; in laicorum autem opera non debent admitti.* Et ibidem, cap. 39, legitur: *Altaris palla, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur; cineres quoque eorum in baptisterium inferantur, aut in pariete aut in fossis pavimentorum jactentur, ne introeuntium pedibus inquinentur.*

Ad quartum dicendum, quod quia consecratio altaris repraesentat sanctitatem Christi, consecratio vero domus sanctitatem totius Ecclesiae, ideo convenientius recolitur cum sanctitate et solemnitate consecratio ecclesiae, vel altaris, quam aliorum quae consecrantur. Propter quod etiam octo diebus solemnitas dedicationis agitur, ad significandam beatam resurrectionem Christi et membrorum Ecclesiae. Nec est opus solius hominis consecratio ecclesiae et altaris, cum habeat spiritualem virtutem. Unde de Consecrat. distinct. eadem, cap. 16, dicitur: *Solemnitates dedicationum ecclesiarum per singulos annos solemniter sunt celebrandae. Quod autem octo diebus encaenia sint celebranda, in libris Regum perfecta dedicatione templi reperies*, 3, Reg. 8.

Ad quintum dicendum, quod, sicut legitur de Consecrat. dist. 1, cap. 31, *altaria, si non fuerint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur.* Quod quidem competit significationi hujus sacramenti, tum quia altare significat Christum; dicitur autem 1 Corinth. 10, 3: *Petra autem erat Christus*; tum etiam quia corpus Christi in sepulcro lapideo fuit reconditum. Competit etiam quoad usum sacramenti. Lapis enim et solidus est, et de facili potest inveniri ubique, quod non erat necessarium in veteri lege, ubi fiebat in uno loco. Quod autem mandatur altare fieri de terra, vel de lapidibus insectis, fuit ad idololatriam removendam.

Ad sextum dicendum, quod sicut in distinctione eadem dicitur, cap. *Vasa, Quondam sacerdotes non aureis, sed ligneis calicibus utebantur, Zephirinus autem Papa patenis vitreis missam celebrari constituit; deinde Urbanus omnia fecit argentea.* Postmodum autem statutum est, cap. 45, dist. ead., *ut calix Domini cum patena, sive ex auro omnino, sive ex argento fiat* (1), *vel saltem stanneus calix habeatur. De aere aut ex aurichalco non fiat, quia ob vini virtutem aeruginem parit, pariterque vomitum provocat. Nullus autem in ligneo seu vitreo calice praesumat missam cantare*, quia scilicet lignum porosum est, et sanguis consecratus in eo remaneret; vitrum autem fragile est et posset fractionis periculum imminere; et eadem ratio est de lapide. Et ideo propter reverentiam sacramenti statutum est ut ex praedictis materiis calix fiat.

Ad septimum dicendum, quod ubi potuit sine periculo fieri, Ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod expressius repraesentat passionem Christi. Non erat autem tantum periculum circa corpus, quod ponitur in corporali, sicut circa sanguinem, qui continetur in calice. Et ideo licet calix non fiat de petra, corporale tamen fit de panno lineo, quo corpus Christi fuit involutum. Unde in epistola Silvestri Papae, in eadem distinctione, cap. 46, legitur: *Consulto omnium statuimus ut sacrificium altaris non in serico panno, aut intincto quisquam celebrare* (2) *praesumat, sed in panno lineo ab Episcopo consecrato; sicut corpus Christi in sindone linea et munda sepultum fuit.* Competit etiam pannus lineus propter sui munditiam, ad significandam conscientiae puritatem, et propter multiplicem laborem quo talis pannus praeparatur ad significandam Christi passionem.

Ad octavum dicendum, quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesiae: sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri Ecclesiae non habent aliquid instituere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti et modum celebrandi. Et ideo si sacerdos verba consecrationis proferat super materia debita cum intentione consecrandi, absque omnibus praedictis, scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et caeteris hujusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi; peccat tamen graviter, ritum Ecclesiae non servans.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter ordinentur ea quae circa hoc sacramentum dicuntur. — (4, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 5, *quaest.* 1, *ad* 2, *et dist.* 8, *in Exp. litt., et dist.* 13, *in Exp. litt., princ., et dist.* 15, *quaest.* 4, *art.* 3, *quaest.* 1, *corp.* : *et* 1 *Tim.* 2, *lect.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Apud Nicol. sic legitur ille locus:... *Ut calix Domini cum patena, si non ex auro omnino, ex argento fiat*, etc., et paulo infra, loco vocis, *pariterque*, habetur, quae.

(2) Ita Nicol. Al. hic additur, *missam*, perperam.

inconvenienter ordinentur ea quae circa hoc sacramentum dicuntur. Hoc enim sacramentum verbis Christi consecratur, ut Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacramentis (cap. 4, a princ.). Non ergo debent aliqua alia in hoc sacramento dici quam verba Christi.

2. Praeterea, verba et facta Christi nobis per Evangelium innotescunt. Sed quaedam dicuntur circa consecrationem hujus sacramenti quae in Evangeliis non ponuntur: non enim legitur in Evangelio quod Christus in consecratione hujus sacramenti oculos ad caelum levaverit; similiter etiam in Evangeliis dicitur: *Accipite et comedite*, nec ponitur *omnes*, cum in celebratione hujus sacramenti dicatur, *Elevatis oculis in caelum*, et iterum: *Accipite et manducate ex hoc omnes*. Inconvenienter ergo hujusmodi verba dicuntur in celebratione hujus sacramenti.

3. Praeterea, omnia sacramenta ordinantur ad salutem omnium fidelium. Sed in celebratione aliorum sacramentorum non fit communis oratio pro salute fidelium defunctorum. Ergo inconvenienter fit in hoc sacramento.

4. Praeterea, baptismus dicitur specialiter fidei sacramentum. Ea ergo quae pertinent ad instructionem fidei, magis debent circa baptismum tradi quam circa hoc sacramentum, sicut doctrina apostolica et evangelica.

5. Praeterea, in omni sacramento exigitur devotio fidelium. Non ergo magis in hoc sacramento quam in aliis deberet excitari devotio fidelium per laudes divinas et per admonitiones, puta cum dicitur *Sursum corda*.

6. Praeterea, minister hujus sacramenti est sacerdos, ut dictum est quaest. praec., art. 1. Omnia ergo quae in hoc sacramento dicuntur, a sacerdote dici deberent, et non quaedam a ministris, quaedam a choro.

7. Praeterea, hoc sacramentum per certitudinem operatur virtus divina. Superflue ergo sacerdos petit hujus sacramenti perfectionem, cum dicit: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus*, etc.

8. Praeterea, sacrificium novae legis multo est excellentius quam sacrificium antiquorum patrum. Inconvenienter ergo sacerdos petit quod hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahae et Melchisedech.

9. Praeterea, corpus Christi sicut non incipit esse in hoc sacramento per loci mutationem, ut supra dictum est, quaest. 75, art. 2, ita etiam nec esse desinit. Inconvenienter ergo sacerdos petit: *Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum*.

Sed contra est quod dicitur de Consec., dist. 1, cap. 47: *Jacobus frater Domini secundum carnem cui primum credita est Jerosolymitana Ecclesia, et Basilius Caesariensis Episcopus ediderunt missae* (1) *celebrationem*; ex quorum auctoritate patet convenienter singula circa hoc dici.

Consc. Quaecumque circa Eucharistiae sacramentum in Missa aguntur, magna ratione instituta sunt.

Respondeo dicendum, quod quia in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur, ideo prae caeteris sacramentis cum majori solemnitate agitur. Et quia scriptum est Eccle. 4, 17: *Custodi pedem tuum ingrediens domum Domini*; et Eccli. 18, 23: *Ante orationem praepara animam tuam*, ideo ante celebrationem hujus mysterii primo quidem praemittitur praeparatio quaedam ad digne agenda ea quae sequuntur. Cujus praeparationis prima pars est laus divina, quae fit in introitu, secundum illud psal. 49, 23: *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei*; et sumitur hoc ut pluries de psalmis, vel saltem cum psalmo (1) cantatur, quia, ut Dionysius dicit (in cap. 3 eccles. Hierarch., aliquant. ante med.), *Psalmi comprehendunt per modum laudis quidquid in sacra Scriptura continetur*. Secunda pars continet commemorationem praesentis miseriae, dum misericordia petitur, dicendo: *Kyrie eleison*, ter quidem pro persona Patris, ter autem pro persona Filii, cum dicitur: *Christe eleison* et ter pro persona Spiritus sancti, cum subditur: *Kyrie eleison*, contra triplicem miseriam, ignorantiae, culpae et poenae; vel ad significandum quod omnes personae sunt in se invicem. Tertia autem pars commemorat caelestem gloriam ad quam tendimus post praesentem vitam et miseriam, dicendo: *Gloria in excelsis Deo:* quod cantatur in festis, in quibus commemoratur caelestis gloria; intermittitur autem in officiis luctuosis, quae ad commemorationem miseriae pertinent. Quarta autem pars continet orationem quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundo autem praemittitur instructio fidelis populi, quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut supra habitum est, quaest 78, art. 3. Quae quidem instructio dispositive quidem fit per doctrinam prophetarum et Apostolorum, quae in Ecclesia legitur per lectores et subdiaconos; post quam lectionem cantatur a choro graduale, quod significat profectum vitae, et alleluja, quod significat spiritualem exultationem, vel tractus in officiis luctuosis, qui significat spiritualem gemitum; haec enim consequi debent in populo ex praedicta doctrina. Perfecte autem populus instruitur per docrinam Christi in Evangelio contentam, quae a summis ministris legitur, scilicet a diaconibus; et quia Christo credimus tanquam divinae veritati, secundum illud Joan. 8, 46: *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* lecto Evangelio, Symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit se per fidem Christi doctrinae assentiri. Cantatur autem hoc Symbolum in festis de quibus fit aliqua mentio in Symbolo, sicut in festis Christi, et B. Virginis, et apostolorum qui hanc fidem fundaverunt, et aliis hujusmodi.

Sic igitur populo praeparato et instructo consequenter acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum. Unde primo peragitur oblatio; secundo consecratio materiae oblatae; tertio ejusdem perceptio. Circa oblationem vero duo aguntur: scilicet laus populi in cantu offertorii, per quod significatur laetitia offerentium; et oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde et 1 Paralip. 29, 17, dixit David: *Ego in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa haec, et populum tuum, qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria*; et postea orat dicens: *Domine Deus...., custodi hanc voluntatem.....*

Deinde circa consecrationem, quae supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem in praefatione; unde et monetur *sursum cor-*

(1) Ita Mss. et editi passim, Al., *Scripturis addiderunt;* item, *in Scripturis ad liderunt nobis.*

(1) Ita editi recentiores communiter. Cod. Alcan., *cum psalmus cantetur:* Al., *psalmus cantatur.*

da habere ad Dominum, et ideo, finita praefatione, populus devote laudat divinitatem Christi, cum angelis dicens: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, et humanitatem cum pueris dicens: *Benedictus qui venit*, etc. Deinde sacerdos secreto commemorat, primo quidem pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali Ecclesia, et *pro his qui in sublimitate sunt constituti*, 1 Timoth. 2, et specialiter quosdam qui offerunt, vel pro quibus offertur. Secundo commemorat sanctos, quorum patrocinia implorat pro praedictis, cum dicit: *Communicantes et memoriam venerantes*, etc.: tertio petitionem concludit, cum dicit: *Ut haec oblatio sit illis pro quibus offertur salutaris*. Deinde accedit ad ipsam consecrationem in qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit: *Quam oblationem tu, Deus*, etc. Secundo consecrationem peragit per verba Salvatoris, cum dicit: *Qui pridie*, etc. Tertio excusat praesumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit: *Unde et memores*, etc. Quarto petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit: *Supra quae propitio*, etc. Quinto petit hujus sacrificii et sacramenti effectum; primo quidem quantum ad ipsos sumentes, cum dicit, *Supplices te rogamus;* secundo, quantum ad mortuos qui jam sumere non possunt, cum dicit: *Memento etiam, Domine*, etc.; tertio, specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes, cum dicit: *Nobis quoque peccatoribus*, etc.

Deinde agitur de perceptione sacramenti, et primo praeparatur populus ad percipiendum; primo quidem per orationem communem totius populi, quae est oratio dominica, in qua petimus panem quotidianum nobis dari, et etiam privatam, quam specialiter sacerdos pro populo offert, cum dicit: *Libera nos, quaesumus, Domine*, etc. Secundo praeparatur populus per pacem, quae datur dicendo, *Agnus Dei*, est enim hoc sacramentum unitatis et pacis, ut supra dictum est, quaest. 73, art. 4, quaest. 79, art. 1. In missis tamen defunctorum, in quibus sacrificium offertur non pro pace praesenti sed pro requie mortuorum, pax intermittitur. Deinde sequitur perceptio sacramenti, primo percipiente sacerdote, et postmodum aliis dante, quia, ut Dionysius dicit (cap. 3 eccles. Hierareh., vers. fin.), *ille qui aliis divina tradit, primo debet ipse particeps esse*.

Ultimo autem tota missae celebratio in gratiarum actione terminatur, populo exultante pro sumptione mysterii (quod significat cantus post communionem), et sacerdote per orationem gratias offerente, sicut et Christus celebrata coena cum discipulis, hymnum dixit, ut dicitur Matth. 26.

Ad primum ergo dicendum, quod consecratio solis verbis Christi conficitur; alia vero necesse est addere ad praeparationem populi sumentis, sicut dictum est, in corp.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur Joan. ult., multa sunt a Domino facta vel dicta, quae Evangelistae non scripserunt, inter quae fuit hoc quod Dominus in coena oculos levavit in coelum; quod tamen Ecclesia ex traditione apostolorum habuit. Rationabile enim videtur ut qui in suscitatione Lazari, ut habetur Joan. 11, et in oratione quam pro discipulis fecit, Joan. 17, oculos levavit ad Patrem, in hujus sacramenti institutione multo magis hoc fecerit, tamquam in re potiori. Quod autem dicitur: *Manducate*, et non *comedite*, non differt quantum ad sensum, nec multum refert quid dicatur, praesertim cum verba illa non sint de forma, ut supra dictum est, quaest. 78, art. 1, ad 2 et 4. Quod autem additur, *omnes*, intelligitur in verbis Evangelii, licet non exprimatur, quia ipse dixerat Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis* (et quia porrigendo calicem dixit: *Bibite ex hoc omnes*).

Ad tertium dicendum, quod Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticae unitatis: et ideo specialiter in hoc sacramento, magis quam in aliis, debet fieri mentio de omnibus quae pertinent ad salutem totius Ecclesiae.

Ad quartum dicendum, quod instructio fidei est duplex: una quae fit noviter imbuendis, scilicet catechumenis, et talis instructio fit circa baptismum (1). Alia autem est instructio qua instruitur fidelis populus, qui communicat huic mysterio; et talis instructio fit in hoc sacramento, et tamen ab hac instructione non repelluntur etiam catechumeni et infideles. Unde dicitur de Consecrat. dist. 1. cap. 77: *Episcopus nullum prohibeat ingredi in ecclesiam, et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Judaeum, usque ad missam catechumenorum*, in qua scilicet continetur instructio fidei.

Ad quintum dicendum, quod in hoc sacramento et major devotio requiritur quam in aliis sacramentis, propter hoc quod in hoc sacramento totus Christus continetur, et etiam communior, quia in hoc sacramento requiritur devotio totius populi christiani, pro quo sacrificium offertur, et non solum percipientium sacramentum, sicut in aliis sacramentis. Et ideo, ut Cyprianus dicit (in lib. de Orat. dogm., aliquant. ante fin.), *sacerdos praefatione praemissa parat fratrum mentes, dicendo: Sursum corda, ut dum respondet plebs: Habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Deum cogitare debere*.

Ad sextum dicendum, quod in hoc sacramento, sicut dictum est in resp. ad 3, tanguntur ea quae pertinent ad totam Ecclesiam; et ideo quaedam dicuntur a choro, quae pertinent ad populum, quorum quaedam chorus totaliter prosequitur, quae scilicet toti populi inspirantur, quaedam vero populus prosequitur, sacerdote inchoante, qui personam Dei gerit; in signum quod talia pervenerunt ad populum ex revelatione divina, sicut fides et gloria caelestis: et ideo sacerdos inchoat Symbolum fidei, et *Gloria in excelsis Deo*. Quaedam vero dicuntur per ministros; sicut doctrina veteris et novi Testamenti, in signum quod per ministros a Deo missos est doctrina haec populis annuntiata. Quaedam vero sacerdos solus prosequitur, quae scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut scilicet *dona et preces offerat pro populo*, sicut dicitur Hebr. 5. In his tamen quaedam dicit publice, scilicet quae pertinent et ad sacerdotem et ad populum, sicut sunt orationes communes; quaedam vero pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio; et ideo quae circa haec sunt dicenda occulte a sacerdote dicuntur. In utrisque tamen excitat attentionem populi, dicendo: *Dominus vobiscum* et expectat assensum dicentium, *Amen*. Et ideo etiam in his quae secrete dicuntur publice praemittit: *Dominus vobiscum*, et subjungit: *Per omnia saecula saeculorum*, vel secrete aliqua sacer-

(1) Ita cum Mss. Camer. et Alcan, editi recentiores passim. Al. *per baptismum*.

dos dicit in signum quod circa Christi passionem discipuli nonnisi occulte confitebantur Christum.

Ad septimum dicendum, quod efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens quod a Deo petamus id quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus, Joan. 17, petiit suam clarificationem. Non tamen videtur ibi sacerdos orare ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa: unde signanter dicit: *Ut nobis corpus et sanguis fiat*; et hoc significant verba quae praemittit, dicens: *Hanc oblationem facere digneris benedictam*, secundum Augustinum (habetur ex lib. de Corp. et Sang. Dom. Paschasii abb., cap. 12, circa. med.), idest, *per quam benedicamur*, scilicet per gratiam; *adscriptam*, idest, *per quam in caelo adscribamur; ratam*, idest, *per quam visceribus Christi trajiciamur, vel in visceribus Christi censeamur per incorporationem; rationabilem*, idest, *per quam a bestiali sensu exuamur*; *acceptabilem, ut qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles ejus unico Filio simus.*

Ad octavum dicendum, quod licet hoc sacramentum ex seipso praeferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima ex eorum devotione. Petit ergo sacerdos ut sic hoc sacrificium acceptetur a Deo ex devotione offerentium, sicut illa accepta fuerunt Deo.

Ad nonum dicendum, quod sacerdos non petit neque quod species sacramentales deferantur in caelum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit: sed petit pro corpore mystico quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes sacerdotis et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo repraesentet, secundum illud Apoc. 8, 4: *Ascendit fumus incensorum de oblationibus sanctorum de manu angeli.* Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cujus participationem petimus; de hoc enim altari dicitur Exodi 20, 26: *Non ascendentes ad altare meum per gradus*, idest, *in Trinitate gradus non facies*, Gloss. interl. Vel per angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii Angelus, qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit et Ecclesiae triumphanti; et propter hoc etiam missa nominatur, quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem, vel quia Christus est hostia nobis missa a Deo; unde et in fine missae diaconus in festivis diebus populum licentiat, dicens: *Ita missa est*, scilicet hostia ad Deum per angelum, ut scilicet sit Deo accepta.

ARTICULUS V.

Utrum ea quae in celebratione hujus sacramenti aguntur, sint convenientia. — (4 Sent., dist. 12, in Exp. litt.; et opusc. 65, cap. 5, et opusc. 66, per tot.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae in celebratione hujus sacramenti aguntur, non sint convenientia. Hoc enim sacramentum ad novum Testamentum pertinet, ut ex forma ipsius apparet. In novo autem Testamento non sunt observandae caeremoniae veteris Testamenti ad quas pertinebat quod sacerdos et ministri aqua lavabantur, quando accedebant ad offerendum; legitur enim Exodi 30, 19: *Lavabunt Aaron, et filii ejus manus suas ac pedes, quando ingressuri sunt tabernaculum testimonii, et quando accessuri sunt ad altare.* Non est ergo conveniens quod sacerdos lavet manus suas inter missarum solemnia.

2. Praeterea, ibidem Dominus mandavit quod Aaron adoleret incensum suave fragrans super altare quod erat ante propitiatorium; quod etiam pertinebat ad caeremonias veteris Testamenti. Inconvenienter ergo in missa sacerdos thurificatione utitur.

3. Praeterea, ea quae in sacramentis Ecclesiae aguntur, non sunt iteranda. Inconvenienter igitur sacerdos multoties iterat crucesignationes super hoc sacramentum.

4. Praeterea, Apostolus dicit Hebr. 7, 7: *Sine ulla contradictione, quod minus est, a majori benedicitur.* Sed Christus, qui est in hoc sacramento post consecrationem, est multo major sacerdote. Inconvenienter igitur sacerdos post consecrationem benedicit hoc sacramentum, cruce signando.

5. Praeterea, in sacramento Ecclesiae nihil debet fieri quod ridiculosum videatur. Videtur autem ridiculosum gesticulationes facere, ad quas pertinere videtur quod sacerdos quandoque brachia extendit, manus jungit, digitos complicat, et seipsum inclinat. Ergo haec non debent fieri in hoc sacramento.

6. Praeterea, ridiculosum etiam videtur quod sacerdos multoties se ad populum vertit, et multoties populum salutat. Non ergo debent haec fieri in celebratione hujus sacramenti.

7. Praeterea, Apostolus, 1 Corinth. 1, pro inconvenienti habet quod Christus divisus sit. Sed post consecrationem Christus est in hoc sacramento. Inconvenienter ergo hostia frangitur a sacerdote.

8. Praeterea, ea quae in hoc sacramento aguntur, passionem Christi repraesentant. Sed in passione Christi corpus fuit divisum in locis quinque vulnerum. Ergo corpus Christi in quinque partes frangi deberet magis quam in tres.

9. Praeterea, totum corpus Christi in hoc sacramento seorsum consecratur a sanguine. Inconvenienter ergo una pars ejus sanguine miscetur.

10. Praeterea, sicut corpus Christi proponitur in hoc sacramento ut cibus, ita et sanguis Christi ut potus. Sed sumptioni corporis Christi non adjungitur in celebratione missae alius corporalis cibus. Inconvenienter igitur sacerdos post sumptionem sanguinis Christi vinum non consecratum sumit.

11. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed de agno paschali, qui fuit figura hujus sacramenti, mandatur quod non remaneret ex eo quidquam usque mane. Inconvenienter igitur hostiae consecratae reservantur et non statim sumuntur.

12. Praeterea, sacerdos pluraliter loquitur audientibus, cum dicit: *Dominus vobiscum*, et: *Gratias agamus.* Sed inconveniens videtur pluraliter loqui uni soli, maxime minori. Ergo inconveniens videtur quod sacerdos uno tantum ministro praesente celebret missam. Sic igitur videtur quod inconvenienter aliqua agantur in celebratione hujus sacramenti.

Sed in contrarium est Ecclesiae consuetudo, quae errare non potest, utpote a Spiritu sancto instructa.

Concl. Quaecumque caeremonialia circa hoc sacramentum aguntur, sunt certa ratione statuta, vel ad repraesentandam Christi passionem, vel ad devotionem et reverentiam augendam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum

est, quaest. 50, art. 5 et 6, in sacramentis dupliciter aliquid significatur, scilicet verbis et factis, ad hoc quod sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione hujus sacramenti quaedam pertinentia ad passionem Christi, quae repraesentatur in hoc sacramento, vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento; et quaedam pertinentia ad usum hujus sacramenti, qui debet esse cum devotione et reverentia. Et ideo in celebratione hujus mysterii quaedam aguntur ad repraesentandam passionem Christi, vel etiam dispositionem corporis mystici, et quaedam aguntur pertinentia ad devotionem et reverentiam hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod ablutio manuum fit in celebratione missae propter reverentiam hujus sacramenti, et hoc dupliciter; primo quidem quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis; unde indecens videtur quod ad tantum sacramentum aliquis accedat manibus etiam corporaliter inquinatis. Secundo propter significationem, quia, ut Dionysius dicit 3, cap. eccles. Hierarch. (a med.), extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Joan 23, 10: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet.* Et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum, quod etiam significatur per confessionem, quae fit ante introitum missae. Et hoc idem significabat ablutio sacerdotum in veteri lege, ut ibidem Dionysius dicit. Nec tamen Ecclesia hoc servat tamquam caeremoniale veteris legis praeceptum, sed quasi ab Ecclesia institutum, sicut quiddam secundum se conveniens, et ideo non eodem modo observatur sicut tunc: praetermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quae potest fieri magis in promptu, et quae sufficit ad significandam perfectam mundationem; cum enim manus sit *organum organorum*, ut dicitur 3 de Anima, text. 38, omnia opera attribuuntur manibus: unde in psalmo 25, 6, dicitur: *Lavabo inter innocentes manus meas.*

Ad secundum dicendum, quod etiam thurificatione non utimur quasi caeremoniali praecepto legis, sed sicut Ecclesiae statuto; unde non eodem modo utimur sicut in lege veteri erat statutum. Pertinet autem ad duo: primo quidem ad reverentiam hujus sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur, si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem; secundo pertinet ad repraesentandum effectum gratiae, qua, sicut bono odore, Christus plenus fuit, secundum illud Genes. 27, 27: *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni*; et a Christo derivatur ad fideles officio ministrorum, secundum illud 2 Cor. 2, 14: *Odorem notitiae suae spargit per nos in omni loco*; et ideo, undique thurificato altari per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem.

Ad tertium dicendum, quod sacerdos in celebratione missae utitur crucesignatione ad exprimendam passionem Christi, quae ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primo fuit Christi traditio, quae facta est a Deo, Juda et Judaeis; quod significat trina crucesignatio super illa verba: *Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.* Secundo fuit Christi venditio: est autem venditus sacerdotibus, Scribis et Pharisaeis; ad quod significandum fit iterum trina crucesignatio super illa verba: *Benedictam, adscriptam, ratam*; vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex crux super illa verba: *Ut nobis corpus et sanguis*, etc., ad designandam personam Judae venditoris et Christi venditi. Tertio autem fuit praesignatio passionis Christi facta in coena: ad quod designandum fiunt tertio duae cruces una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis; ubi utrobique dicitur, *benedixit.* Quarto autem fuit ipsa passio Christi; unde ad repraesentandum quinque plagas Christi fit quarto quintuplex crucesignatio super illa verba: *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae, et calicem salutis perpetuae.* Quinto repraesentatur extensio corporis et effusio sanguinis, et fructus passionis per trinam crucesignationem quae fit super illis verbis: *Corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione*, etc. Sexto repraesentatur triplex oratio quam fecit in cruce; unam pro persecutoribus, cum dixit: *Pater, ignosce illis*; secundam pro liberatione a morte, cum dixit: *Deus meus, Deus meus, utquid dereliquisti me?* tertia pertinet ad adeptionem gloriae, cum dixit: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*; et ad hoc significandum fit trina crucesignatio super illa verba: *Sanctificas, vivificas, benedicis*, etc. Septimo repraesentantur tres horae quibus pependit in cruce, scilicet a sexta usque ad horam nonam; et ad hoc significandum fit iterum trina crucesignatio ad illa verba: *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso.* Octavo autem repraesentatur separatio animae a corpore per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nono autem repraesentator resurrectio tertia die facta per tres cruces, quae fiunt ad illa verba: *Pax Domini sit semper vobiscum.*

Potest autem brevius dici quod consecratio hujus sacramenti, et acceptatio hujus sacrificii, et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, et ideo ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucesignatione utitur.

Ad quartum dicendum, quod sacerdos post consecrationem non utitur crucesignatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandam virtutem crucis, et modum passionis Christi, ut ex dictis patet, in solut. praec.

Ad quintum dicendum, quod ea quae sacerdos in missa facit, non sunt ridiculosae gesticulationes, fiunt enim ad aliquid repraesentandum. Quod enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quod oratio ejus dirigitur pro populo ad Deum, secundum illud Thren. 3, 41: *Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in caelos;* et Exodi 17, 11, dicitur quod *cum levaret Moyses manus, vincebat Israel.* Quod autem manus interdum jungit, et se inclinat, est suppliciter et humiliter orantis, et designat humilitatem et obedientiam Christi, ex qua passus est. Digitos autem jungit post consecrationem, scilicet pollicem cum indice, quibus corpus Christi consecratum tetigerat, ut si qua particula digitis adhaeserit, non dispergatur; quod pertinet ad reverentiam sacramenti.

Ad sextum dicendum, quod quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad significandum quod Dominus die resurrectionis quinquies se manife-

stavit, ut supra dictum est in tractatu de resurrectione Christi, quaest. 55, art. 3, arg. 3. Salutat autem septies populum, scilicet quinque vicibus, quibus se convertit ad populum, et bis, quando se non convertit, scilicet cum ante praefationem dicit: *Dominus vobiscum*, et cum dicit: *Pax Domini sit semper vobiscum*, ad designandam septiformem gratiam Spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit: *Pax vobis*, quod post resurrectionem discipulis dixit Dominus cujus personam repraesentat praecipue Episcopus.

Ad septimum dicendum, quod fractio hostiae tria significat, primo quidem ipsam divisionem corporis Christi, quae facta est in passione; secundo distinctionem corporis mystici secundum diversos status; tertio distributionem gratiarum praecedentium ex passione Christi, ut Dionysius dicit (cap. 3 eccl. Hierarch., vers. fin.); unde talis fractio non inducit divisionem Christi.

Ad octavum dicendum, quod, sicut Sergius Papa dicit (et habetur de Consecr., dist. 2, cap. 22), *triforme est corpus Domini: pars oblata in calicem missa corpus Christi, quod jam resurrexit, monstrat*, scilicet ipsum Christum, et B. Virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus jam sunt in gloria; *pars comesta ambulantes adhuc super terram*, quia scilicet viventes in terra sacramento utuntur (1), et in passionibus conteruntur, sicut et panis comestus conteritur dentibus; *pars in altari usque ad finem missae remanens est corpus jacens in sepulcro, quia usque in finem saeculi corpora sanctorum in sepulcris erunt*; quorum tamen animae sunt vel in purgatorio, vel in caelo. Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet una pars servetur usque in finem missae, propter periculum; manet tamen eadem significatio partium, quam quidem metrice expresserunt dicentes:

Hostia dividitur in partes; tincta beatos
Plene, sicca notat vivos, servata sepultos.

Quidam tamen dicunt quod pars in calicem missa significat eos qui vivunt in hoc mundo; pars autem extra calicem servata significat plene beatos, scilicet quantum ad animam et corpus; pars autem comesta significat caeteros.

Ad nonum dicendum, quod per calicem duo possunt significari: uno modo ipsa passio Christi quae repraesentatur in hoc sacramento, et secundum hoc per partem in calicem missam significantur illi qui adhuc sunt participes passionum Christi: alio modo potest significari fruitio beata, quae etiam in hoc sacramento praefiguratur; et ideo illi quorum corpora jam sunt in plena beatitudine significantur per partem in calicem missam. Et est notandum quod pars in calicem missa non debet populo dari in supplementum communionis, quia panem intinctum non porrexit Christus nisi Judae proditori.

Ad decimum dicendum, quod vinum ratione suae humiditatis est ablutivum, et ideo sumitur post susceptionem hujus sacramenti ad abluendum os, ne aliquae reliquiae remaneant, quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Unde extra, de Celebr. miss., cap. *Ex parte*, dicitur: *Semper sacerdos vino os perfundere debet, postquam totum percepit Eucharistiae sacramentum, nisi cum eodem die aliam missam debuerit celebrare, ne si forte vinum perfusionis acciperet, celebrationem aliam impediret*; et eadem ratione perfundit vino digitos, quibus corpus Christi tetigerat.

Ad undecimum dicendum, quod veritas quantum ad aliquid debet respondere figurae, quia scilicet non debet pars hostiae consecratae, de qua sacerdos et ministri vel etiam populus communicat, in crastinum reservari. Unde, ut habetur de Consecr. (dist. 2, cap. *Tribus gradibus*), Clemens I Papa (epist. 2, in princ.), statuit quod *tanta holocausta in altari offerantur, quanta populo sufficere debeant; quod si remanserint, in crastinum non reserventur; sed cum timore et tremore clericorum diligentia consumantur*. Quia tamen hoc sacramentum quotidie sumendum est, non autem agnus paschalis quotidie sumebatur, ideo oportet alias hostias consecratas pro infirmis conservare. Unde in eadem distinctione legitur, cap. 93: *Presbyter Eucharistiam semper habeat paratam, ut quando quis infirmatus fuerit, statim eum communicet, ne sine communione moriatur*.

Ad duodecimum dicendum, quod in solemni celebratione missae plures debent adesse. Unde Soter Papa dicit decreto 3, ut habetur de Consecr., dist. 1, cap. 61: *Hoc quoque statutum est, ut nullus presbyterorum missarum solemnia celebrare praesumat, nisi duobus praesentibus sibique respondentibus, ipse tertius habeatur; quia cum pluraliter ab eo dicitur:* Dominus vobiscum, *et illud in secretis:* Orate pro me, *aptissime convenit ut ipsius respondeatur salutationi*. Unde et ad majorem solemnitatem ibidem statutum legitur, cap. 59, quod Episcopus cum pluribus missarum solemnia peragat. In missis tamen privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi catholici, ex cujus persona sacerdoti pluraliter respondet.

(1) Al. *uniuntur*.

ARTICULUS VI.

Utrum possit sufficienter occurri defectibus circa celebrationem hujus sacramenti occurrentibus statuta Ecclesiae observando. — (*4, dist.* 13, *in Exposit. litt.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit sufficienter occurri defectibus qui circa celebrationem hujus sacramenti occurrunt, statuta Ecclesiae observando. Contingit enim quandoque quod sacerdos ante consecrationem, vel post, moritur, vel alienatur, vel aliqua alia infirmitate impeditur, ne sacramentum sumere possit, et missam perficere. Ergo videtur quod non possit impleri statutum Ecclesiae, quo praecipitur quod sacerdos consecrans suo sacrificio communicet.

2. Praeterea, contingit quandoque quod sacerdos ante consecrationem vel post recolit se aliquid comedisse vel bibisse, vel etiam alicui peccato mortali subjacere, vel etiam excommunicationi, cujus prius memoriam non habebat. Necesse est ergo quod ille qui est in tali articulo constitutus, peccet mortaliter contra statutum Ecclesiae faciens, sive sumat, sive non sumat.

3. Praeterea, contingit quandoque quod in calicem musca vel aranea, vel aliquod animal venenosum cadit post consecrationem, vel etiam cognoscit sacerdos calici venenum esse immissum ab aliquo malevolo causa occidendi ipsum, in quo casu si sumat, videtur mortaliter peccare se occidendo, vel Deum tentando: similiter si non sumat, peccat

contra statutum Ecclesiae faciens. Ergo videtur esse perplexus et subjectus necessitati peccandi, quod est inconveniens.

4. Praeterea, contingit quandoque quod per negligentiam ministri aut aqua non ponitur in calice aut etiam nec vinum, et hoc sacerdos advertit. Ergo in hoc etiam casu videtur esse perplexus, sive sumat corpus sine sanguinem, quasi imperfectum faciens sacrificium, sive non sumat nec corpus nec sanguinem.

5. Praeterea, contingit quandoque quod sacerdos non recolit se dixisse verba consecrationis vel etiam alia quae in celebratione hujus sacramenti dicuntur. Videtur ergo peccare in hoc casu, sive reiteret verba super eamdem materiam, quae forte jam dixerat, sive utatur pane et vino non consecratis quasi consecratis.

6. Praeterea, contingit quandoque propter frigus, quod sacerdoti dilabitur hostia in calicem, sive ante fractionem, sive post. In hoc ergo casu non poterit sacerdos ritum Ecclesiae implere vel de ipsa fractione, vel etiam de hoc quod sola tertia pars mittatur in calicem.

7. Praeterea, contingit quandoque quod per negligentiam sacerdotis sanguis Christi effunditur, vel etiam quod sacerdos sacramentum sumptum vomit, aut etiam quod hostiae consecratae tamdiu conservantur ut putrefiant, vel etiam a muribus corrodantur, vel etiam qualitercumque perdantur, in quibus casibus non videtur posse huic sacramento debita reverentia exhiberi secundum Ecclesiae statuta. Non videtur ergo quod his defectibus seu periculis occurri possit, salvis Ecclesiae statutis.

Sed contra est quod sicut Deus, ita Ecclesia non praecipit aliquid impossibile.

Concl. Quibuscumque defectibus circa hoc sacramentum contingentibus occurri potest, vel cavendo ne fiant, vel si fiant, emendando aut saltem poenitentiam agendo.

Respondeo dicendum, quod periculis seu defectibus circa hoc sacramentum contingentibus dupliciter potest occurri: uno modo praeveniendo, ne scilicet periculum accidat; alio modo subsequendo, ut scilicet id quod accidit emendetur vel adhibendo remedium, vel saltem per poenitentiam ejus qui negligenter egit circa hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod si sacerdos morte aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis et sanguinis Domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si vero, incoepta consecratione, hoc acciderit, puta consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet missae celebritas per alium expleri. Unde, ut habetur in decret. 7, quaest. 1, cap. *Nihil*, in Toletano concilio 7, can. 2, legitur: *Censuimus convenire ut cum a sacerdotibus missarum tempore mysteria sacra consecrantur, si aegritudinis accidat cujuslibet eventus, quo coeptum nequeant explere mysterium, sit liberum Episcopo vel presbytero alteri consecrationem exequi incoepti officii. Non enim aliud competit ad supplementum initiatis mysteriis, quam aut incipientis aut subsequentis benedictio completa sacerdotis: quia nec perfecta videri possunt, nisi perfecto ordine compleantur. Cum enim simus omnes unum in Christo, nihil contrarium diversitas personarum format, ubi efficaciam prosperitatis unitas fidei repraesentat. Ne tamen quod naturae languoris causa consulitur, in praesumptionis perniciem convertatur, nullus absque proventu patentis molestiae minister vel sacerdos, cum coeperit, imperfecta officia praesumat omnino relinquere. Si quis hoc temerarie praesumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit.*

Ad secundum dicendum, quod ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo. Maxime autem periculosum circa hoc sacramentum est, quod est contra perfectionem hujus sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium; minus autem est illud quod pertinet ad qualitatem sumentis. Et ideo si sacerdos post consecrationem incoeptam recordetur se aliquid comedisse vel bibisse, nihilominus debet perficere sacrificium, et sumere sacramentum; similiter si recordetur se peccatum aliquod commisisse debet poenitere cum proposito confitendi et satisfaciendi; et sic non indigne sed fructuose sumet sacramentum; et eadem ratio est si meminerit se excommunicationi cuicumque subjacere, debet enim assumere propositum humiliter absolutionem petendi; et sic per invisibilem Pontificem Jesum Christum absolutionem consequetur quantum ad hunc actum, quod peragat divina mysteria. Si vero ante consecrationem alicujus praedictorum sit memor, tutius reputarem, maxime in casu manducationis et excommunicationis, quod missam incoeptam desereret nisi grave scandalum timeretur.

Ad tertium dicendum, quod si musca vel aranea in calicem ante consecrationem ceciderit, aut etiam venenum deprehenderit esse immissum, debet effundi, et abluto calice, denuo aliud vinum poni consecrandum. Si vero aliquid horum post consecrationem acciderit, debet animal caute capi et diligenter lavari, et comburi, et ablutio cum cineribus in sacrarium mitti. Si vero venenum ibi esse deprehenderit immissum, nullo modo debet sumere, nec alii dare, ne calix vitae vertatur in mortem, sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conservari; et ne sacramentum remaneat imperfectum, debet aliud vinum apponere in calicem, et denuo resumere e consecratione sanguinis, et sacrificium perficere.

Ad quartum dicendum, quod si sacerdos ante consecrationem sanguinis, et post consecrationem corporis percipiat aut vinum aut aquam non esse in calice, debet statim apponere et consecrare. Si vero post consecrationis verba perceperit quod aqua desit, debet nihilominus procedere, quia impositio aquae, ut supra dictum est, quaest. 74, art. 7, non est de necessitate sacramenti: debet tamen puniri ille ex cujus negligentia hoc contingit. Nullo autem modo debet aqua vino jam consecrato misceri, quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliqua parte, ut supra dictum est, quaest. 77, art. 8. Si vero percipiat post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem hoc percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua si ibi fuerit, imponere vinum cum aqua, et resumere a verbis consecrationis sanguinis. Si vero hoc perceperit post sumptionem corporis, aliam hostiam apponere debet iterum consecrandam simul cum sanguine: quod ideo dico quia si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi; et, sicut dicitur in praedicto cap. Toletani concilii, cit. in resp. ad 1, *perfecta videri non possunt sacrificia, nisi perfecto ordine compleantur*. Si vero inciperet

a consecratione sanguinis, et repeteret omnia verba consequentia, non competeret, nisi adesset hostia consecrata, cum in verbis illis occurrant quaedam dicenda, et fienda non solum circa sanguinem, sed etiam circa corpus; et debet in fine iterum sumere hostiam consecratam et sanguinem, non obstante etiam si prius sumpserit aquam quae erat in calice, quia praeceptum de perfectione vel de perceptione hujus sacramenti majoris est ponderis quam praeceptum quod hoc sacramentum a jejunis sumatur, ut supra dictum est, qu. 80, art. 8.

Ad quintum dicendum, quod licet sacerdos non recolat se dixisse aliqua eorum quae dicere debuit, non tamen debet ex hoc mente perturbari; non enim qui multa dicit recolit omnia quae dixit; nisi forte aliquid in dicendo apprehenderit sub ratione jam dicta; sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde si aliquis attente cogitet illud quod dicit, non tamen cogitet se dicere illud, non multum postea recolit se dixisse; sic enim fit aliquid objectum memoriae, inquantum accipitur sub ratione praeteriti: sicut dicitur in lib. de Memoria (cap. 1, a princ.). Si tamen sacerdoti probabiliter constet se aliqua omisisse, si quidem non sunt de necessitate sacramenti, non existimo quod propter hoc debeat resumere, immutando ordinem sacrificii, sed debet ulterius procedere; si vero certificetur se omisisse aliquid eorum quae sunt de necessitate sacramenti, scilicet formam consecrationis, cum forma consecrationis sit de necessitate sacramenti, sicut et materia, idem videtur faciendum, quod dictum est, in solut. praec., in defectu materiae, ut scilicet resumatur a forma consecrationis, et cetera per ordinem reiterentur, ne mutetur ordo sacrificii.

Ad sextum dicendum, quod fractio hostiae consecratae, et quod una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut admixtio aquae significat populum, et ideo horum praetermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem hujus sacramenti.

Ad septimum dicendum, quod, sicut legitur de Cons., dist. 2, cap. 27, ex decreto 6 Pii I Papae, *si per negligentiam aliquid de sanguine stillaverit in tabulam quae terrae adhaeret, lingua lambetur, et tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, et igni consumetur, et cinis intra altare condetur, et sacerdos quadraginta diebus poeniteat. Si autem super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam, et tribus diebus poeniteat; si super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus poeniteat; si usque ad tertium, novem diebus poeniteat; si usque ad quartum, viginti diebus poeniteat; et linteamina quae stilla tetigerit, tribus vicibus lavet minister, calice subtus posito; et aqua ablutionis sumatur, et juxta altare recondatur.* Posset etiam sumi in potum a ministro, nisi propter abominationem dimitteretur. Quidam autem ulterius partem illam linteaminum incidunt et comburunt, et cinerem in altari vel sacrario reponunt. Subditur autem (ibid., cap. 28, ex Poenitential. Bedae Presbyteri, lib. de Remediis peccator.. cap. de Ebrietate): *Si quis per ebrietatem vel voracitatem Eucharistiam evomuerit, quadraginta diebus poeniteat, si laicus est; clerici vel monachi, seu diaconi et presbyteri septuaginta diebus poeniteant; Episcopus nonaginta. Si autem infirmitatis causa evomuerint, septem diebus poeniteant.* Et in eadem dist., cap. 94, legitur ex concilio Arelatensi 4: *Qui non bene custodierit sacrificium, et mus, vel aliquod aliud animal illud comederit, quadraginta diebus poeniteat; qui autem perdiderit illud in Ecclesia, aut pars ejus ceciderit, et non inventa fuerit, triginta diebus poeniteat.* Et eadem poenitentia videtur dignus sacerdos per cujus negligentiam hostiae consecratae putrefiunt. Praedictis autem diebus debet poenitens jejunare, et a communione cessare. Pensatis tamen conditionibus negotii et personae, potest minui vel addi ad poenitentiam praedictam. Hoc tamen observandum est quod ubicumque species integrae inveniuntur, sunt reverenter conservandae vel etiam sumendae; quia manentibus speciebus manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est, qu. 77, art. 5. Ea vero in quibus inveniuntur, si commode fieri potest, sunt comburenda, cinere in sacrario recondito, sicut de rasura tabulae dictum est, hic sup.

QUAESTIO LXXXIV.

DE SACRAMENTO POENITENTIAE.

(In decem articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de sacramento poenitentiae; circa quod primo considerandum est de ipsa poenitentia; secundo de effectu ipsius; tertio de partibus ejus; quarto de suscipientibus hoc sacramentum; quinto de potestate ministrorum, quae ad claves pertinet; sexto de solemnitate hujus sacramenti.

Circa primum duo consideranda sunt: primo de poenitentia, secundum quod est sacramentum; secundo de poenitentia, secundum quod est virtus.

Circa primum quaeruntur decem: 1.° utrum poenitentia sit sacramentum; 2.° de propria materia ejus; 3.° de forma ipsius; 4.° utrum impositio manus requiratur ad hoc sacramentum; 5.° utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis; 6.° de ordine ejus ad alia sacramenta 7.° de institutione ejus; 8.° de duratione ipsius; 9.° de continuatione ejus; 10.° utrum possit iterari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poenitentia sit sacramentum. — (4, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1; *et dist.* 22, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non sit sacramentum. Gregorius enim dicit (id habet Isid. lib. 6 Etymolog., cap. ult., circa med., et habetur in Decret. 1, quaest. 1, cap. *Multi saecularium*): *Sacramenta sunt baptismus, chrisma, corpus et sanguis Christi; quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretius* (1) *operatur salutem.* Sed hoc non contingit in poenitentia, quia non adhibentur aliquae corporales res, sub quibus divina virtus operetur salutem. Ergo poenitentia non est sacramentum.

2. Praeterea, sacramenta Ecclesiae a ministris Christi exhibentur, secundum illud 1 Cor. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed poenitentia non exhibetur a ministris Christi, sed interius a Deo hominibus inspiratur, secundum illud Jerem. 31, 19: *Postquam convertisti me, egi poenitentiam.* Ergo videtur quod poenitentia non sit sacramentum.

3. Praeterea, in sacramentis de quibus jam supra diximus, est aliquid quod est sacramentum,

(1) Ita cum codd. Alcan. et Camer. edit. passim. Al. additur, *in eis.*

tantum, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex praemissis patet, quaest. 66, art. 1. Sed hoc non invenitur in poenitentia. Ergo poenitentia non est sacramentum.

Sed contra est quod sicut baptismus adhibetur ad purificandum a peccato, ita et poenitentia; unde et Petrus dixit Simoni Mago, Act. 8, 22: *Poenitentiam age ab hac nequitia tua.* Sed baptismus est sacramentum, ut supra habitum est, quaest. 66, art. 1. Ergo pari ratione et poenitentia.

Concl. Poenitentia, qua peccator se ostendit a peccato recessisse, et qua sacerdos Dei remittentis opus significat, est speciale sacramentum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit, in cap. supra dicto, in arg. 1, *sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur quod sancte accipiendum est.*

Manifestum est autem quod in poenitentia, ita res gesta fit quod aliquid sanctum significatur tam ex parte peccatoris poenitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis; nam peccator poenitens per ea quae facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quae agit et dicit circa poenitentem significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est quod poenitentia quae in Ecclesia agitur, est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod nomine corporalium rerum intelliguntur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles qui ita se habent in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo, vel chrisma in confirmatione. Est autem attendendum quod in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quae superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius; sicut in baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum, et quantum ad culpam et quantum ad poenam; et in confirmatione, ubi datur plenitudo Spiritus sancti; et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis, quae provenit ex virtute Christi quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae, ut accidit in poenitentia et matrimonio; sicut etiam in medicinis corporalibus quaedam sunt res exterius adhibitae, sicut emplastra et electuaria, quaedam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quaedam.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis quae habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro Ecclesiae, qui gerit personam Christi in signum quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Christo. In sacramento autem poenitentiae, sicut dictum est, in solut. praec., sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna; unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante, sed complementum sacramenti exhibet minister, dum poenitentem absolvit.

Ad tertium dicendum, quod etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet actus exterius exercitus tam per peccatorem poenitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem; res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris; res autem tantum et non sacramentum, est remissio peccati; quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii.

ARTICULUS II.

Utrum peccata sint propria materia hujus sacramenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata non sint propria materia hujus sacramenti. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba prolata sanctificatur, et sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eo quod contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittens peccata. Ergo peccata non sunt materia propria hujus sacramenti.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Poenitentia (scilicet hom. 27 inter 50, cap. 1, parum a princ.): *Nullus potest inchoare novam vitam, nisi eum veteris vitae poeniteat.* Sed ad vetustatem vitae pertinent non solum peccata, sed etiam poenalitates praesentis vitae. Non ergo peccata sunt propria materia poenitentiae.

3. Praeterea, peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed poenitentiae sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod tollitur per baptismum; neque contra peccatum mortale, quod tollitur per confessionem peccatoris; nec etiam contra veniale, quod tollitur per tunsionem pectoris, et per aquam benedictam, et alia hujusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia poenitentiae.

Sed contra est quod Apostolus dicit 2 Cor. 12, 21: *Non egerunt poenitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia, quam gesserunt.*

Concl. Proxima sacramenti poenitentiae materia sunt actus poenitentis: remota vero sunt peccata non acceptanda, sed detestanda et destruenda.

Respondeo dicendum, quod duplex est materia, scilicet proxima et remota, sicut statuae proxima materia est metallum, remota vero aqua. Dictum est autem, art. praec., ad 1 et 2, quod materia proxima hujus sacramenti sunt actus poenitentis, cujus materia sunt peccata, de quibus dolet et confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quod remota materia poenitentiae sint peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de proxima materia sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod vetus et mortalis vita est objectum poenitentiae, non ratione poenae sed ratione culpae annexae.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo: nam de peccato actuali mortali est poenitentia proprie et principaliter: proprie, quidem, quia proprie dicimur poenitere de his quae nostra voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum. De peccatis autem venialibus est quidem poenitentia proprie, in quantum sunt nostra voluntate facta; non tamen contra haec principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato vero originali poenitentia nec principaliter est (quia contra ipsum non ordinatum hoc sacramentum, sed magis baptismus), nec etiam proprie, quia peccatum originale non est

nostra voluntate peractum, nisi forte inquantum voluntas Adae reputatur nostra, secundum modum loquendi quo Apostolus dicit Rom. 5, 12: *In quo omnes peccaverunt.* In quantum tamen large accipitur poenitentia pro quacumque detestatione rei praeteritae, potest dici poenitentia de peccato originali, sicut loquitur Augustinus in lib. de Poenitentia (alius auctor de vera et falsa Poenit., cap.8).

ARTICULUS III.

Utrum haec sit forma hujus sacramenti: Ego te absolvo. — (4, *dist.* 22, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2 *et* 3; *et opusc.* 22.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod haec non sit forma hujus sacramenti: *Ego te absolvo.* Formae enim sacramentorum ex institutione Christi et Ecclesiae usu habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse, neque etiam in communi usu habetur; quinimo in quibusdam absolutionibus quae in ecclesia publice fiunt, sicut in prima et completorio, in Coena Domini, absolvens non utitur oratione indicativa, ut dicat: *Ego te absolvo*, sed oratione deprecativa, cum dicit: *Misereatur vestri omnipotens Deus*, vel *absolutionem et remissionem tribuat vobis omnipotens Deus.* Ergo haec non est forma hujus sacramenti: *Ego te absolvo.*

2. Praeterea, Leo Papa dicit (epist. 108, al. 91, ad Theodor., cap. 2) quod indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri. Loquitur autem de indulgentia Dei quae praestatur poenitentibus. Ergo forma hujus sacramenti debet esse per modum deprecationis.

3. Praeterea, idem est absolvere a peccato, quod peccatum remittere. Sed solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interius hominem a peccato mundat, ut Augustinus dicit (super Joan. tract. 4, circa med., et lib. 1 de peccator. Merit. et Remiss., cap. 23). Ergo videtur quod solus Deus a peccato absolvat. Non ergo debet sacerdos dicere: *Ego te absolvo*, sicut non dicit: *Ego tibi peccata remitto.*

4. Praeterea, sicut Dominus dedit potestatem discipulis absolvendi a peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi infirmitates, et ut daemonia ejicerent, et ut languores sanarent, ut habetur Matth. 10 et Luc. 9. Sed sanando infirmos apostoli non utebantur his verbis: *Ego te sano*, sed: *Sanet te Dominus Jesus Christus*, sicut Petrus dixit paralytico, ut habetur act. 9, 34. Ergo videtur quod sacerdotes, habentes potestatem Apostolis a Christo traditam, non debeant uti hac forma verborum: *Ego te absolvo*, sed: *Absolutionem tribuat tibi Christus.*

5. Praeterea, quidam hac forma utentes sic etiam exponunt: *Ego te absolvo*, idest, *absolutum ostendo.* Sed nec hoc etiam sacerdos facere potest, nisi ei divinitus reveletur; unde, ut legitur, Matth. 16, 19, antequam Petro diceretur: *Quodcumque solveris super terram*, etc., dictum est ei: *Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui est in caelis.* Ergo videtur quod sacerdos, cui non est facta revelatio, praesumptuose dicat: *Ego te absolvo*, etiamsi exponatur, idest, *absolutum ostendo.*

Sed contra est quod, sicut Dominus dixit discipulis, Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, etc., ita dixit Petro, Matth. 16, 19: *Quodcumque solveris super terram*, etc. Sed sacerdos auctoritate illorum verborum Christi fretus dicit: *Ego te baptizo.* Ergo eadem auctoritate dicere debet in hoc sacramento: *Ego te absolvo.*

Concl. Nulla magis est conveniens sacramenti poenitentiae forma, quam haec verba: Ego te absolvo, cum id aptissime significent quod in sacramento agitur.

Respondeo dicendum, quod in qualibet re perfectio attribuitur formae. Dictum est autem supra, art. 1, hujus quaest., ad 2, quod hoc sacramentum perficitur per ea quae sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quae sunt ex parte poenitentis, sive sint verba, sive facta, sint quaedam materia hujus sacramenti; ea vero quae sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formae.

Cum autem sacramenta novae legis efficiant quod figurant, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 1, ad 1, oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur proportionaliter materiae sacramenti. Unde forma baptismi est: *Ego te baptizo*, et forma confirmationis est: *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis*; eo quod hujusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiae: in sacramento autem Eucharistiae, quod consistit in ipsa consecratione materiae, exprimitur veritas consecrationis, cum dicitur: *Hoc est corpus meum.*

Hoc autem sacramentum, scilicet poenitentiae, non consistit in consecratione alicujus materiae, nec in usu alicujus materiae sanctificatae, sed magis in remotione cujusdam materiae, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia poenitentiae, ut ex supra dictis patet, art. praec. Talis autem remotio significatur a sacerdote, cum dicitur: *Ego te absolvo.* Nam peccata sunt quaedam vincula, secundum illud Proverb. 5, 22: *Iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur.* Unde patet quod haec est convenientissima forma hujus sacramenti: *Ego te absolvo.*

Ad primum ergo dicendum, quod ista forma assumitur ex ipsis verbis Christi, quibus Petro dixit, Matth. 16, 19: *Quodcumque solveris super terram*, etc. Et tali forma Ecclesia utitur in sacramentali absolutione. Hujusmodi autem absolutiones in publico factae non sunt sacramentales, sed sunt rationes quaedam ordinatae ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere: *Misereatur tui omnipotens Deus*, vel: *Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus*, quia per haec verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Praemittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte poenitentis, cujus actus materialiter quoddammodo se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione.

Ad secundum dicendum quod verbum Leonis est intelligendum quantum ad deprecationem quae praemittitur absolutioni, non autem removet quin sacerdotes absolvant.

Ad tertium dicendum, quod solus Deus per auctoritatem a peccato absolvit, et peccatum remittit; sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, inquantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis. Nam virtus divina est quae interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive verba, sicut ex supra dictis patet, quaest. 62, art. 4, et quaest. 64,

art. 1 et 2. Unde et Dominus expressit utrumque: nam Matth. 16, 19, dixit Petro: *Quodcumque solveris super terram*, etc.; et Joan. 20, 23, dixit discipulis: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ideo tamen sacerdos potius dicit: *Ego te absolvo*, quam: *Ego tibi peccata remitto*, quia hoc magis congruit verbis quae Dominus dixit, virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvunt. Quia tamen sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertinet ad primam auctoritatem Dei, scilicet, ut dicatur: *Ego te absolvo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, vel per virtutem passionis Christi, vel auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit (cap. 3 cael. Hierarch., a med. implic. et cap. 7 eccles. Hierarch. vers. fin.). Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis.

Ad quartum dicendum, quod Apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur; est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter sive ministerialiter in sacramentis; et ideo magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum quam in sanationibus infirmitatum.

In quibus tamen non semper modo deprecativo utebantur, sed quandoque modo indicativo et imperativo, sicut Act. 3, 6, legitur quod Petrus dixit claudo: *Quod habeo, hoc tibi do: in nomine Jesu Christi Nazareni surge et ambula.*

Ad quintum dicendum quod ista expositio: *Ego te absolvo*, id est, *absolutum ostendo*, quantum ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta. Sacramenta enim novae legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant. Unde sicut sacerdos baptizando aliquem, ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, et non solum significative, sed etiam effective, ita etiam cum dicit: *Ego te absolvo*, ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Non tamen loquitur quasi de re incerta; quia sicut alia sacramenta novae legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis, ita etiam et in hoc sacramento. Unde Augustinus dicit (in lib. 2 de adult. Conjug., cap. 9, in princ.): *Non est turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio conjugii, ubi per claves regni caelorum non dubitatur fieri remissio peccatorum.* Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta; sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio: *Ego te absolvo*, idest, *sacramentum absolutionis tibi impendo.*

ARTICULUS IV.

Utrum impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. — (*4 cont. gent., cap. 71; et opusc. 22, cap. 4.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. Dicitur enim Marc. ult., 18: *Super aegros manus imponent, et bene habebunt.* Ægri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manus impositio facienda.

2. Praeterea, in sacramento poenitentiae recuperat homo Spiritum sanctum amissum; unde ex persona poenitentis dicitur in psal. 50, 14: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me.* Sed Spiritus sanctus datur per impositionem manuum: legitur enim Act. 8, 17, quod *apostoli imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum*: et Matth. 19, 19, dicitur quod *oblati sunt Domino parvuli, ut eis manus imponeret.* Ergo in hoc sacramento est facienda manus impositio.

3. Praeterea, verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt majoris efficaciae quam in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceat; sicut in baptismo simul cum hoc quod sacerdos dicit: *Ego te baptizo*, requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam simul cum hoc quod sacerdos dicit: *Ego te absolvo*, oportet quod aliquem actum exerceat circa poenitentem, imponendo ei manus.

Sed contra est quod cum Dominus dixit Petro, Matth. 16, 19: *Quodcumque solveris super terram*, etc., nullam mentionem de manus impositione fecit; neque etiam cum omnibus apostolis simul dixit: *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis*, Joan. 20, 23. Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

Concl. Cum poenitentiae sacramentum ad culparum potius remissionem, quam ad aliquam gratiae excellentiam consequendam ordinetur, quemadmodum non ad baptismum, ita nec ad hoc sacramentum manuum impositio requiritur.

Respondeo dicendum, quod impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi quibus manus imponuntur quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus sancti; et in sacramento ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis mysteriis; unde et 2 ad Timoth. 1, 6, dicitur: *Resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum.*

Sacramentum autem poenitentiae non ordinatur ad consequendam aliquam excellentiam gratiae, sed ad remotionem peccatorum: et ideo ad hoc sacramentum non requiritur manuum impositio, sicut etiam nec ad baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod illa manus impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula perficienda, ut scilicet per contactum ma-

(1) Haec D. Thomas. Sic autem prosequitur in textu Nicolai: « Licet interdum sacramentum poenitentiae (publicae, vel privatae) *manus impositio* apud veteres appelletur, vel per manuum impositionem designetur. Sic enim S. Clemens lib. 2 Constitutionum apostolicarum, cap. 18, de reconciliatione peccatoris agens: « Eum qui luxit, inquit, cum ei manum imposueris, recipe, ac « permitte in Ecclesia esse; » ut et cap. 41: « Cum ei manum imposueris, in « antiqua pascua restitue. » Sic Cyprianus, lib. de Lapsis: « Ante expiata « delicta, ante exomologesim, » id est confessionem, « factam criminis, ante « purgatam conscientiam sacrificio, et manu sacerdotis, pacem putant esse, « quam quidam verbis fallacibus vindicant, » etc. Sic Augustinus de Baptism. « adversus Donatistas, lib. 3, cap. 16: Manus impositio. » idest, poenitentia vel reconciliatio, « non sicut baptismus repeti non potest; quid est enim aliud » nisi oratio super hominem? » Quasi dicat, baptismum quidem iterari non posse, posse autem poenitentiam, vel reconciliationem iterari. Sic S. Leo, epist. 92, cap. 17, eos qui escis immolatitiis usi sunt, « manus impositione purgari » ait. Sic Optatus Milevitanus, lib. 2: « Dum manus imponitis, et delicta dona« tis. » etc.; ut et in concilio Carthaginensi IV, cap. 76: « Si continuo creditur « moriturus, reconcilietur per manus impositionem, » etc.; et in Arausicano, cap. 5: « Stent in ordine poenitentium, ut ostensis necessariis poenitentiae fructibus, « legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione recipiant. » Sed a caeremonia tantum exteriori, quae nunc etiam in usu est, sacramentum poenitentiae sic vocatur; non quod ad ejus essentiam vel intrinsecam rationem caeremonia illa pertineat; sicut etiam sacramentum Eucharistiae Tertullianus, lib. de Pudicitia, cap. 14, *sacramentum benedictionis* vocat, et *eulogiam* eodem sensu Graeci passim appellant, quia in eo conficiendo benedictio adhibetur exemplo Christi, quamvis ejus confectioni vel consecrationi essentialis non sit,

nus hominis sanctificati etiam corporalis infirmitas tollatur; sicut etiam legitur de Domino, Marc. 6, 5. quod *infirmos manibus impositis curavit;* et Matth. 8, legitur quod leprosum mundavit per contactum.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet acceptio Spiritus sancti requirit manus impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manus impositio; sed acceptio Spiritus sancti cum plenitudine, requirit manus impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

Ad tertium dicendum, quod in sacramentis quae perficiuntur in usu materiae, minister habet aliquem actum corporalem exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo, et confirmatione, et extrema unctione; sed hoc sacramentum non consistit in usu alicujus materiae exterius appositae, sed loco materiae se habent ea quae sunt ex parte poenitentis: unde sicut in Eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super poenitentem perficiunt absolutionis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis necessarius, non minus competeret crucesignatio, quae adhibetur in Eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata; et tamen non est de necessitate hujus sacramenti, sicut nec de necessitate Eucharistiae.

ARTICULUS V.

Utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis. — (*Sup., quaest.* 65, *art.* 1, *corp. et art.* 2, *ad* 4, *et art.* 4, *corp.; et* 4, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 3, *et in princ. Exp. litt.; et* 4 *cont., cap.* 17.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit de necessitate salutis: quia super illud ps. 125: *Qui seminant in lacrymis*, etc., dicit Glossa (interl. Aug.): *Noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax.* Sed tristitia est de ratione poenitentiae, secundum illud 2 Cor. 7, 10: *Quae secundum Deum est tristitia poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Ergo bona voluntas sine poenitentia sufficit ad salutem.

2. Praeterea, Proverb. 10, 12, dicitur: *Universa delicta operit charitas;* et infra, cap. 15, 27: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo habendo charitatem, et fidem, et misericordiam, potest quisque salutem consequi etiam sine poenitentiae sacramento.

3. Praeterea, sacramenta Ecclesiae initium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur Joan. 8, Christus mulierem adulteram absolvit absque poenitentia. Ergo videtur quod poenitentia non sit de necessitate salutis.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. 13, 5; *Si poenitentiam non habueritis, omnes simul peribitis.*

Concl. Non est poenitentiae sacramentum absolute ad salutem necessarium, ut baptismus, sed iis tantum qui peccati rei sunt.

Respondeo dicendum, quod aliquid est necessarium ad salutem dupliciter; uno modo absolute, alio modo ex suppositione. Absolute quidem necessarium est ad salutem illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi, et sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum poenitentiae, quod quidem est necessarium non omnibus, sed peccato subjacentibus. Dicitur enim 2 Paral., ult. (in orat. Manas., ante lib. 3 Esdrae), *Tu Domine Deus justorum, non posuisti poenitentiam justis, Abraham, Isaac et Jacob, et his qui tibi non peccaverunt.* Peccatum autem, *cum consummatum fuerit, generat mortem,* ut dicitur Jacobi 1, 15. Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris quod peccatum removeatur ab eo: quod quidem non potest fieri sine poenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis, qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati. Sicut enim dicit Augustinus super Joan. (implic. tract. 72, ante med., et express. serm. 15 de Verb. Apost., cap. 11, circa med.), *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Unde patet quod sacramentum poenitentiae est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis, postquam homo in morbum periculosum inciderit.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa videtur esse intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione quae fit per peccatum: talis enim non habet tristitiae causam; sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non potest restitui sine tristitia, qua quis dolet de peccato praeterito, quod pertinet ad poenitentiam.

Ad secundum dicendum, quod ex quo aliquis peccatum incurrit, charitas, fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine poenitentia. Requirit enim charitas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod amico homo studeat satisfacere; requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quae in sacramentis Ecclesiae operatur, quaerat justificari a peccatis; requirit etiam et ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat poenitendo suae miseriae, quam per peccatum incurrit, secundum illud Proverb. 14, 34: *Miseros facit populos peccatum.* Unde Eccli. 30, 24, dicitur: *Miserere animae tuae, placens Deo.*

Ad tertium dicendum, quod ad potestatem excellentiae, quam solus Christus habuit, ut supra dictum est, quaest. 64, art. 3, pertinuit quod Christus effectum sacramenti poenitentiae, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulterae sine exterioris poenitentiae sacramento, licet non sine interiori poenitentia, quam ipse in ea per gratiam est operatus.

ARTICULUS VI.

Utrum poenitentia sit secunda tabula post naufragium. — (4, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 3, *et dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 4, *et dist.* 16, *quaest.* 4, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non sit secunda tabula post naufragium: quia super illud Isa. 3, *Peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt,* dicit Gloss. (interl. Hieron.), *Secunda tabula post naufragium est peccata abscondere.* Poenitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo poenitentia non est secunda tabula.

2. Praeterea, fundamentum in aedificio non tenet secundum, sed primum locum. Poenitentia autem in spirituali aedificio est fundamentum, secundum illud Hebr. 6, 1: *Non rursus jacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis*; unde et praecedit ipsum baptismum, secundum illud Act. 2, 38: *Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.* Ergo poenitentia non debet dici secunda tabula.

3. Praeterea, omnia sacramenta sunt quaedam tabulae, idest, remedia contra peccatum. Sed poenitentia non tenet secundum locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex supra dictis patet, quaest. 65, art. 1 et 2. Ergo poenitentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

Sed contra est quod Hieron. dicit, loc. cit., quod *secunda tabula post naufragium est poenitentia.*

Concl. Poenitentiae sacramentum, cum nonnisi ex suppositione peccati necessarium sit, est quasi secunda post naufragium tabula.

Respondeo dicendum, quod id quod est per se naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quaedam per se ordinantur ad salutem hominis; sicut baptismus, qui est spiritualis generatio, et confirmatio, quae est spirituale augmentum, et Eucharistia, quae est spirituale nutrimentum; poenitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, et supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati: nisi enim homo peccaret actualiter, poenitentia non indigeret, indigeret tamen baptismo, et confirmatione, et Eucharistia; sicut et in vita corporali non indigeret homo medicatione, nisi infirmaretur; indigeret autem homo per se ad vitam generatione, augmento et nutrimento.

Et ideo poenitentia tenet secundum locum respectu status integritatis qui confertur et conservatur per sacramenta praedicta; unde et metaphorice dicitur *secunda tabula post naufragium.* Nam sicut primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est post navem fractam, ut quis tabulae adhaereat; ita etiam primum remedium in mari hujus vitae est quod homo integritatem servet; secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quod per poenitentiam redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod abscondere peccata contingit dupliciter: uno modo, dum ipsa peccata fiunt. Est autem pejus peccare publice quam occulte, tum quia peccator publicus videtur ex majori contemptu peccare; tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideo quoddam remedium est in peccatis quod aliquis in occulto peccet; et secundum hoc dicit Glossa quod *secunda tabula post naufragium est peccata abscondere*, non quod per hoc tollatur peccatum, sicut per poenitentiam, sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo aliquis abscondit peccatum prius factum per negligentiam confessionis, et hoc contrariatur poenitentiae, et sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulae; dicitur enim Proverb. 28, 13, *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur.*

Ad secundum dicendum, quod poenitentia non potest dici fundamentum spiritualis aedificii simpliciter, idest, in prima aedificatione; sed est fundamentum in secunda reaedificatione, quae fit per destructionem peccati; nam primo redeuntibus ad Deum occurrit poenitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritualis doctrinae. Poenitentia autem quae baptismum praecedit, non est poenitentiae sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod tria praecedentia sacramenta pertinent ad navem integram, idest, ad statum integritatis, respectu cujus poenitentia dicitur secunda tabula.

ARTICULUS VII.

Utrum hoc sacramentum fuerit convenienter in nova lege institutum. — (4, *dist.* 22, *quaest.* 5, *art* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege. Ea enim quae sunt de jure naturali, institutione non indigent. Sed poenitere de malis quae quis gessit, est de jure naturali; non enim potest aliquis bonum diligere, quin de contrario doleat. Ergo poenitentia non fuit convenienter instituta in nova lege.

2. Praeterea, illud quod fuit in veteri lege, instituendum non fuit in nova. Sed etiam in veteri lege fuit poenitentia; unde et Dominus conqueritur Jerem. 8, 6, dicens: *Nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?* Ergo poenitentia non debuit institui in nova lege.

3. Praeterea, poenitentia consequenter se habet ad baptismum, cum sit secunda tabula, ut supra dictum est, art. praec. Sed poenitentia videtur a Domino instituta ante baptismum; nam in principio praedicationis suae dixisse Dominus legitur Matth. 4, 17: *Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum.* Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

4 Praeterea, sacramenta novae legis institutionem habent a Christo, ex cujus virtute operantur, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 5, et quaest. 64, art. 1. Sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cum ipse non sit usus eo sicut aliis sacramentis quae ipse instituit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

Sed contra est quod dicit Dominus, Luc., ult. 46: *Oportebat Christum pati et resurgere a mortuis die tertia, et praedicari in nomine ejus poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes.*

Concl. Poenitentiae sacramentum in nova lege convenienter institutum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1, huj. quaest., ad 1 et 2, in hoc sacramento actus poenitentis se habet sicut materia, id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum sacramenti. Materia vero etiam in aliis sacramentis praeexistit a natura ut aqua; vel ab arte ut panis; sed quod talis materia ad sacramentum assumatur, institutione indiget hoc determinante. Sed forma sacramenti et virtus ipsius totaliter est ex institutione Christi, ex cujus passione procedit virtus sacramentorum.

Sic ergo hujus sacramenti materia praeexistit a natura; ex naturali enim ratione homo movetur ad poenitendum de malis quae fecit; sed quod hoc vel illo modo homo poenitentiam agat, est ex institutione divina. Unde et Dominus in principio praedicationis

suae indixit hominibus ut non solum poeniterent, sed etiam poenitentiam agerent, significans determinatos modos actuum qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit, cum Matth. 16, 19, dixit Petro: *Tibi dabo claves regni caelorum*, etc. Efficaciam autem hujus sacramenti et originem virtutis ejus manifestavit post resurrectionem, Luc. ult. 47, ubi dixit quod *oportet praedicari in nomine ejus poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*, praemisso de passione et resurrectione. Ex virtute enim nominis Jesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet in remissionem peccatorum.

Et sic patet convenienter hoc sacramentum in nova lege institutum fuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod de jure naturali est quod aliquis poeniteat de malis quae fecit, quantum ad hoc quod doleat ea fecisse, et doloris remedium quaerat per aliquem modum, et quod etiam aliqua signa doloris ostendat; sicut et Ninivitae fecerunt, ut Jonae 3 legitur; in quibus tamen aliquid fuit adjunctum fidei, quam conceperant ex praedicatione Jonae, ut scilicet hoc agerent sub spe veniae consequendae a Deo, secundum illud quod ibid., v. 9, legitur: *Quis scit, si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore irae suae, et non peribimus?* Sed sicut alia quae sunt de jure naturali determinationem acceperunt ex institutione legis divinae, ut in secunda parte dictum est, 1-2, quaest. 91, art. 4, et quaest. 95, art. 2, et quaest. 99, ita etiam et poenitentia.

Ad secundum dicendum, quod ea quae sunt juris naturalis, diversimode determinationem accipiunt in veteri et in nova lege, secundum quod congruit imperfectioni veteris legis et perfectioni novae legis. Unde et poenitentia in veteri lege aliquam determinationem habuit, quantum quidem ad dolorem, ut esset magis in corde quam in exterioribus signis, secundum illud Joel. 2, 13: *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra;* quantum autem ad remedium doloris quaerendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali. Unde Dominus, Levit. 5, 17, dicit: *Anima si peccaverit per ignorantiam .., offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti, juxta mensuram aestimationemque peccati; qui orabit pro eo, quia nesciens fecerit, et dimittetur ei*; in hoc enim ipso quod oblationem faciebat aliquis pro peccato suo, quodammodo suum peccatum sacerdoti confitebatur. Et secundum hoc dicitur Proverb. 28, 13: *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur.* Nondum autem erat instituta potestas clavium, quae a passione Christi derivatur; et per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato, cum proposito subjiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus Ecclesiae, sub spe consequendae veniae virtute passionis Christi.

Ad tertium dicendum, quod si quis recte consideret ea quae Dominus dixit de necessitate baptismi Joan. 3, tempore praecesserunt ea quae dixit Matth. 4, de necessitate poenitentiae; nam id quod dixit Nicodemo de baptismo, fuit ante incarcerationem Joannis, de quo postea subditur quod baptizabat; illud vero quod de poenitentia dixit Matth. 4, fuit post incarcerationem Joannis.

Si tamen prius ad poenitentiam induxisset quam ad baptismum, hoc ideo esset quia etiam ante baptismum, requiritur quaedam poenitentia; sicut et Petrus dicit Act. 2, 38: *Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.*

Ad quartum dicendum, quod Christus non est usus baptismo quem ipse instituit, sed est baptizatus baptismo Joannis, ut supra dictum est, quaest. 39, art. 1 et 2. Sed nec etiam active usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli ejus, ut dicitur Joan. 4; quamvis credendum sit quod discipulos suos baptizaverit, ut Augustinus dicit (ad Seleucianum, epist. 265, al. 108, ante med.), et lib. 3 de Anima et ejus Orig., cap. 9. Usus autem hujus sacramenti ab eo instituti nullo modo ei competebat, nec quantum ad hoc quod ipse poeniteret, in quo peccatum non fuit, neque quantum ad hoc quod hoc sacramentum aliis praeberet, quia ad ostendendam misericordiam et virtutem suam, effectum hujus sacramenti sine sacramento praebebat, ut supra dictum est, art. 5, huj. quaest. ad 3. Sacramentum autem Eucharistiae et ipse sumpsit, et aliis dedit, tum ad commendandam excellentiam hujus sacramenti, tum quia hoc sacramentum est memoriale suae passionis, in qua Christus est sacerdos et hostia.

ARTICULUS VIII.

Utrum poenitentia debeat durare usque ad finem vitae. — (Inf., art. 9, ad 1, et 4, dist. 17, qu. 2, art. 4, qu. 1 et 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non debeat durare usque ad finem vitae. Poenitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed poenitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundum illud Ezech. 18, 21: *Si impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis quae operatus est..., vita vivet, et non morietur.* Ergo non oportet ulterius poenitentiam protendi.

2. Praeterea, poenitentiam agere pertinet ad statum incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, et ulterius ad statum perfectorum. Ergo non debet homo poenitentiam agere usque ad finem vitae.

3. Praeterea, sicut in aliis sacramentis homo debet servare statuta Ecclesiae, ita et in hoc sacramento. Sed secundum canones determinata sunt tempora poenitendi, ut scilicet ille qui hoc vel illud peccatum commiserit, tot annis poeniteat. Ergo videtur quod non sit poenitentia extendenda usque ad finem vitae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Poenit. (alius auctor, de vera et falsa Poenit., cap. 13): *Quid restat nobis nisi semper dolere in vita? ubi enim dolor finitur, deficit poenitentia; si vero poenitentia finitur, quid relinquitur de venia?*

Concl. Quamquam interior poenitentia durare debeat usque ad vitae finem, exterior tamen non necessario durare debet usque ad vitae finem, sed usque ad determinatum tempus pro mensura peccati.

Respondeo dicendum, quod duplex est poenitentia, scilicet interior et exterior. Interior quidem poenitentia est qua quis dolet de peccato commisso, et talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae; semper enim debet homini displicere quod peccavit; si enim ei placeret peccasse, jam ex hoc

ipso peccatum incurreret, et fructum veniae perderet. Displicentia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita; post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris; unde displicebunt eis peccata praeterita sine omni tristitia, secundum illud Isa. 65, 16: *Oblivioni traditae sunt angustiae priores.*

Poenitentia vero exterior est qua quis exteriora signa doloris ostendit, et verbo tenus peccata sua confitetur sacerdoti absolventi, et juxta ejus arbitrium satisfacit; et talis poenitentia non oportet quod duret usque ad finem vitae, sed usque ad determinatum tempus, secundum mensuram peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod vera poenitentia non solum removet peccata praeterita, sed etiam praeservat hominem a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti verae poenitentiae remissionem consequatur praeteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare poenitentiam, ne iterum incidat in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod agere poenitentiam interiorem simul et exteriorem pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt a peccato; sed poenitentia interior habet locum etiam in proficientibus et perfectis, secundum illud ps. 83, 7: *Ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum.* Unde et ipse Paulus dicebat, 1 Cor. 15, 9: *Non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod illa tempora praefiguntur poenitentibus quantum ad actionem exterioris poenitentiae.

ARTICULUS IX.

Utrum poenitentia possit esse continua.
(4, dist. 14, qu. 1, art. 4, qu. 1.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non possit esse continua. Dicitur enim Jerem. 31, 16: *Quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrymis.* Sed hoc esse non posset, si poenitentia continuaretur, quae consistit in ploratu et lacrymis. Ergo poenitentia non potest continuari.

2. Praeterea, de quolibet bono opere debet homo gaudere, secundum illud ps. 99, 1: *Servite Domino in laetitia.* Sed agere poenitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed non potest homo simul gaudere et tristari, ut patet per Philosophum in 9 Ethic. (cap. 4, sub fin.). Ergo non potest esse quod poenitens continue tristetur de peccatis praeteritis, quod pertinet ad rationem poenitentiae. Ergo poenitentia non potest esse continua.

3. Praeterea, 2 ad Corinth. 2, 7, Apostolus dicit: *Consolamini,* scilicet poenitentem, *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui ejusmodi est.* Sed consolatio depellit tristitiam, quae pertinet ad rationem poenitentiae. Ergo poenitentia non debet esse continua.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Poenitentia *(* de vera et falsa Poenit., ut supra cap. 13): *Dolor in poenitentia continue custodiatur.*

Concl. Poenitentiam secundum actum continuam esse impossibile est, secundum habitum vero continua esse debet.

Respondeo dicendum, quod poenitere dicitur dupliciter: secundum actum et secundum habitum. Actu quidem impossibile est quod homo continue poeniteat, quia necesse est quod actus poenitentis sive interior sive exterior interpoletur ad minus somno et aliis quae ad necessitatem corporis pertinent. Alio modo dicitur poenitere secundum habitum, et sic oportet quod homo continue poeniteat, et quantum ad hoc quod homo nunquam aliquid contrarium poenitentiae faciat, per quod habitualis dispositio poenitentis tollatur, et quantum ad hoc quod debet homo in proposito gerere quod semper sibi praeterita peccata displiceant.

Ad primum ergo dicendum, quod ploratus et lacrymae ad actum exterioris poenitentiae pertinent, qui non solum non debet esse continuus, sed nec etiam oportet quod duret usque ad finem vitae, ut dictum est, art. praec. Unde et signanter ibi subditur: *Quia est merces operi tuo.* Est autem merces operis poenitentis plena remissio peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam; post cujus consecutionem non est necesse quod homo ulterius exteriorem poenitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuitas poenitentiae, qualis dicta est in corp. et art. praec.

Ad secundum dicendum, quod de dolore et gaudio dupliciter loqui possumus: uno modo secundum quod sunt passiones appetitus sensitivi: et sic nullo modo possunt esse simul, eo quod sunt omnino contrariae, vel ex parte objecti (puta cum sunt de eodem), vel saltem ex parte motus cordis; nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia vero cum constrictione, et hoc modo loquitur Philosophus in 9 Ethic. Alio modo possumus loqui de gaudio et tristitia secundum quod consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet vel displicet; et secundum hoc non possunt habere contrarietatem nisi ex parte objecti; puta cum sunt de eodem et secundum idem: et sic non possunt simul esse gaudium et tristitia, quia non potest simul idem secundum idem placere et displicere. Si vero gaudium et tristitia sic accepta non sint de eodem secundum idem, sed vel de diversis vel de eodem secundum diversa, sic non est contrarietas gaudii et tristitiae ; unde nihil prohibet hominem simul gaudere et tristari: puta si videamus justum affligi, simul placet nobis ejus justitia, et displicet ejus afflictio. Et hoc modo simul potest alicui displicere quod peccavit, et placere quod hoc ei displicet cum spe veniae, ita quod ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde Augustinus dicit in lib. de Poenitentia, loco sup. cit.: *Semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat.*

Si tamen tristitia nullo modo compateretur sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuitas poenitentiae, sed actualis.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 3, 6, 7 et 9, ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quae in appetitu sensitivo poenitentis consequitur ex displicentia voluntatis, passio quaedam est; unde moderanda est secundum virtutem, et ejus superfluitas est vitiosa, quia inducit in desperationem, quod significat Apostolus ibidem dicens: *Ne majori tristitia absorbeatur qui hujusmodi est.* Et sic consolatio de qua ibi Apostolus loquitur est moderativa tristitiae, non autem totaliter ablativa.

ARTICULUS X.

Utrum sacramentum poenitentiae debeat iterari. — (4, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 4, *quaest.* 3, *et art.* 5, *quaest.* 2; *et Hebr.* 6.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum poenitentiae non debeat iterari. Dicit enim Apostolus, Hebr. 6, 4: *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt caeleste donum, et participes sunt facti Spiritus sancti, et prolapsi sunt, renovari rursus ad poenitentiam.* Sed quicumque poenituerunt, sunt illuminati, et acceperunt donum Spiritus sancti. Ergo quicumque peccat post poenitentiam, non potest iterato poenitere.

2. Praeterea, Ambrosius dicit in lib. 2 de Poenitentia (cap. 10, a med.): *Reperiuntur qui saepius agendam poenitentiam putant, qui luxuriantur in Christo: nam si vere poenitentiam agerent, iterandam postea non putarent; quia sicut unum est baptisma, ita et unica est poenitentia.* Sed baptismus non iteratur. Ergo nec poenitentia.

3. Praeterea, miracula quibus Dominus infirmitates corporales sanavit, significant sanationem spiritualium infirmitatum, quibus scilicet homines liberantur a peccatis. Sed non legitur quod Dominus aliquem caecum bis illuminaverit, vel quod aliquem leprosum bis mundaverit, aut aliquem mortuum bis suscitaverit. Ergo videtur quod nec alicui peccatori bis per poenitentiam veniam largiatur.

4. Praeterea, Gregorius dicit (in hom. Quadragesimae, 34 in Evang., inter med. et fin.): *Poenitentia est anteacta peccata deflere, et flenda iterum non committere*; et Isidorus dicit (in lib. 2 de summo Bono, cap. 16): *Irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet.* Si ergo aliquis vere poeniteat, non iterum peccabit. Ergo non potest esse quod poenitentia iteretur.

5. Praeterea, sicut baptismus habet efficaciam ex passione Christi, ita et poenitentia. Sed baptismus non iteratur propter unitatem passionis et mortis Christi. Ergo pari ratione nec poenitentia iteratur.

6. Praeterea, Ambrosius dicit (sup. illud psal. 118: *Deprecatus sum faciem*, etc.), quod *facilitas veniae incentivum praebet delinquendi.* Si ergo Deus veniam frequenter praebet per poenitentiam, videtur quod ipse hominibus praebeat incentivum delinquendi, et sic videretur delectari in peccatis, quod ejus bonitati non congruit. Non ergo potest poenitentia iterari.

Sed contra est quod homo inducitur ad misericordiam exemplo divinae misericordiae, secundum illud Lucae 6, 36: *Estote misericordes sicut Pater vester misericors est.* Sed Dominus hanc misericordiam discipulis suis imponit, ut saepius remittant fratribus contra se peccantibus; unde sicut dicitur Matth. 18, 21, Petro quaerenti: *Quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei? usque septies?* respondit Jesus: *Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies.* Ergo etiam saepius per poenitentiam veniam peccantibus praebet, praesertim cum doceat nos petere, Matth. 6, 12: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

Concl. Cum charitas semel habita propter arbitrii libertatem amitti possit, et divina misericordia omnem peccatorum magnitudinem ac multitudinem superet, manifestum est poenitentiae sacramentum saepenumero repeti posse.

Respondeo dicendum, quod, circa poenitentiam quidam erraverunt, dicentes non posse hominem per poenitentiam secundo consequi veniam peccatorum. Quorum quidam, scilicet Novatiani, hoc intantum extenderunt ut dicerent, post primam poenitentiam, quae agitur in baptismo, peccantem non posse per poenitentiam iterato restitui. Alii vero fuerunt haeretici, ut Augustinus dicit in lib. de Poenit. (alius auctor, de vera et falsa Poenit., cap. 5, in princ.), qui post baptismum dicebant quidem esse utilem poenitentiam, non tamen pluries, sed semel tantum.

Videntur autem hujusmodi errores ex duobus processisse: primo quidem ex eo quod errabant circa rationem verae poenitentiae. Cum enim ad veram poenitentiam charitas requiratur, sine qua non delentur peccata, credebant, quod charitas semel habita non posset amitti, et per consequens poenitentia si sit vera, nunquam per peccatum tollatur, ut sic sit necesse eam iterari. Sed hoc improbatum est in secunda parte, 2-2, quaest. 24, art. 11, ubi ostensum est quod charitas semel habita propter libertatem arbitrii potest amitti, et per consequens post veram poenitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundo, ex eo quod errabant circa aestimationem gravitatis peccati. Putabant enim adeo grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quod non sit possibile ipsum remitti. In quo quidem errabant et ex parte peccati, quod etiam post remissionem consecutam potest esse et gravius et levius quam fuerit primum peccatum remissum; et multo magis contra infinitatem divinae misericordiae, quae superat omnem numerum et magnitudinem peccatorum, secundum illud psal. 50, 1: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam; et secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam.* Unde reprobatur verbum Cain dicentis Genes. 4, 13: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Et ideo misericordia Dei peccantibus per poenitentiam veniam praebet absque ullo termino; unde dicitur 2 Paralip. ult. (in orat. Manass., ante lib. 3 Esdrae): *Immensa et investigabilis misericordia promissionis tuae super malitiam hominum.*

Unde manifestum est quod poenitentia pluries est reiterabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia apud Judaeos erant secundum legem quaedam lavacra instituta, in quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Judaeorum quod etiam per lavacrum baptismi aliquis pluries purificari posset. Ad quod excludendum Apostolus scribit Hebraeis quod *impossibile est eos qui semel sunt illuminati*, scilicet per baptismum, *rursum renovari ad poenitentiam*, scilicet per baptismum qui est *lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti*, ut dicitur ad Tit. 3, 5. Et rationem assignat ex hoc quod per baptismum homo Christo commoritur; unde subditur: *Rursus crucifigentes sibimetipsis Filium Dei*, Hebr. 6, 6.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius loquitur de poenitentia solemni, quae in Ecclesia non iteratur, ut infra dicetur (Suppl. qu. 28, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in lib. de Poenit., loc. cit.), *multos caecos, et diverso tempore Dominus illuminavit, et multos debiles confirmavit, ostendens in diversis illis ea-*

dem saepe peccata dimitti, ut quem prius sanavit leprosum, alio tempore illuminaverit (1) *caecum. Ideo enim tot salvavit febricitantes, tot languidos, tot claudos, caecos et aridos, ne desperet de se peccator; ideo non scribitur aliquem nisi semel sanasse, ut quilibet timeat jungi peccato; et medicum se vocat, et non sanis, sed male habentibus opportunum. Sed qualis hic medicus, qui malum iteratum nesciret curare? Medicorum enim est centies infirmum, centies curare; qui caeteris minor esset, si aliis possibilia ignoraret.*

Ad quartum dicendum, quod, poenitere est anteacta peccata deflere, et flenda non committere, scilicet simul dum flet vel actu vel proposito. Ille enim est irrisor, et non poenitens, qui simul dum poenitet, agit quod poenitet, vel proponit iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccat vel actu, vel proposito, non excludit quin prima poenitentia vera fuerit; nunquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem; sicut enim vere cucurrit qui postea sedet, ita vere poenituit qui postea peccat.

Ad quintum dicendum, quod baptismus habet virtutem ex passione Christi, sicut quaedam spiritualis generatio cum spirituali morte praecedentis vitae. *Statutum* autem *est hominibus semel mori*, Hebr. 9, 27, et semel nasci; et ideo semel tantum debet homo baptizari. Sed poenitentia habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicina, quae frequenter iterari potest.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum (in lib. de Poenitentia, loco sup. cit.), *constat Deo multum displicere peccata, qui semper praesto est ea destruere, ne solvatur quod creavit, ne corrumpatur quod amavit*, scilicet per desperationem.

QUAESTIO LXXXV.

DE POENITENTIA SECUNDUM QUOD EST VIRTUS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de poenitentia secundum quod est virtus; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum poenitentia sit virtus; 2.° utrum sit virtus specialis; 3.° sub qua specie virtutis contineatur; 4.° de subjecto ejus; 5.° de causa ipsius; 6.° de ordine ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poenitentia sit virtus. — (4, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2, *et art.* 3, *qu.* 1, *corp.*, *et ad* 2, *et qu.* 2 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non sit virtus. Poenitentia enim est quoddam sacramentum aliis sacramentis connumeratum, ut ex supra dictis patet, qu. praec., art. 1, qu. 65, art. 1. Sed nullum aliud sacramentum est virtus. Ergo neque poenitentia est virtus.

2. Praeterea, secundum Philosophum, 4 Ethic., cap. ult., *verecundia non est virtus*, tum quia est passio habens corporalem immutationem; tum etiam quia non est dispositio perfecti, cum sit de turpi actu, quod non habet locum in homine virtuoso. Sed similiter poenitentia est quaedam passio habens corporalem immutationem, scilicet ploratum, sicut Gregorius dicit (hom. 34 in Evang., inter med. et fin.), quod *poenitere est peccata praeterita plangere*; est etiam de turpibus factis, scilicet de peccatis, quae non habent locum in homine virtuoso. Ergo poenitentia non est virtus.

3. Praeterea, secundum Philosophum (4 Ethic., cap. 3, circa princ.), *nullus est stultus eorum qui sunt secundum virtutem.* Sed stultum videtur dolere de commisso praeterito, quod non potest non esse, quod tamen pertinet ad poenitentiam. Ergo poenitentia non est virtus.

Sed contra est quod praecepta legis dantur de actibus virtutum; quia *legislator intendit cives facere virtuosos*, ut dicitur 2 Ethic., (cap. 1, ante med.). Sed praeceptum divinae legis est de poenitentia, secundum illud Matth. 4, 17: *Poenitentiam agite*, etc. Ergo poenitentia est virtus.

Concl. Poenitentia, quae est in appetitu sensitivo, passio potius quam virtus est: poenitentia vero quae est in voluntate, virtus, vel ejus actus est.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet in arg. 2, et quaest. praec., art. 10, ad 4, poenitere est de aliquo prius a se facto dolere. Dictum est autem supra, quaest praec., art. 9, quod dolor vel tristitia dupliciter dicitur: uno modo secundum quod est passio quaedam appetitus sensitivi, et quantum ad hoc poenitentia non est virtus, sed passio; alio modo secundum quod constitit in voluntate, et hoc modo est cum quadam electione: quae quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis. Dicitur enim in 2 Ethic., cap. 6, quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam, ut aliquis doleat de quo dolendum est, et eo modo et fine quo dolendum est; quod quidem observatur in poenitentia de qua nunc loquimur; nam poenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod poenitentia de qua nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, quaest. praec., art. 1, ad 1, et art. 2 et 3, in sacramento poenitentiae materialiter se habent actus humani; quod non contingit in baptismo vel confirmatione. Et ideo cum virtus sit principium alicujus actus, potius poenitentia est virtus, vel cum virtute, quam baptismus seu confirmatio.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia, secundum quod est passio, non est virtus, ut dictum est, in corp. art., sic autem habet corporalem transmutationem adjunctam: est tamen virtus, secundum quod habet ex parte voluntatis electionem rectam, quod tamen magis potest dici de poenitentia quam de verecundia: nam verecundia respicit turpe factum ut praesens, pro quo timet confundi; poenitentia vero ut praeteritum. Est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis in praesenti habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari; non est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum poenitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum, quod dolere de eo quod prius factum est, cum intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit poenitens; sed dolor ejus est displicentia seu reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum poenae; et hoc non est stultum.

(1) Al., *illuminat.*

ARTICULUS II.

Utrum poenitentia sit specialis virtus.
(4, dist. 14, quaest. 1, art. 1, quaest. 1, 3 et 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non sit specialis virtus. Ejusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis prius actis, et dolere de malis perpetratis. Sed gaudium de bono prius facto non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex charitate proveniens, ut patet per Augustinum, 14 de Civitate Dei (implic. cap. 7, 8 et 9), unde et Apostolus, 1 ad Corinth. 13, 6, dicit quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Ergo pari ratione nec poenitentia, quae est dolor de peccatis praeteritis, est specialis virtus, sed est quidam affectus ex charitate proveniens.

2. Praeterea, quaelibet virtus specialis habet materiam specialem, quia habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed poenitentia non habet materiam specialem; sunt enim ejus materia peccata praeterita circa quamcumque materiam. Ergo poenitentia non est specialis virtus.

3. Praeterea, nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed poenitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non ergo est specialis virtus.

Sed contra est quod de ea datur speciale legis praeceptum, ut supra habitum est, quaest. praec., art. 5 et 7.

Concl. Poenitentia, est quaedam specialis virtus, qua homo operatur ad praeteriti peccati destructionem et detestationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 54, art. 1, ad 1, et art. 2, species habituum distinguuntur secundum species actuum: et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti , inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod poenitentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod a charitate derivatur aliquis actus dupliciter: uno modo sicut ab ea elicitus, et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem praeter charitatem, sicut diligere bonum, gaudere de eo, et tristari de opposito; alio modo aliquis actus a charitate procedit quasi a charitate imperatus; et sic quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus a charitate procedens potest etiam ad aliam specialem virtutem pertinere. Si ergo in actu poenitentis consideratur sola displicentia peccati praeteriti, hoc immediate ad charitatem pertinet, sicut et gaudere de bonis praeteritis; sed intentio operandi ad deletionem peccati praeteriti requirit specialem virtutem sub charitate.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia habet quidem realiter generalem materiam, inquantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, inquantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subjecto: sed poenitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia, homine cooperante. Unde non sequitur quod sit virtus generalis.

ARTICULUS III.

Utrum virtus poenitentiae sit species justitiae. — *(Inf., art. 6, corp.; et 4, dist. 14, quaest. 1, art. 1, qu. 4, ad 4, et qu. 3, et dist. 15, qu. 1, art. 1, qu. 3, ad 4.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus poenitentiae non sit species justitiae. Justitia enim non est virtus theologica, sed moralis, ut in secunda parte patet, 1-2, qu. 62, art. 3. Poenitentia autem videtur esse virtus theologica, quia habet Deum pro objecto: satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quod poenitentia non sit species justitiae.

2. Praeterea, justitia, cum sit virtus moralis, consistit in medio. Sed poenitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundum illud Jeremiae 6, 26: *Luctum unigeniti fac tibi planctum amarum.* Ergo poenitentia non est species justitiae.

3. Praeterea, duae sunt species justitiae, ut dicitur in 5 Ethic. , cap. 4, scilicet *distributiva et commutativa.* Sed sub neutra videtur poenitentia contineri. Ergo videtur quod poenitentia non sit species justitiae.

4. Praeterea, super illud Lucae 6: *Beati qui nunc fletis,* dicit Glossa (ord. Bedae): *Ecce prudentia, qua ostenditur quam haec terrena sint misera, et quam beata caelestia.* Sed flere est actus poenitentiae. Ergo poenitentia magis est species prudentiae quam justitiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Poenitentia (alius auctor, de vera et falsa Poenit., cap. 8, a med. , et cap. 19): *Poenitentia est quaedam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commisisse.* Sed vindictam facere pertinet ad justitiam; unde Tullius in sua Rethorica, (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.), ponit vindicativam unam speciem justitiae. Ergo videtur quod poenitentia sit species justitiae.

Concl. Virtus poenitentiae, species est justitiae commutativae, non quidem simpliciter dictae, quae inter aequales est, sed ejus quae secundum quid justitia appellatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., ad 2, poenitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret charitas, sed ex eo quod poenitens dolet de peccato commisso, inquantum est offensa Dei, cum emendationis proposito. Emendatio autem offensae contra aliquem commissae non fit per solam cessationem offensae; sed exigitur ulterius quaedam recompensatio, quae habet locum in offensis in alterum commissis, sicut et retributio; nisi quod recompensatio est ex parte ejus qui offendit, utpote cum satisfacit; retributio autem est ex parte ejus in quem est offensa commissa. Utrumque autem ad materiam justitiae pertinet, quia utrumque est commutatio quaedam. Unde manifestum est quod poenitentia, secundum quod est virtus, est pars justitiae.

Sciendum tamen est quod secundum Philosophum in 5 Ethic., cap. 6, dupliciter dicitur justum, scilicet simpliciter et secundum quid. Simpliciter

quidem justum est inter aequales, eo quod justitia est aequalitas quaedam, quod ipse vocat justum politicum vel civile, eo quod omnes cives aequales sunt quantum ad hoc quod immediate sunt sub principe, sicut liberi existentes. Justum autem secundum quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale justum consideratur in poenitentia. Unde poenitens recurrit ad Deum cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundum illud psal. 122, 2: *Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; et sicut filius ad patrem, secundum illud Luc. 15, 21: *Pater, peccavi in caelum et coram te*; et sicut uxor ad virum, secundum illud Jerem. 4, 1: *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in 5 Ethic. (cap. 1, vers. fin.), dicitur, justitia est virtus ad alterum; ille autem ad quem est justitia, non dicitur esse materia justitiae, sed magis res quae distribuuntur vel commutantur. Unde et materia poenitentiae non est Deus, sed actus humani, quibus Deus offenditur vel placatur; sed Deus se habet sicut ille ad quem est justitia. Ex quo patet quod poenitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto vel materia.

Ad secundum dicendum, quod medium justitiae est aequalitas, quae constituitur inter illos inter quos est justitia, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1 et 3. In quibusdam autem non potest perfecta aequalitas constitui propter alterius excellentiam, sicut inter patrem et filium, aut inter Deum et hominem, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult.; unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quidquid potest. Non tamen hoc erit sufficiens simpliciter, sed solum secundum acceptationem superioris; et hoc significatur per excessum, qui attribuitur poenitentiae.

Ad tertium dicendum, quod sicut est commutatio quaedam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitus punitur, quod pertinet ad vindicativam justitiam, vel voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad poenitentiam, quae respicit personam peccatoris, sicut justitia vindicativa personam judicis. Unde manifestum est quod utraque sub justitia commutativa continetur.

Ad quartum dicendum, quod poenitentia, licet sit directe species justitiae, comprehendit tamen quodammodo ea quae pertinent ad omnes virtutes; inquantum enim est justitia quaedam hominis ad Deum, oportet quod participet ea quae sunt virtutum theologicarum, quae habent Deum pro objecto. Unde poenitentia est cum fide passionis Christi, per quam justificamur a peccatis, et cum spe veniae, et cum odio vitiorum, quod pertinet ad charitatem. Inquantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiae, quae est directiva omnium moralium virtutum; sed ex ipsa ratione justitiae non solum habet id quod justitiae est, sed etiam ea quae sunt temperantiae et fortitudinis, inquantum scilicet ea quae delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in communionem justitiae veniunt. Et secundum hoc ad justitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam, et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas sit proprie subjectum poenitentiae. — (4, *dist.* 16, *qu.* 4, *art.* 3, *qu.* 3, *per tot.*; *et qu.* 4, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum poenitentiae non sit proprie voluntas. Poenitentia enim est tristitiae species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo poenitentia est in concupiscibili.

2. Praeterea, poenitentia est vindicta quaedam, sicut Augustinus dicit (in lib. de Poenitentia, loc. cit., art. praec.). Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictae. Ergo videtur quod poenitentia sit in irascibili.

3. Praeterea, praeteritum est proprium objectum memoriae, secundum Philosophum (in lib. de Memoria, cap. 1, a princ.). Sed poenitentia est de praeterito, ut dictum est, art. 1 huj. qu., ad 2, et 3. Ergo poenitentia est in memoria sicut in subjecto.

4. Praeterea, nihil agit ubi non est. Sed poenitentia excludit peccatum ab omnibus viribus animae. Ergo poenitentia est in qualibet vi animae, et non in voluntate tantum.

Sed contra, poenitentia est sacrificium quoddam, secundum illud ps. 50, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundum illud ps. 53: *Voluntarie sacrificabo tibi.* Ergo poenitentia est in voluntate.

Concl. Poenitentia, cum sit quaedam species justitiae, in voluntate est, ut in subjecto, cujus actus est propositum emendandi illud, quod contra Deum commissum est.

Respondeo dicendum, quod de poenitentia dupliciter loqui possumus: uno modo secundum quod est passio quaedam, et sic, cum sit species tristitiae, est in concupiscibili sicut in subjecto; alio modo secundum quod est virtus, et sic, sicut dictum est, art. praec., est species justitiae. Justitia autem, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 56, art. 6, habet pro subjecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod poenitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subjecto, et proprius ejus actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de poenitentia, secundum quod est passio.

Ad secundum dicendum, quod vindictam appetere ex passione de alio, pertinet ad irascibilem; sed appetere vel facere vindictam ex ratione de se vel de alio pertinet ad voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod memoria est vis apprehensiva praeteriti. Poenitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appetitivam quae praesupponit actum apprehensivae. Unde poenitentia non est in memoria, sed praesupponit eam.

Ad quartum dicendum, quod voluntas, sicut in prima parte habitum est, qu. 82, art. 4, et 1-2, qu. 9, art. 1, movet omnes alias potentias animae; et ideo non est inconveniens, si potentia in voluntate existens aliquid in singulis potentiis animae operetur.

ARTICULUS V.

Utrum principium poenitentiae sit ex timore. — (4, dist. 14, qu. 1, art. 2, qu. 1, per tot. et qu. 2, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod principium poenitentiae non sit ex timore. Poenitentia enim incipit in displicentia peccatorum. Sed hoc pertinet ad charitatem, ut supra dictum est, art. 3, huj. quaest. Ergo poenitentia magis oritur ex amore quam ex timore.

2. Praeterea, ad poenitentiam homines provocantur per expectationem regni caelestis, secundum illud Matth. 3, 2, et 4, 17: *Poenitentiam agite: appropinquavit enim regnum caelorum.* Sed regnum caelorum est objectum spei. Ergo poenitentia magis procedit ex spe quam ex timore.

3. Praetetea, timor est quidam actus interior hominis. Poenitentia autem non videtur in nobis esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundum illud Jerem. 31, 19: *Postquam convertisti me, egi poenitentiam.* Ergo poenitentia non procedit ex timore.

Sed contra est quod Isa. 26, 17, dicitur: *Sicut quae concepit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus*; scilicet per poenitentiam; et postea subditur secundum aliam litteram (LXX Interpr.): *A timore tuo, Domine, concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum salutis*, idest, poenitentiae salutaris, ut per praemissa patet. Ergo poenitentia procedit ex timore.

Concl. Actus poenitentiae a servili timore incipit, sicut a primo motu affectus ad hoc ordinato, a timore vero filiali sicut ab immediato et proximo principio.

Respondeo dicendum, quod de poenitentia loqui possumus dupliciter: uno modo quantum ad habitum, et sic immediate a Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de poenitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in poenitentia cooperamur; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren. ult., 21: *Converte nos Domine, ad te, et convertemur*; secundus actus est motus fidei; tertius est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur; quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae consequendae assumit propositum emendandi; quintus actus est motus charitatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non jam propter supplicia; sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.

Sic igitur patet quod actus poenitentiae a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinato; a timore autem filiali sicut ab immediato et proprio principio.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum prius incipit homini displicere, maxime peccatori, propter supplicia quae respicit timor servilis, quam propter Dei offensam vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad charitatem.

Ad secundum dicendum, quod in regno caelorum appropinquante intelligitur adventus regis, non solum praemiantis, sed etiam punientis. Unde et Matth. 3, 7, Joannes Baptista dicebat: *Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?*

Ad tertium dicendum, quod ipse etiam motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor: unde dicitur Deut. 5, 29: *Quis det eos talem habere mentem ut timeant me?* Et ideo per hoc quod poenitentia a timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis cor.

ARTICULUS VI.

Utrum poenitentia sit prima virtutum. — (4, dist. 14, qu. 1, art. 1, qu. 6, et art. 2, qu. 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia sit prima virtutum: quia super illud Matth. 3, *Poenitentiam agite*, dicit Glossa, ord.: *Prima virtus est per poenitentiam perimere veterem hominem et vitia odisse.*

2. Praeterea, recedere a termino prius esse videtur quam accedere ad terminum. Sed omnes aliae virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes ordinatur homo ad bonum agendum; poenitentia autem videtur ordinari ad recessum a malo. Ergo poenitentia videtur esse prior omnibus aliis virtutibus.

3. Praeterea, ante poenitentiam est peccatum in anima. Sed simul cum peccato nulla virtus animae inest. Ergo nulla virtus est ante poenitentiam; sed ipsa videtur esse prima, quae aliis aditum aperit excludendo peccatum.

Sed contra est quod poenitentia procedit ex fide, spe et charitate, sicut jam dictum est, art. praec., et art. 2, huj. qu. Non ergo est poenitentia prima virtutum.

Concl. Virtus poenitentiae non est simpliciter prima virtutum ordine temporis, vel naturae, sed secundum quid ordine temporis tantum, nimirum quoad ejus actum, qui in justificatione impii, primus occurrit.

Respondeo dicendum, quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia cum virtutes sint connexae, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 65, art. 1, omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis.

Secundum hoc igitur dicendum est quod actus quidam laudabiles etiam tempore praecedere possunt actum et habitum poenitentiae, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis; actus autem et habitus charitatis simul sunt tempore cum actu et habitu poenitentiae, et cum habitibus aliarum virtutum. Nam, sicut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 113, art. 3, et 4, in justificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per charitatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter praecedit secundum, nam actus virtutis poenitentiae est contra peccatum ex amore Dei; unde primus actus est ratio et causa secundi. Sic igitur poenitentia non est simpliciter prima virtutum nec ordine temporis, nec ordine naturae, quia secundum ordinem naturae simpliciter praecedunt ipsam virtutes theologicae; sed quantum ad aliquid est prima inter caeteras virtutes ordine temporis, quantum ad ejus actum, qui

primus occurrit in justificatione impii; sed ordine naturae videntur esse aliae virtutes priores, sicut quod est per se, est prius eo quod est per accidens: nam aliae virtutes per se videntur esse necessariae ad bonum hominis; poenitentia autem, supposito quodam, scilicet peccato praeexistenti, sicut etiam dictum est, quaest. 65, art. 2, in corp., et ad 4, circa ordinem sacramenti poenitentiae ad alia sacramenta praedicta.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad hoc quod actus poenitentiae primus est tempore inter actus aliarum virtutum moralium.

Ad secundum dicendum, quod in motibus successivis recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum, et prius natura quantum est ex parte subjecti, sive secundum ordinem causae materialis; sed secundum ordinem causae agentis et finalis prius est pervenire ad terminum, hoc enim est quod primo agens intendit. Et hic ordo praecipue attenditur in actibus animae, ut dicitur in 2 Physic.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia aperit aditum virtutibus, expellendo peccatum per virtutem fidei, spei et charitatis, quae sunt naturaliter priores; ita tamen aperit ei aditum quod ipsae simul intrant cum ipsa; nam in justificatione impii simul cum motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, est remissio culpae et infusio gratiae, cum qua simul infunduntur omnes virtutes, ut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 65, art. 3.

QUAESTIO LXXXVI.

DE EFFECTU POENITENTIAE QUOAD MORTALIUM PECCATORUM REMISSIONEM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu poenitentiae; et primo quantum ad remissionem peccatorum mortalium; secundo quantum ad remissionem peccatorum venialium; tertio quantum ad reditum peccatorum dimissorum; quarto quantum ad restitutionem virtutum.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum omnia peccata mortalia per poenitentiam auferantur; 2.° utrum possint sine poenitentia tolli; 3.° utrum unum possit remitti sine alio; 4.° utrum poenitentia auferat culpam, remanente reatu; 5.° utrum remaneant reliquiae peccatorum; 6.° utrum auferre peccatum sit effectus poenitentiae, inquantum est virtus, aut inquantum est sacramentum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per poenitentiam omnia peccata removeantur. — (*Inf.*, *qu.* 87, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 14, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 2, *et dist.* 16, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2; *et* 3 *cont.*, *cap.* 156; *et opusc.* 2, *cap.* 146.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per poenitentiam non omnia peccata removeantur. Dicit enim Apostolus Hebr. 12, 17, quod *Esau non invenit poenitentiae locum, quamquam cum lacrymis inquisisset eam*; Glossa interl., idest, *non invenit locum veniae, et benedictionis per poenitentiam*; et 2 Machab. 9, 13, dicitur de Antiocho: *Orabat scelestus Deum a quo non erat misericordiam consecuturus.* Non ergo videtur quod per poenitentiam omnia peccata tollantur.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 22, a princ.), quod *tanta labes est illius peccati*, scilicet *cum post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam invidiae facibus agitatur, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiamsi peccatum suum mala conscientia agnoscere et annuntiare cogatur.* Non ergo omne peccatum potest per poenitentiam tolli.

3. Praeterea, Dominus dicit Matth. 12, 32: *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro.* Non ergo omne peccatum remitti potest per poenitentiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 22: *Omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor amplius.*

Concl. Libertas humani arbitrii et divinae gratiae efficacitas, ostendunt nullum esse peccatum in hac vita, quod per veram poenitentiam deleri non possit.

Respondeo dicendum, quod hoc quod aliquod peccatum per poenitentiam tolli non possit, potest contingere dupliciter: uno modo quia aliquis de peccato poenitere non posset; alio modo quia poenitentia non posset delere peccatum: primo quidem modo non possunt per poenitentiam deleri peccata daemonum, et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, inquantum est culpa, sed solum displicet eis poena quam patiuntur, ratione cujus aliquam poenitentiam, sed infructuosam habent, secundum illud Sap. 5, 3: *Poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.* Unde talis poenitentia non est cum spe veniae, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse aliquod peccatum hominis viatoris, cujus liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis poenitere non possit, erroneum est; primo quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii; secundo quia per hoc derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cujuscumque peccatoris ad poenitendum, secundum illud Proverb. 21, 1: *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud.*

Quod autem secundo modo non possit per veram poenitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum, primo quidem quia repugnat divinae misericordiae, de qua dicitur Joel. 2, 13, quod *benignus, et misericors est, et patiens et multae misericordiae, et praestabilis super malitia*: vinceretur enim quoddammodo Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo, quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam poenitentia operatur, sicut et caetera sacramenta, cum scriptum sit 1 Joan. 12, 2, *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum nostris, sed etiam totius mundi.*

Unde simpliciter dicendum est quod omne peccatum in hac vita per poenitentiam veram deleri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Esau non vere poenituit, quod patet ex hoc quod dixit, Gen. 27, 41: *Venient dies luctus patris mei, et occidam Jacob fratrem meum*; similiter etiam nec Antiochus vere poenituit; dolebat enim de culpa praeterita, non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini sic intelligendum est: *Tanta est labes illius*

peccati, ut deprecandi humilitatem subire non possit, scilicet de facili; secundum quod dicitur ille non posse sanari qui non potest de facili sanari: potest tamen hoc fieri per divinae gratiae virtutem, quae etiam interdum *in profundum maris convertit*, ut dicitur in psal. 67.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum, vel blasphemia contra Spiritum sanctum, est finalis impoenitentia, ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini serm. 11, cap. 12 et 13, quae penitus irremissibilis est, quia post finem hujus vitae non est remissio peccatorum; vel si intelligatur per blasphemiam Spiritus sancti peccatum quod fit ex certa malitia vel etiam ipsa blasphemia Spiritus sancti, dicitur non remitti, scilicet de facili, vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc saeculo, et in futuro, ut in secunda parte expositum est, 2-2, quaest. 14.

ARTICULUS II.

Utrum sine poenitentia peccatum remitti possit. (*Inf., art.* 3, *corp., et qu.* 87, *art.* 1, *corp.*; *et* 4, *dist.* 14, *qu.* 2, *art.* 5, *et dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sine poenitentia peccatum remitti possit. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quam circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine poenitentia. Ergo etiam adultis.

2. Praeterea, Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed poenitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divina possunt peccata sine poenitentia dimitti.

3. Praeterea, major est misericordia Dei quam misericordia hominis. Sed homo interdum remittit offensam suam homini etiam non poenitenti; unde et ipse Dominus mandat, Matth. 5, 44: *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Ergo multo magis Deus dimittit offensam suam hominibus non poenitentibus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Jerem. 18: *Si poenitentiam egerit gens illa a malo quod fecit, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et sic e contrario videtur quod si homo poenitentiam non agat, Deus ei non remittat offensam.

Concl. Nullum actuale peccatum sine poenitentiae virtute potest in hac vita remitti.

Respondeo dicendum, quod impossibile est peccatum actuale mortale sine poenitentia remitti, loquendo de poenitentia quae est virtus. Cum enim peccatum sit Dei offensa, eo modo Deus peccatum remittit, quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directe opponitur gratiae; ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus quod repellit eum a gratiam sua. Sicut autem habitum est in secunda parte, 1-2, qu. 110, art. 1, hoc interest inter gratiam Dei et gratiam hominis, quod gratia hominis non causat, sed praesupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato; sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, quae in nomine *gratiae* intelligitur, est causa omnis boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam, qua offensus est alicui, absque aliqua immutatione voluntatis ejus; non autem contingere potest quod Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis ejus. Offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinae offensae, quod voluntas hominis sic immutetur ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis praedictae, et proposito emendandi; quod pertinet ad rationem poenitentiae, secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine poenitentia, secundum quod est virtus.

Sacramentum autem poenitentiae, sicut supra dictum est, quaest. 84, art. 3, perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis, sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulterae, ut legitur Joan. 8, et peccatrici, ut legitur Luc. 7, quibus tamen non remisit peccata sine virtute poenitentiae: nam, sicut Gregorius dicit (in hom. 33 in Evang., parum a princ.), *per gratiam traxit intus*, scilicet ad poenitentiam, *quam per misericordiam suscepit foris.*

Ad primum ergo dicendum, quod in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturae, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 82, art. 1; et ideo remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiae et virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto, in quo sunt actualia peccata, quae consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in baptismo, sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per poenitentiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de poenitentia, secundum quod est sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia Dei est majoris virtutis quam misericordia hominis in hoc quod immutat voluntatem hominis ad poenitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

ARTICULUS III.

Utrum possit per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti. — (1-2, *quaest.* 73, *art.* 1; *et* 3, *dist.* 36, *art.* 5, *et* 4, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 5, *quaest.* 1, *corp., et dist.* 16, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *corp., et dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 5, *quaest.* 3, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti. Dicitur enim Amos 4, 7: *Plui super unam civitatem, et super alteram civitatem non plui; pars una compluta est, et pars super quam non plui, aruit.* Quod exponens Gregorius super Ezech. (hom. 19, circa med.), dicit: *Cum ille qui proximum odit, ab aliis vitiis se corrigit, una eademque civitas ex parte compluitur, et ex parte arida manet, quia sunt qui cum quaedam vitia resecant, in aliis graviter perdurant.* Ergo potest unum peccatum per poenitentiam dimitti sine alio.

2. Praeterea, Ambrosius, super psal. *Beati immaculati in via*, post explicationem versus, *Exitus aquarum*, etc., dicit quod *prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus; secunda per punitionem; ubi etsi fides desit, poena satisfacit et relevat.* Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato, manente peccato infidelitatis.

3. Praeterea, eorum quae non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 75, art. 1, non sunt connexa; et ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo etiam unum eorum potest remitti sine alio per poenitentiam.

4. Praeterea, peccata sunt debita, quae nobis relaxari petimus cum dicimus in oratione dominica: *Dimitte nobis debita nostra*, etc. Sed homo quandoque dimittit unam debitum sine alio. Ergo etiam Deus per poenitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

5. Praeterea, per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundum illud Jerem. 31: *In charitate perpetua dilexi te: ideo attraxi te miserans.* Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantum ad unum, et sit ei offensus quantum ad aliud; sicut peccatorem diligit quantum ad naturam, odit autem quantum ad culpam. Ergo videtur possibile quod Deus per poenitentiam remittat unum peccatum sine alio.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Poenitentia (alius auctor, de vera et falsa Poenit., cap. 9, circa med.): *Sunt plures quos poenitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quaedam in quibus delectantur, non animadvertentes Dominum simul mutum et surdum a daemonio liberasse, per hoc docens, nos nunquam nisi de omnibus sanari.*

Concl. Cum nullum peccatum mortale sine gratia ac poenitentia remitti possit, omne vero peccatum mortale, gratiae et poenitentiae repugnet, fieri non potest, ut per virtutem poenitentiae peccatum unum sine alio remittatur.

Respondeo dicendum, quod impossibile est per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti: primo quidem quia peccatum remittitur, inquantum tollitur Dei offensa per gratiam. Unde in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 109, art. 7, et quaest. 113, art. 2, quod nullum peccatum potest remitti sine gratia. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiae, et excludit eam. Unde impossibile est quod unum peccatum sine alio remittatur. Secundo, quia, sicut ostensum est, art. praec., peccatum mortale non potest sine vera poenitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum, inquantum est contra Deum; quod quidem est commune omnibus peccatis mortalibus: ubi autem est eadem ratio, et idem effectus. Unde non potest esse vere poenitens qui de uno peccato poenitet, et non de alio. Si enim displiceret ei illud peccatum, quia est contra Deum super omnia dilectum (quod requiritur ad rationem verae poenitentiae), sequeretur quod de omnibus peccatis poeniteret. Unde sequitur quod impossibile sit unum peccatum per poenitentiam remitti sine alio. Tertio, quia hoc esset contra perfectionem misericordiae Dei, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. 32, unde cujus miseretur, totaliter miseretur. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de Poenitentia, loc. cit.: *Quaedam impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregorii non est intelligendum quantum ad remissionem culpae, sed quantum ad cessationem ab actu, quia interdum ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud; quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpae.

Ad secundum dicendum, quod in verbo illo Ambrosii fides non potest accipi, qua creditur in Christum, quia, ut Augustinus dicit super illud Joan. 15, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis (tract. 89, in Joan., parum a princ.), *hoc est peccatum, quo tenentur cuncta peccata.* Sed accipitur fides pro conscientia, quia interdum per poenas quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati, cujus conscientiam non habet.

Ad tertium dicendum, quod peccata, quamvis non sint connexa quantum ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantum ad aversionem a bono incommutabili, in qua conveniunt omnia peccata mortalia; et ex hac parte habent rationem offensae, quam oportet per poenitentiam tolli.

Ad quartum dicendum, quod debitum exterioris rei, puta pecuniae, non contrariatur amicitiae, ex qua debitum remittitur; et ideo potest unum dimitti sine alio. Sed debitum culpae contrariatur amicitiae, et ideo una culpa vel offensa non remittitur sine altera; ridiculum enim videtur quod etiam ab homine aliquis veniam peteret de una offensa, et non de alia.

Ad quintum dicendum, quod dilectio, qua Deus diligit hominis naturam, non ordinantur ad bonum gloriae, a quo impeditur homo per quodlibet peccatum mortale; sed dilectio gratiae, per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam aeternam, secundum illud Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna.* Unde non est similis ratio.

ARTICULUS IV.

Utrum remissa culpa per poenitentiam, remaneat reatus poenae. — (*Sup., quaest.* 67, *art.* 3, *ad* 3, *et quaest.* 69, *art.* 10, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 14, *quaest.* 2, *art.* 1; *et Rom.* 11, *lect.* 4, *et Hebr.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod remissa culpa per poenitentiam, non remaneat reatus poenae. Remota enim causa, removetur effectus. Sed culpa est causa reatus poenae: ideo enim est aliquis dignus poena, quia culpam commisit. Ergo, remissa culpa, non potest remanere reatus poenae.

2. Praeterea, sicut Apostolus dicit Rom. 5, donum Christi est efficacius quam peccatum Adae. Sed peccando homo simul incurrit culpam et poenae reatum. Ergo multo magis per donum gratiae simul remittitur culpa, et tollitur poenae reatus.

3. Praeterea, remissio peccatorum fit in poenitentia per virtutem passionis, secundum illud Roman. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem praecedentium delictorum.* Sed passio Christi est sufficienter satisfactoria pro omnibus peccatis, ut supra dictum est, quaest. 48 et 49, et quaest. 79, art. 5. Non ergo post remissionem culpae remanet aliquis reatus poenae.

Sed contra est quod 2 Reg. 12, 13, dicitur quod cum David poenitens dixisset ad Nathan: *Peccavi Domino*, dixit Nathan ad illum: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris: verumtamen filius qui natus est tibi, morte morietur*, quod fuit in poenam praecedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo, remissa culpa, remanet reatus alicujus poenae.

Concl. Quamquam per virtutem poenitentiae remissa homini culpa, poena quoque aeterna remittatur, alicujus tamen temporalis poenae reatus remanere potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 87, art. 4, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte ergo aversionis ab incommutabili bono consequitur peccatum mortale reatus poenae aeternae, ut qui contra aeternum bonum peccavit, in aeternum puniatur; ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicujus poenae, quia inordinatio culpae non reducitur ad ordinem justitiae nisi per poenam: justum est enim ut qui voluntati suae plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur: sic enim erit aequalitas. Unde Apocal. 18, 7, dicitur: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.*

Quia tamen conversio ad bonum commutabile est finita, non habet ex hac parte peccatum, quod debeatur ei poena aeterna. Unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato poena aeterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a Deo, inquantum per gratiam anima Deo conjungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus poenae aeternae; potest tamen remanere reatus alicujus poenae temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo, et conversionem ad bonum creatum. Sed, sicut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 71, art. 6, aversio a Deo est ibi sicut formale; conversio autem ab bonum creatum, est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cujuscumque rei, tollitur species; sicut remoto rationali, tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo simul cum reatu poenae aeternae; remanet tamen illud quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus poenae temporalis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 109, art. 7, et 8, et quaest. 111, art. 2, ad gratiam pertinet operari in homine justificando ipsum a peccato, et cooperari homini ad recte operandum. Remissio igitur culpae et reatus poenae aeternae pertinet ad gratiam operantem; sed remissio reatus poenae temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, inquantum scilicet homo cum auxilio divinae gratiae patienter poenas tolerando, absolvitur etiam a reatu poenae temporalis. Sicut igitur prius est effectus gratiae operantis quam gratiae cooperantis, ita etiam prius est remissio culpae et poenae aeternae quam plena absolutio a poena temporali; utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola, secundum ex gratia et libero arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum poenae non solum aeternae, sed etiam temporalis; et secundum modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem a reatu poenae. In baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam et spiritum Christi commortuus peccato, et in eo regeneratus ad novam vitam; et ideo in baptismo homo consequitur remissionem reatus totius poenae. In poenitentia vero consequitur virtutem passionis Christi secundum modum propriorum actuum, qui sunt materia poenitentiae, sicut aqua baptismi, ut supra dictum est, quaest. 84, art. 1 et 3. Et ideo non statim per primum actum poenitentiae, quo remittitur culpa, solvitur reatus totius poenae, sed completis omnibus poenitentiae actibus.

ARTICULUS V.

Utrum remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiae peccati. — (*Sup., art. 4, ad 3; et 4, dist. 14, quaest. 2, art. 1, quaest. 3; et 1 Cor. 11, lect. 7.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod remissa culpa mortali tollantur omnes reliquiae peccati. Dicit enim Augustinus in lib. de Poenitentia (alius auctor de vera et falsa Poenit., cap. 9, a med.): *Nunquam Dominus aliquem sanavit, quem omnino non liberavit; totum enim hominem sanavit in sabbato, quia et corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione.* Sed reliquiae peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quod, remissa culpa, remaneant reliquiae peccati.

2. Praeterea, secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 16): *bonum est efficacius quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni.* Sed homo peccando simul totam infectionem peccati incurrit. Ergo multo magis poenitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquis.

3. Praeterea, opus Dei efficacius est quam opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum tolluntur reliquiae peccati contrarii. Ergo multo magis tolluntur per remissionem culpae, quae est opus Dei.

Sed contra est quod Marci 8 legitur quod caecus illuminatus a Domino primo restitutus est ad imperfectum visum; unde ait: *Video homines velut arbores ambulantes*; deinde restitutus est perfecte, *ita ut videret clare omnia.* Illuminatio autem caeci significat liberationem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpae, qua peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo aliquae reliquiae peccati praeteriti.

Concl. Nihil prohibet remissa culpa mortali remanere in anima ex parte conversionis inordinatae, dispositiones aliquas ex praecedentibus actibus causatas, quas peccati reliquias vocamus.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale ex parte conversionis inordinatae ad bonum commutabile quamdam dispositionem causat in anima, vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, art. praec., culpa peccati mortalis remittitur, inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo.

Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est, art. praec. Et ideo nihil prohibet quin, remissa culpa, remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. Remanent tamen debilitatae et diminutae, ita quod homini non dominentur; et hoc magis per modum di-

spositionum (1) quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus totum hominem perfecte curat; sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectae sanitati *ita ut surgens ministraret illis*, ut legitur Luc. 4: quandoque autem successive, sicut dictum est, qu. 44, art. 3, ad 2 de caeco illuminato, Matth. 8. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis, ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena, Luc. 7. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias.

Ad secundum dicendum, quod peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam; quandoque autem fortiorem, causatam per multos actus.

Ad tertium dicendum, quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiae peccati, quia, ut dicitur in Praedicamentis (cap. de Opposit., a med.), *pravus ad meliores exercitationes deductus ad modicum aliquid proficiet ut melior sit; multiplicato autem exercitio ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisita.* Hoc autem multo efficacius facit divina gratia sive uno, sive pluribus actibus.

ARTICULUS VI.

Utrum remissio culpae sit effectus poenitentiae.
(4, *dist.* 14, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio culpae non sit effectus poenitentiae, secundum quod est virtus. Dicitur enim poenitentia virtus secundum quod est principium humani actus. Sed humanus actus non operatur ad remissionem culpae, quae est effectus gratiae operantis. Ergo remissio culpae non est effectus poenitentiae, secundum quod est virtus.

2. Praeterea, quaedam aliae virtutes sunt excellentiores poenitentia. Sed remissio culpae non dicitur effectus alicujus alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus poenitentiae, secundum quod est virtus.

3. Praeterea, remissio culpae non est nisi ex virtute passionis Christi, secundum illud Hebr. 9, 22: *Sine sanguinis effusione non fit remissio.* Sed poenitentia, inquantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut et caetera sacramenta, ut ex supra dictis patet, qu. 62, art. 4 et 5. Ergo remissio culpae non est effectus poenitentiae, inquantum est virtus, sed inquantum est sacramentum.

Sed contra, illud est proprie causa alicujus sine quo esse non potest: omnis enim effectus dependet a sua causa. Sed remissio culpae potest esse a Deo sine poenitentiae sacramento, non autem sine poenitentia, secundum quod est virtus, ut supra dictum est, qu. 84, art. 5, ad 3, et qu. 85, art. 2; unde et ante sacramenta novae legis poenitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpae est praecipue effectus poenitentiae, secundum quod est virtus.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., *non dominentur magis per modum dispositionum*, etc.

Concl. Cum virtus clavium locum formae, actus autem poenitentis materiae locum in hoc sacramento obtineant, culparum remissio, licet non sit sine actu poenitentiae virtutis, principalius est effectus poenitentiae ut sacramentum est.

Respondeo dicendum, quod poenitentia est virtus secundum quod est principium quorumdam actuum humanorum. Actus autem humani, qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento poenitentiae.

Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae; ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra habitum est, qu. 69, art. 6, ad 2, et art. 7. Unde sicut remissio culpae fit in baptismo non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae, scilicet aquae, principalius tamen virtute formae ex qua et ipsa aqua virtutem recipit, ita etiam remissio culpae est effectus poenitentiae principalius quidem ex virtute clavium quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est, qu. 84, art. 3; secundario autem ex vi actuum poenitis pertinentium ad virtutem poenitentiae; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiae. Et sic patet quod remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus gratiae operantis est justificatio impii, ut in secunda parte dictum est, 1-2, qu. 113, in qua, ut ibidem dictum est, art. 1, 2 et 3, non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiae operantis, simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non fit sine actu poenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis.

Ad secundum dicendum, quod in justificatione impii non solum est actus poenitentiae, sed etiam actus fidei, ut dictum est, in solut. praec., et 1-2, qu. 113, art. 4. Et ideo remissio culpae non ponitur effectus solum poenitentiae virtutis, sed principalius fidei et charitatis.

Ad tertium dicendum, quod ad passionem Christi ordinatur actus poenitentiae virtutis et per fidem et per ordinem ad claves ecclesiae; et ideo utroque modo causat remissionem culpae virtute passionis Christi.

Ad id autem quod in contrarium objicitur, dicendum est quod actus poenitentiae virtutis habet quod sine eo non possit fieri remissio culpae, inquantum est inseparabilis effectus gratiae, per quam principaliter culpa remittitur, quae etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideo per hoc non potest concludi nisi quod gratia est principalior causa remissionis culpae quam poenitentiae sacramentum. Sciendum tamen quod etiam in veteri lege et in lege naturae erat aliqualiter sacramentum poenitentiae, ut supra dictum est, qu. 84, art. 7, ad 2.

QUAESTIO LXXXVII.

DE REMISSIONE VENIALIUM PECCATORUM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° Utrum sine poenitentia

peccatum veniale possit dimitti; 2.° utrum possit dimitti sine gratiae infusione; 3.° utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquae benedictae, et episcopalem benedictionem, et tunsionem pectoris, et orationem dominicam, et alia hujusmodi; 4.° utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum veniale possit remitti sine poenitentia. — (*Inf., art.* 2, *ad* 2, *et art.* 3, *corp., et* 4, *dist.* 16, *qu.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 2, *et dist.* 21, *qu.* 2, *art.* 1, *corp.*; *et Mal. qu.* 7, *art.* 12, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine poenitentia. Pertinet enim, ut supra dictum est, qu. 84, art. 10, ad 4, ad rationem verae poenitentiae quod non solum homo doleat de peccato praeterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur, cum certum sit quod homo sine peccatis venialibus praesentem vitam ducere non potest. Ergo peccata venialia possunt remitti sine poenitentia.

2 Praeterea, poenitentia non est sine actuali displicentia peccatorum. Sed peccata venialia possunt dimitti sine displicentia actuali eorum, sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum, statim enim evolaret: quod non contingit, manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine poenitentia.

3. Praeterea, peccata venialia opponuntur fervori charitatis, ut in secunda parte dictum est, 2-2, qu. 24, art. 10. Sed unum oppositorum tollitur per aliud. Ergo per fervorem charitatis, quem contingit esse sine actuali displicentia peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Poenit. (alius auctor, de vera et falsa Poenit., cap. 8, et August., hom. 27, inter 50, cap. 11, et hom. ult., ante med.), quod *est quaedam poenitentia quae quotidie agitur in Ecclesia pro peccatis venialibus*; quae frustra esset, si sine poenitentia, peccata venialia possent dimitti. Videtur ergo quod peccata venialia possint sine poenitentia dimitti.

Concl. Cum per peccatum veniale hominis affectus impediatur, ne in Deum prompte feratur, non potest venialium peccatorum aliquod, absque poenitentiae virtute remitti.

Respondeo dicendum, quod remissio culpae, sicut dictum est, quaest. praec., art. 2, fit per conjunctionem hominis ad Deum, a quo aliqualiter separat culpa. Sed haec separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale; nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra charitatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis, ne prompte in Deum feratur. Et ideo utrumque peccatum per poenitentiam quidem remittitur, quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum: sicut enim peccatum mortale remitti non potest quamdiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa, manet effectus.

Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum charitatis vel poenitentiae virtutis, quia sic charitas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quaedam virtualis displicentia, puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum et res divinas, ut quidquid sibi occurreret quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret: quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, 1-2, quaest. 74, art. 3, ad 2, et quaest. 109, art. 8. Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus; sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitae non patitur; debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia.

Ad secundum dicendum, quod passio pro Christo suscepta, sicut supra dictum est, quaest. 66, art. 11, obtinet vim baptismi; et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem.

Ad tertium dicendum, quod fervor charitatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est, qu. 79, art. 4.

ARTICULUS II.

Utrum ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiae infusio. — (*Sup., quaest.* 65, *art* 1, *ad* 8; *et inf., praesenti quaest., art.* 3, *corp., et art.* 4, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 16, *quaest.* 2, *art.* 2, *qu.* 1; *et Mal. quaest.* 7, *art.* 2, *corp., et ad* 14, *et art* 12, *corp., et ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiae infusio. Effectus enim non est sine propria causa. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia; non enim ex meritis propriis peccata hominis remittuntur; unde dicitur Ephes. 2, 4: *Deus qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cujus gratia salvati estis.* Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiae infusione.

2. Praeterea, peccata venialia non remittuntur sine poenitentia. Sed in poenitentia infunditur gratia sicut et in aliis sacramentis novae legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiae infusione.

3. Praeterea, peccatum veniale maculam quamdam animae infert. Sed macula non aufertur ni-

si per gratiam quae est spiritualis animae decor. Ergo videtur quod peccata venialia non dimittantur sine gratiae infusione.

Sed contra est quod peccatum veniale adveniens non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in secunda parte habitum est, 2-2, quaest. 24. art. 10. Ergo pari ratione ad hoc quod peccatum veniale remittatur, non requiritur novae gratiae infusio.

Concl. Cum per peccatum veniale magis remittatur charitatis fervor, quam ipsa habitualis gratia, aut charitas tollatur, non necessario requiritur ad ejus remissionem habitualis gratiae infusio, quamquam gratiae et charitatis infusio, omnium venialium in quocumque adulto, remissionem conjunctam haheat.

Respondeo dicendum, quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiae vel charitati, sed retardat actum ejus, inquantum nimis inhaeret homo bono creato, licet non contra Deum, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 88, art. 1, et 2-2, quaest, 24, art. 10. Et ideo ad hoc quod peccatum veniale tollatur, non requiritur quod infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiae vel charitatis ad ejus remissionem.

Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiae sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ideo quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiae, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animae infusum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale nunquam remittitur sine aliquali actu poenitentiae virtutis, explicito scilicet vel implicito, ut supra dictum est, art. praec. Potest tamen remitti peccatum veniale sine poenitentiae sacramento, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 2. Et ideo non sequitur quod ad remissionem venialis peccati requiratur gratiae infusio, quae licet sit in quolibet sacramento, non tamen est in quolibet actu virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, uno modo per privationem ejus quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris aut debitae proportionis membrorum, alio modo per superinductionem alicujus impedientis decorem, puta luti aut pulveris; ita etiam animae inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiae per peccatum mortale, alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale, et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiae, sed ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens ex gratia per quam removeatur inordinata adhaesio ad rem temporalem.

ARTICULUS III.

Utrum venialia peccata remittantur per aspersionem aquae benedictae, et caetera hujusmodi. — (*Sup., quaest.* 65, *art.* 1, *ad* 6 *et* 8, *et quaest.* 83, *art.* 3, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 16, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 4, *et dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 3, *qu.* 3, *et dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 1 *et* 2; *et Mal. quaest.* 7, *art.* 12.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod venialia peccata non remittantur per aspersionem aquae benedictae et episcopalem benedictionem, et alia hujusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine poenitentia, ut dictum est, art. 1, hujus quaest. Sed poenitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad hujusmodi remissionem.

2. Praeterea, quodlibet istorum eamdem relationem habet ad unum peccatum veniale et ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur aliquod peccatum veniale, sequitur quod pari ratione remittantur omnia, et ita per unam tunsionem pectoris, vel per unam aspersionem aquae benedictae redderetur homo immunis ab omnibus peccatis venialibus, quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, peccata venialia inducunt reatum alicujus poenae, licet temporalis; dicitur enim 1 Cor. 3, 15, de eo *qui superaedificat lignum foenum et stipulam,* quod *salvus erit, sic* tamen *quasi per ignem.* Sed hujusmodi, per quae dicitur peccatum veniale dimitti, vel nullam, vel minimam poenam in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Poenitentia (scilicet hom. ult. inter 50, aliquant. ante med.), quod *pro levibus peccatis pectora nostra tundimus, et dicimus: Dimitte nobis debita nostra,* et ita videtur quod tunsio pectoris, et oratio dominica causent remissionem venialium peccatorum, et eadem ratio videtur esse de aliis.

Concl. Cum ad peccati venialis remissionem sufficiat actus aliquis detestationis peccati, vel motus reverentiae in Deum, manifestum est generali confessione, pectoris tunsione, et oratione Dominica, quatenus cum detestatione peccati fiunt, peccata venialia remitti: episcopali etiam benedictione, aquae benedictae aspersione, aliisque hujusmodi actionibus, quatenus cum Dei reverentia exercentur.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. praec., ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum.

Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo inquantum in eis infunditur gratia: quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata, ut supra dictum est, art. praec. Et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo, inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominica petimus: *Dimitte nobis debita nostra.* Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in

Deum, et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, inquantum inclinant animam ad motum poenitentiae, qui est detestatio peccatorum vel implicite vel explicite.

Ad secundum dicendum, quod omnia ista quantum est de se operantur ad remissionem omnium peccatorum venialium; potest tamen impediri remissio quantum ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhaeret; sicut et per fictionem interdum impeditur effectus baptismi.

Ad tertium dicendum, quod per praedicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam tum virtute alicujus satisfactionis, tum etiam virtute charitatis, cujus motus per praedicta excitatur; non autem per quodlibet praedictorum semper tollitur totus reatus poenae, quia sic qui esset omnino immunis a peccato mortali, aspersus aqua benedicta statim evolaret; sed reatus poenae remittitur per praedicta secundum motum fervoris in Deum, qui per praedicta excitatur quandoque magis, quandoque autem minus.

ARTICULUS IV.

Utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali peccato. — (Inf., quaest. 90, art. 4, ad 3; et 4, dist. 16, qu. 2, art. 1, quaest. 2, et 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali, quia super illud Joan. 8: *Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat*, dicit quaedam Glossa (ex lib. de vera et falsa Poenit., cap. ult., a princ.), quod *omnes illi erant in peccato mortali; venialia enim eis dimittebantur per caeremonias.* Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

2. Praeterea, ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiae infusio. Requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

3. Praeterea, plus distat peccatum veniale a mortali quam ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est, art. praec., ad 2, et quaest. praec., art. 3. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 26: *Amen dico tibi, non exies inde*, scilicet ex carcere, in quem detruditur homo pro peccato mortali, *donec reddas novissimum quadrantem*, per quem significatur veniale peccatum. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

Concl. Cum culparum remissio fiat per gratiam, qua caret in mortali peccato constitutus, consequens est, non posse venialium aliquod sine mortali remitti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 3, remissio culpae cujuscumque nunquam fit nisi per virtutem gratiae, quia, ut Apostolus dicit, Rom. 4, ad gratiam Dei pertinet quod Deus alicui non imputet peccatum; quod Glossa (interl., sup. illud: *Beatus vir cui non imputavit*, etc.), ibi exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali caret gratia Dei. Unde nullum veniale ei remittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniales ibi dicuntur irregularitates sive immunditiae, quas contrahebant secundum legem.

Ad secundum dicendum, quod, licet ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiae, requiritur tamen aliquis gratiae actus, qui non potest esse in eo qui subjacet peccato mortali.

Ad tertium dicendum, quod peccatum veniale non excludit omnem actum gratiae, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti; sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiae, sine quo nullum peccatum mortale, vel veniale remittitur. Et ideo non est similis ratio.

QUAESTIO LXXXVIII.

DE REDITU PECCATORUM PER POENITENTIAM DIMISSORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de reditu peccatorum per poenitentiam dimissorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum peccata per poenitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum; 2.° utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quaedam peccata; 3.° utrum peccata redeant in aequali reatu; 4.° utrum illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccata dimissa redeant per sequens peccatum. — (Inf., art. 2 et 3, corp.; et 4, dist. 22, quaest. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata dimissa redeant per sequens peccatum. Dicit enim Augustinus (in lib. 1 de Baptismo contra Donatistas, cap. 12, in med.): *Redire dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissime Dominus in Evangelio docet in illo servo, a quo dimissum debitum Dominus repetit, eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere.* Sed fraterna charitas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum redeunt peccata prius per poenitentiam dimissa.

2. Praeterea, super illud Lucae 11: *Revertar in domum meam, unde exivi*, dicit Beda, cap. 48, in Luc., secundum ejus ord.: *Timendus est iste versiculus, non exponendus; ne culpa quam in nobis extinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat.* Hoc autem non esset nisi rediret. Ergo culpa per poenitentiam dimissa redit.

3. Praeterea, Ezech. 18, 24, Dominus dicit: *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem, omnes justitiae ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Sed inter alias justitias quas fecit etiam praecedens poenitentia continetur, cum supra dictum sit quaest. 85, art. 3, poenitentiam esse partem justitiae. Ergo postquam poenitens peccat, non impeditur ei praecedens poenitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum. Redeunt ergo illa peccata.

4. Praeterea, peccata praeterita per gratiam teguntur, ut patet per Apostolum, Rom. 4, inducentem illud psalmi 31, 1: *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quae fuerant prius commissa, remanent detecta, et ita videtur quod redeant.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 11, 29: *Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei.* Sed peccata poenitentis sunt dimissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis poeniteat.

Praeterea, Augustinus dicit in libro 1 Responsionum Prosperi (Prosper ad object. Gallorum, object. 2): *Qui recedit a Christo, et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? sed non in id quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur.*

Concl. Cum opus Dei per opus hominis irritari non possit, macula et aeternae poenae reatus simpliciter non redeunt quatenus ex actibus peccatorum olim dimissorum proveniebant, nisi quatenus homo per peccatum sequens redit ad priorem statum in quo erat gratia et charitate privatus, et ipsae in peccato sequenti, virtute continentur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 86, art. 4, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio a Deo, et conversio ad bonum creatum. Quidquid autem est ex parte aversionis in peccato mortali, secundum se consideratum, est commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur a Deo: unde et per consequens macula quae est per privationem gratiae, et reatus poenae aeternae communia sunt omnibus peccatis mortalibus. Et secundum hoc intelligitur id quod dicitur Jacobi 2, 10: *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.* Sed ex parte conversionis peccata mortalia sunt diversa, et interdum contraria. Unde manifestum est quod ex parte conversionis peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia prius abolita; alioquin sequeretur quod homo per peccatum prodigalitatis reduceretur in habitum vel dispositionem avaritiae prius abolitae, et sic contrarium esset causa sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolute, per peccatum mortale sequens redit illud quod fuerat in prioribus peccatis ante dimissionem, inquantum per peccatum mortale sequens homo privatur gratia, et fit reus poenae aeternae, sicut et prius erat.

Verum quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodo causatur, recipiunt ea quae sunt ex parte aversionis, quodammodo diversitatem per comparationem ad diversas conversiones, sicut ad diversas causas, ita quod sit alia aversio, et alia macula, et alius reatus, prout consurgit ex alio et alio actu peccati mortalis. Et hoc modo in quaestionem vertitur utrum macula et reatus poenae aeternae, secundum quod causabantur ex actibus peccatorum prius dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens.

Quibusdam igitur visum est quod simpliciter etiam hoc modo redeant. Sed hoc non potest esse, quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem peccatorum priorum fuit opus divinae misericordiae; unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundum illud Rom. 3, 3: *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?*

Et ideo alii ponentes peccata redire, dixerunt quod Deus non remittit peccata poenitenti postmodum peccaturo secundum praescientiam, sed solum secundum praesentem justitiam: praescit enim se pro his peccatis eum aeternaliter puniturum, et tamen per gratiam facit eum praesentialiter justum. Sed nec hoc stare potest, quia si causa absolute ponatur, et effectus ponitur absolute. Si igitur non absolute fieret per gratiam et gratiae sacramenta peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, sequeretur quod gratia et gratiae sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum, quod est erroneum, utpote derogans gratiae Dei.

Et ideo nullo modo potest esse quod macula et reatus praecedentium peccatorum redeant, secundum quod ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quod sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, inquantum scilicet aliquis homo secundo peccans, ex hoc ipso videtur gravius peccare quam prius peccaverat, secundum illud Rom. 2, 5: *Secundum duritiam tuam et cor impoenitens, thesaurizas tibi iram in die irae,* ex hoc scilicet solo quod contemnitur Dei bonitas, quae ad poenitentiam expectat. Multo autem magis contemnitur Dei bonitas, si post remissionem prioris peccati secundo peccatum iteretur, quanto majus est beneficium peccatum remittere quam peccatorem sustinere.

Sic igitur per peccatum sequens poenitentiam redit quodammodo reatus peccatorum prius dimissorum, non inquantum causabatur ex illis peccatis prius dimissis, sed inquantum causatur ex peccato ultimo perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed redire secundum quid, inquantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantum ad reatum poenae aeternae in se consideratum, quia scilicet post poenitentiam peccans incurrit reatum poenae aeternae, sicut et prius, non tamen omnino propter eamdem rationem. Unde Augustinus in lib. de Responsionibus Prosperi, cum dixisset quod *non in eo quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur,* subdit (loco cit. ut sup.): *Qui tamen propter postrema crimina ea morte afficietur quae ei propter illa quae ei remissa sunt, debebatur,* quia scilicet incurrit mortem aeternam, quam meruerat per peccata praeterita.

Ad secundum dicendum, quod in illis verbis non intendit dicere Beda quod culpa prius dimissa hominem opprimat per reditum reatus praeteriti, sed per iterationem actus.

Ad tertium dicendum, quod per sequens peccatum justitiae priores oblivioni traduntur, inquantum erant meritoriae vitae aeternae, non tamen inquantum erant impeditivae peccati. Unde si aliquis peccet mortaliter, postquam restituit debitum, non efficitur reus, quasi debitum non reddidisset; et multo minus traditur oblivioni poenitentia prius acta, quantum ad remissionem culpae, cum remissio culpae magis sit opus Dei quam hominis.

Ad quartum dicendum, quod gratia simpliciter tollit maculam et reatum poenae aeternae; tegit autem actus peccati praeteritos, ne scilicet propter eos Deus hominem gratia privet, et reum habeat poenae aeternae; et quod gratia semel fecit, perpetuo manet (1).

(1) Non eo sensu quod nunquam amittatur effectus ejus, vel justitia, quam contulit, cum homines, quamtumvis sancti et praedestinati, peccando excidant a justitia et gratiam amittant; ut patet exemplo Adami, et Davidis aliorumque; sed quod peccata, quae per illius efficaciam deleta sunt, non possint esse non deleta.

ARTICULUS II.

Utrum peccata dimissa redeant per ingratitudinem, quae specialiter est secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de poenitentia habita. — (4, dist. 22, quaest. 1, art. 1, corp., et art 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata dimissa non redeant per ingratitudinem, quae specialiter est secundum quatuor genera peccatorum, scilicet secundum *odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de poenitentia habita*, secundum quod quidam metrice dixerunt:

Fratres odit; apostata fit, spernitque fateri;
Poenituisse piget; pristina culpa redit.

Tanto enim est major ingratitudo, quanto gravius est peccatum quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quaedam alia peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, et peccatum in Spiritum sanctum. Ergo videtur quod peccata dimissa non redeant magis secundum ingratitudinem commissam secundum haec peccata quam secundum alia.

2. Praeterea, Rabanus dicit (implic. lib. 5 in Matth., in fin., et habetur cap. *Si Judas* de Poenit. dist. 4): *Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet universum debitum, quia non solum peccata quae post baptismum homo egit, reputabuntur ei ad poenam, sed et originalia, quae in baptismo sunt ei dimissa.* Sed etiam peccata venialia inter debita computantur, pro quibus dicimus: *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitudinem; et pari ratione videtur quod per peccata venialia redeant peccata prius dimissa, et non solum per peccata praedicta.

3. Praeterea, tanto est major ingratitudo, quanto post majus beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, qua peccatum vitamus; dicit enim Augustinus in 2 Confess., cap. 7: *Gratiae tuae deputo, quaecumque peccata non feci.* Majus autem donum est innocentia quam etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minus est ingratus Deo qui primo peccat post innocentiam, quam qui peccat post poenitentiam; et ita videtur quod per ingratitudinem, quae fit secundum peccata, non maxime redeant peccata dimissa.

Sed contra est quod Gregorius dicit, 18 Moral. (habetur lib. 4 Dialog., cap. ult., ad fin.): *Ex dictis evangelicis constat quod si quod in nos delinquitur, ex corde non dimittimus; et illud rursus exigitur quod nobis jam per poenitentiam dimissum fuisse gaudebamus*; et ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt secundum ingratitudinem: et eadem ratio videtur de aliis.

Concl. Peccata per poenitentiam dimissa per sequens peccatum redire dicuntur quatenus ingratitudinis ratione, eorum reatus in sequenti culpa virtualiter continetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., peccata dimissa per poenitentiam redire dicuntur, inquantum reatus eorum ratione ingratitudinis virtualiter continetur in peccato sequenti. Ingratitudo autem potest committi dupliciter: uno modo ex eo quod aliquid fit contra beneficium, et hoc modo per omne peccatum mortale quo Deum offendit redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit, et sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata prius dimissa, ratione ingratitudinis; alio modo committitur ingratitudo, non solum faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii praestiti. Quae quidem forma si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum: unde contra hanc formam facit qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet. Si autem attendatur ex parte poenitentis, qui recipit hoc beneficium, invenitur ex parte ejus duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae; et contra hoc facit homo apostatando a fide. Secundus autem est motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae; ad quem primo pertinet, ut supra dictum est, quaest. 85, art. 2 et 6, quod homo detestetur peccata praeterita; et contra hoc facit ille qui dolet se poenituisse. Secundo, pertinet ad actum poenitentiae ut poenitens proponat se subjicere clavibus Ecclesiae per confessionem. secundum illud psalmi 31, 5: *Dixi, Confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei*; et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri secundum quod proposuerat. Et ideo dicitur quod specialiter ingratitudo hominum peccatorum facit redire peccata prius dimissa.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur specialiter de istis peccatis, quia sint caeteris graviora, sed quia directius opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod etiam peccata venialia, et ipsum originale redeunt modo praedicto in corp. art., sicut et peccata mortalia, inquantum contemnitur Dei beneficium, quo haec peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitudinem, quia homo peccando venialiter non facit contra Deum, sed praeter ipsum; et ideo per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

Ad tertium dicendum, quod beneficium aliquod habet pensari dupliciter; uno modo ex quantitate ipsius beneficii, et secundum hoc innocentia est majus Dei beneficium quam poenitentia, quae dicitur secunda tabula post naufragium: alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minus est dignus, et sic magis fit ei gratia, unde et ipse magis est ingratus si contemnat; et hoc modo beneficium remissionis culpae est majus in quantum praestatur totaliter indigno; et ideo ex hoc sequitur major ingratitudo.

ARTICULUS III.

Utrum per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum. — (4, dist. 12, quaest. 1, art. 2, quaest. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum; quia secundum magnitudinem peccati est magnitudo beneficii quo peccatum remittitur, et per consequens magnitudo ingratitudinis, qua hoc beneficium contemnitur. Sed secundum quantitatem ingratitudinis est quantitas reatus consequentis. Ergo est tantus reatus qui consurgit ex ingratitudine se-

quentis peccati, quantus fuit reatus omnium praecedentium peccatorum.

2. Praeterea, magis peccat qui Deum offendit quam qui offendit hominem. Sed servus manumissus ab aliquo domino reducitur in eamdem servitutem a qua prius fuit liberatus, vel etiam in graviorem. Ergo multo magis ille qui contra Deum peccat post liberationem a peccato, reducitur in tantum reatum poenae quantum primo habuerat.

3. Praeterea, Matth. 18, 34, dicitur quod *iratus Dominus tradidit eum* (cui replicabantur peccata dimissa propter ingratitudinem) *tortoribus, quoadusque redderet universum debitum.* Sed hoc non esset nisi consurgeret ex ingratitudine tantus reatus, quantus fuit omnium praeteritorum peccatorum. Ergo aequalis reatus per ingratitudinem redit.

Sed contra est quod dicitur Deut. 25, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*; ex quo patet quod ex parvo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque peccatum mortale sequens est multo minus quolibet peccatorum prius dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus, quantus fuit peccatorum prius dimissorum.

Concl. Non oportet quod ingratitudinis vitio, per sequens peccatum tantus redeat reatus, quantus fuerat praecedentium delictorum, sed necessarium est quod proportionaliter quanto peccata prius dimissa plura fuerunt et majora, tanto major reatus per qualecumque peccatum sequens redeat.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod ex peccato sequenti propter ingratitudinem consurgit tantus reatus, quantus fuit reatus peccatorum prius dimissorum, super reatum proprium hujus peccati. Sed hoc non est necessarium; quia, sicut supra dictum est, art. 1, huj. quaest., reatus praecedentium peccatorum non redit per peccatum sequens, inquantum sequebatur ex actibus praeteritorum peccatorum, sed inquantum consequitur actum sequentis peccati. Et ideo oportet quod quantitas reatus redeuntis sit secundum gravitatem peccati subsequentis.

Potest autem contingere quod gravitas peccati subsequentis adaequetur gravitati omnium peccatorum praecedentium. Sed hoc non semper est necesse, sive loquamur de gravitate ejus quam habet ex sua specie (cum quandoque peccatum sequens sit fornicatio simplex, peccata vero praeterita fuerunt adulteria vel homicidia, seu sacrilegia); sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex ingratitudine annexa. Non enim oportet quod quantitas ingratitudinis sit absolute aequalis quantitati beneficii suscepti, cujus quantitas attenditur secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum. Contingit enim quod contra idem beneficium unus est multum ingratus vel secundum intensionem contemptus beneficii, vel secundum gravitatem culpae contra benefactorem commissae: alius autem parum, vel quia minus contemnit, vel quia minus contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitudinis adaequatur quantitati beneficii; supposito enim aequali contemptu beneficii, vel offensa benefactoris, tanto erit gravior ingratitudo quanto beneficium fuit majus.

Unde manifestum est quod non est necesse quod propter ingratitudinem semper per peccatum sequens redeat tantus reatus, quantus fuit praecedentium peccatorum: sed necesse est quod proportionaliter, quanto peccata prius dimissa fuerunt plura et majora, tanto redeat major reatus per qualecumque sequens mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod beneficium remissionis culpae recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum; sed peccatum ingratitudinis non recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem beneficii, sed secundum quantitatem contemptus, vel offensae, ut dictum est, in corp. art. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod etiam servus manumissus non reducitur in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitudine, sed pro aliqua gravi.

Ad tertium dicendum, quod illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitudinem redit universum debitum, inquantum quantitas peccatorum praecedentium proportionaliter invenitur in ingratitudine subsequenti, non autem absolute, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum ingratitudo, ratione cujus sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum. — (2-2, *quaest.* 107, *art.* 2, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo, ratione cujus sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum. Retributio enim gratiarum pertinet ad contrapassum quod requiritur in justitia, ut patet per Philosophum, 5 Ethic., cap. 5. Sed justitia est specialis virtus. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

2. Praeterea, Tullius in 2 Rhetor. (seu de Invent., aliquant. ante fin.), ponit quod gratia est specialis virtus. Sed ingratitudo opponitur gratiae. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

3. Praeterea, specialis effectus a speciali causa procedit. Sed ingratitudo habet specialem effectum, scilicet quod facit aliqualiter redire peccata prius dimissa. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

Sed contra, illud quod consequitur omnia peccata non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex praemissis patet, art. 1 huj. quaest. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Concl. Non semper sed aliquando ingratitudo peccantis speciale peccatum est, nimirum cum in Dei et beneficii accepti contemptum, peccatum committitur.

Respondeo dicendum, quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, quandoque autem non; sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale, quod contra Deum committitur; peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis; unde ut Philosophus dicit (5 Ethic. cap. 2, parum a princ.): *ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moechus.*

Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei et suscepti beneficii aliquod peccatum committat, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitudinis; et hoc modo ingratitudo peccantis est speciale peccatum. Si vero aliquis intendens aliquod peccatum committere, puta homicidium aut adulterium, non retrahitur ab hoc propter hoc quod pertinet ad Dei contemptum, ingratitudo non erit speciale peccatum; sed trahetur ad speciem alterius peccati, sicut circum-

stantia quaedam. Ut autem Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia cap. 29), non omne peccatum est ex contemptu, et tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis praeceptis. Unde manifestum est quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primae rationes concludunt quod ingratitudo secundum se sit quaedam species peccati; ultima autem ratio concludit quod ingratitudo secundum quod invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

QUAESTIO LXXXIX.

DE VIRTUTUM RECUPERATIONE PER POENITENTIAM.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde consideraudum est de recuperatione virtutum per poenitentiam; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum per poenitentiam restituantur virtutes; 2.° utrum restituantur in aequali quantitate; 3.° utrum restituatur poenitenti aequalis dignitas; 4.° utrum opera virtutum per peccatum sequens mortificentur; 5.° utrum opera mortificata per peccatum, per poenitentiam reviviscant; 6.° utrum opera mortua, idest absque charitate facta, per poenitentiam vivificentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per poenitentiam virtutes restituantur. — (2-2, *quaest.* 52, *art.* 3, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 14, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per poenitentiam virtutes non restituantur. Non enim possent virtutes amissae per poenitentiam restitui, nisi poenitentia virtutes causaret. Sed poenitentia, cum sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum, praesertim cum quaedam virtutes sint naturaliter priores poenitentia, scilicet fides, spes et charitas, ut supra dictum est, quaest. 85, art. 6. Ergo per poenitentiam non restituuntur virtutes.

2. Praeterea, poenitentia in quibusdam actibus poenitentis consistit. Sed virtutes gratuitae non causantur ex actibus nostris: dicit enim Augustinus (in lib. 2 de libero Arbit., cap. 18, et in psal. 118, conc. 26, ante med.), quod *virtutes Deus in nobis sine nobis operatur*. Ergo videtur quod per poenitentiam non restituantur virtutes.

3. Praeterea, habens virtutem sine difficultate et delectabiliter actus virtutum operatur: unde Philosophus dicit (in 1 Ethic., cap. 8, a med.), quod *non est justus qui non gaudet justa operatione*. Sed multi poenitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per poenitentiam restituuntur virtutes.

Sed contra est quod, sicut Luc. 15 legitur, pater mandavit quod filius poenitens indueretur stola prima, quae, secundum Ambrosium in hunc loc., est *amictus sapientiae*, quam simul consequuntur omnes virtutes, secundum illud Sap. 8, 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*. Ergo per poenitentiam omnes virtutes restituuntur.

Concl. Cum per poenitentiam gratia infundatur, ex gratia autem consequantur omnes virtutes gratuitae, consequens est, omnes virtutes per eam homini restitui.

Respondeo dicendum, quod per poenitentiam remittuntur peccata, ut dictum est, quaest. 86, art. 1. Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiae. Unde relinquitur quod per poenitentiam homini gratia infundatur. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitae, sicut ex essentia animae fluunt omnes potentiae, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 110, art. 4, ad 1. Unde relinquitur quod per poenitentiam omnes virtutes restituantur.

Ad primum ergo dicendum, quod eodem modo poenitentia restituit virtutes, per quem modum est causa gratiae, ut jam dictum est in corp. et quaest. 86. Est autem causa gratiae, inquantum est sacramentum; nam inquantum est virtus, est magis gratiae effectus. Et ideo non oportet quod poenitentia secundum quod est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum, sed quod habitus poenitentiae simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum poenitentiae causetur.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento poenitentiae actus humani se habent materialiter; sed formalis vis hujus sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen; sed actus primus poenitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii vero sequentes actus poenitentiae procedunt jam ex gratia et virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 86, art. 5, quandoque post primum actum poenitentiae, qui est contritio, remanent quaedam reliquiae peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatae, ex quibus praestatur difficultas quaedam poenitenti ad operandum opera virtutum; sed, quantum est ex ipsa inclinatione charitatis et aliarum virtutum, poenitens opera virtutum delectabiliter, et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actus virtutis propter somnum, aut aliquam corporis indispositionem.

ARTICULUS II.

Utrum post poenitentiam resurgat homo in aliquali virtute. — (*Inf.*, *art.* 5, *ad* 3; *et* 3 *dist.* 31, *quaest.* 1, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod post poenitentiam resurgat homo in aequali virtute. Dicit enim Apostolus Rom. 8, 28: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*: ubi dicit Glossa Augustini (ord. lib. de Corrept. et Grat., cap. 9, a med.), quod *hoc adeo verum est, ut si qui horum devient, et exorbitent, etiam hoc ipsum eis Deus faciat in bonum proficere*. Sed hoc non esset, si homo resurgeret in minori virtute. Ergo videtur quod poenitens nunquam resurgat in minori virtute.

2. Praeterea, Ambrosius dicit (habetur ex auctore Hypognost., lib. 3, cap. 9, in fin.), quod *poenitentia res optima est, quae omnes defectus revocat ad perfectum*. Sed hoc non esset nisi virtutes in aequali quantitate recuperarentur. Ergo per poenitentiam semper recuperatur aequalis virtus.

3. Praeterea, super illud Gen. 1: *Factum est vespere et mane dies unus*, dicit Glossa: *Vespertina lux est, a qua quis cecidit; matutina, in qua resurgit*. Sed lux matutina est major vespertina.

Ergo aliquis resurgit in majori gratia vel charitate quam prius habuerit; quod etiam videtur per id quod Apostolus dixit Rom. 5, 20: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Sed contra, charitas proficiens vel perfecta est major quam charitas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit a charitate proficiente, resurgit autem in charitate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori virtute.

Concl. Cum motus liberi arbitrii, qui est ultima dispositio ad gratiam, quandoque intensior, quandoque remissior sit in poenitentia, quam antea fuerat, contingit poenitentem in majori vel minori, vel etiam aequali gratia atque virtute resurgere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quaest. 86, art. 6, ad 3, et art. praec., ad 2, motus liberi arbitrii, qui est in justificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam; unde in eodem instanti est gratiae infusio cum praedicto motu liberi arbitrii, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 113, art. 5 et 7, in quo quidem motu comprehenditur actus poenitentiae, ut supra dictum est, quaest. 86, art. 2. Manifestum est autem quod formae quae possunt recipere *magis* et *minus*, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subjecti, ut in secunda parte habitum est, 1-2, qu. 52, art. 1 et 2, et quaest. 66, art. 1. Et inde est quod secundum quod motus liberi arbitrii in poenitentia est intensior vel remissior, secundum hoc poenitens consequitur majorem vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motus poenitentis quandoque proportionatam esse majori gratiae quam fuerit illa a qua ceciderat per peccatum, quandoque autem aequali, quandoque vero minori. Et ideo poenitens quandoque resurgit in majori gratia quam prius habuerat, quandoque autem in aequali, quandoque etiam in minori; et eadem ratio est de virtutibus quae ex gratia consequuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum a Dei amore cadunt; quod patet in his qui cadunt, et nunquam resurgunt, vel qui resurgunt, iterum casuri; sed his tantum *qui secundum propositum vocati sunt sancti*, idest, praedestinatis, qui quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit ergo eis in bonum hoc quod cadunt, non quia semper in majori gratia resurgant, sed quia resurgunt in permanentiori gratia: non quidem ex parte ipsius gratiae, quia quanto gratia est major tanto de se est permanentior; sed ex parte hominis, qui tanto stabilius in gratia permanet, quanto est cautior et humilior. Unde et Glossa ibidem subdit, quod *ideo proficit eis in bonum quod cadunt, quia humiliores redeunt atque doctiores.*

Ad secundum dicendum, quod poenitentia, quantum est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, et etiam promovendi in ulteriorem statum; sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissius movetur in Deum et in detestationem peccati; sicut etiam in baptismo aliqui adulti consequuntur majorem vel minorem gratiam, secundum quod diversimode se disponunt.

Ad tertium dicendum, quod assimilatio illa utriusque gratiae ad lucem vespertinam et matutinam fit propter similitudinem ordinis, quia post lucem vespertinam sequuntur tenebrae noctis, post lucem autem matutinam sequitur lux diei, non autem propter similitudinem majoris vel minoris quantitatis. Illud etiam verbum Apostoli intelligitur de gratia Christi, quae superat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem est verum in omnibus quod quanto abundantius peccant, tanto abundantiorem gratiam consequantur, pensata quantitate habitualis gratiae. Est tamen superabundans gratia quantum ad ipsam gratiae rationem, quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori confertur; quamvis quandoque abundanter peccantes abundantius doleant, et sic abundantiorem habitum gratiae et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena.

Ad id vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod in uno et eodem gratia major est proficiens quam incipiens, sed in diversis hoc non est necesse: unus enim incipit a majori gratia quam alius habeat in statu profectus, sicut Gregorius dicit (in 2 Dialog., cap. 1, ante med.): *Quatenus et praesentes et secuturi omnes agnoscerent, Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione coepisset* (1).

ARTICULUS III.

Utrum per poenitentiam restituatur homo in pristinam dignitatem. — (3, *dist.* 31, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 7, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 1, *ad* 2; *et dist.* 19 *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2 *ad* 2; *et dist.* 37, *qu.* 11, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per poenitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem, quia super illud Amos 5: *Virgo Israel cecidit*, dicit Glossa (ord. Hieron.): *Non negat posse resurgere, sed «non resurget virgo Israel» quia semel aberrans ovis, etsi reportetur humeris pastoris, non habet tantam gloriam, quantam quae nunquam erravit.* Ergo per poenitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

2. Praeterea, Hieronymus dicit (habetur c. 30, distinct. 50): *Quicumque dignitatem divini gradus non custodiunt, contenti fiant animam salvare; reverti enim in pristinum gradum difficile est*; et Innocentius I Papa, epist. 6 ad Agapitum (habetur cap. *Canones*, dist. 50), dicit quod *apud Nicaeam constituti canones poenitentes etiam ab infimis officiis clericorum excludunt.* Non ergo per poenitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

3. Praeterea, ante peccatum potest aliquis ad majorem gradum ascendere. Non autem hoc post peccatum conceditur poenitenti: dicitur enim Ezech. 44, 10: *Levitae qui recesserunt a me.... nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur*; et, sicut habetur in Decret., dist. 50, c. 52, in Ilerdensi concilio, can. 5, legitur: *Hi qui sancto altari deserviunt, si subito in flenda carnis fragilitate corruerint, et Domino respiciente digne poenituerint, officiorum suorum sic loca recipiant, ut non possint ad altiora officia alterius promoveri.* Non ergo poenitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

Sed contra est quod, sicut in eadem distinct., cap. 16, legitur, Gregorius scribens Secundino (lib. 7 Regist., indict. 2, epist. 54, circa med.), dicit: *Post dignam satisfactionem credimus hominem posse redire ad suum honorem*; et in concil. Agathensi, can. 2, legitur: *Contumaces clerici, prout dignitatis*

(1) Ita cum Gregorio Mss. et edit. passim. Cod. Alcan., ordine tantum verborum translato, *incoepisset*, Edit. Rom. hoc retento, *conversionis.*

ordo permiserit, ab Episcopis corrigantur; ita ut cum eos poenitentia correxerit, gradum suum dignitatemque recipiant.

Concl. Potest homo per poenitentiam ad principalem dignitatem quam peccando amisit, ut Dei videlicet filius esset, redire: innocentiam autem amissam recuperare non potest. Ecclesiasticam vero dignitatem peccator recuperare prohibetur, vel quia eum non poenitet, vel negligenter poenitentiam facit, vel propter irregularitatem seu scandalum commissi criminis.

Respondeo dicendum, quod homo per peccatum duplicem dignitatem amittit, unam quantum ad Deum, aliam vero quantum ad Ecclesiam. Quantum autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem: unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam, et hanc dignitatem recuperat per poenitentiam, quod significatur Luc. 15, in filio prodigo, cui poenitenti pater jussit restitui *stolam primam, et annulum, et calceamenta.* Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de qua, sicut ibidem legitur, gloriabatur filius senior dicens: *Ecce tot annis servio tibi, et nunquam mandatum tuum praeterivi*; et hanc dignitatem poenitens recuperare non potest; recuperat tamen quandoque aliquid majus, quia, ut Gregorius dicit in hom. de centum Ovibus (34 in Evang., aliquant. a princ.), *qui errasse a Deo se considerant, damna praecedentia lucris sequentibus recompensant. Majus ergo gaudium de eis fit in caelo, quia et dux in praelio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga praebuit, et nunquam aliquid fortiter fecit.*

Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, quia indignum se reddit ad ea quae competunt dignitati ecclesiasticae exercendae, quam quidem recuperare prohibetur: uno modo quia non poenitet; unde Isidorus ad Massonem (1) Episcopum scribit, a princ. (et habetur inter Opera Rabani), sicut in eadem dist. legitur, cap. *Dominus*: *Illos ad pristinos gradus redire canones praecipiunt, quos poenitentiae praecessit satisfactio, vel condigna peccatorum confessio. At contra hi qui a vitio corruptionis non emendantur, nec gradum honoris nec gratiam recipiunt communionis.* Secundo, quia poenitentiam negligenter facit; unde in eadem dist., cap. *Si quis diaconus*, dicitur: *Cum in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec jejuniis, vel lectionibus eos vacare videamus, possumus agnoscere, si ad pristinos honores redirent, cum quanta negligentia permanerent.* Tertio, si commisit aliquod peccatum quod habet irregularitatem annexam: unde in eadem distinct., cap. 8, ex concilio Martini Papae dicitur (habetur inter Capitula Martini Bracarensis, cap. 26): *Si quis viduam aut ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clerum; quod si irrepserit, dejiciatur. Similiter si homicidii aut facto, aut praecepto, aut consilio, aut defensione post baptismum conscius fuerit.* Sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quarto propter scandalum, unde, ut in eadem dist. legitur, cap. *De his vero*, Rabanus dicit, lib. 1 Poenitentiae ad Heribaldum (2) cap. 1: *Hi qui deprehensi vel capti fuerint publice in perjurio, furto atque fornicatione, et caeteris hujusmodi criminibus, secundum canonum sacrorum instituta a proprio gradu decidant, quia scandalum est populo Dei, tales personas supra se positas habere. Qui autem de praedictis peccatis absconse a se commissis occulte sacerdoti confitentur, et se per jejunia et eleemosynas, vigiliasque et sacras operationes purgare curaverint, his etiam gradu proprio servato spes veniae de misericordia Dei promittenda est.* Et hoc est quod dicitur extra de Qualitate ordinandorum, cap. *Quaesitum: Si proposita crimina ordine judiciario comprobata, vel alias notoria non fuerint, praeter reos homicidii, post poenitentiam in jam susceptis vel jam suscipiendis ordinibus impediri non possunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est de recuperatione virginitatis, et de recuperatione innocentiae, quae pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus in verbis illis non dicit esse impossibile, sed esse difficile, hominem recuperare post peccatum pristinum gradum, quia hoc non conceditur nisi perfecte poenitenti, ut dictum est in corp. Ad statuta autem canonum, quae hoc prohibere videntur, respondet Augustinus Bonifacio scribens, epist. 185, al. 50, n. 45: *Ut constitueretur in Ecclesia, ne quisquam post alicujus criminis poenitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae; alioquin contra claves Ecclesiae datas disputabitur, de quibus dictum est: Quaecumque solveritis super terram, soluta erunt et in caelo.* Et postea subdit: *Nam et sanctus David de criminibus mortiferis egit poenitentiam, et tamen in honore suo perstitit; et beatum Petrum, quando amarissimas lacrymas fudit, utique Dominum negasse poenituit; et tamen apostolus permansit. Sed non ideo putanda est supervacua posteriorum diligentia* (1), *qui ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti, ut credo, aliquorum fictas poenitentias per affectatas honorum potentias* (2).

Ad tertium dicendum, quod illud statutum intelligitur de illis qui publicam poenitentiam agunt, qui postmodum non possunt ad majorem provehi gradum. Nam et Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet Joan. ult., ubi etiam Chrysostomus dicit (hom. 87, in Joan., ante med.), quod *Petrus post negationem et poenitentiam ostendit se habere majorem fiduciam ad Christum; qui enim in coena non audebat interrogare, sed Joanni interrogationem commisit, huic postea et praepositura fratrum credita est, et non solum non committit alteri interrogare quae ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro Joanne magistrum interrogat.*

ARTICULUS IV.

Utrum opera virtutum in charitate facta possint mortificari. — (2-2, *qu.* 132, *art.* 3, *ad* 1; *et* 3, *dist.* 36, *art.* 3, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 14, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 2, *et dist.* 21, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *ad* 3; *et dist.* 22, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 6; *et Hebr.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera virtutum in charitate facta mortificari non

(1) Ita edit. Patav. Al., *ad Massaeum*, item, *Missianum*. Cod. Alcan., *ad Julianum.*

(2) Ita Nicolai. Edit. Patav. *ad Othgarium.*

(1) Ita cum Augustino cod. Alcan., juxta votum Garciae. Al., *posteriorum doctorum diligentiam.*

(2) Ita cum Augustino Mss. et edit. passim, Al. *pompas.*

possint. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quaedam mutatio de vita in mortem. Cum ergo opera virtutum, postquam facta sunt, jam non sint, videtur quod ulterius mortificari non possint.

2. Praeterea, per opera virtutum in charitate facta homo meretur vitam aeternam. Sed subtrahere mercedem merenti est injustitia, quae non cadit in Deum. Ergo non potest esse quod opera virtutum in charitate facta per peccatum sequens mortificentur.

3. Praeterea, fortius non corrumpitur a debiliori. Sed opera charitatis sunt fortiora quibuslibet peccatis, quia, ut dicitur Proverb. 10, 12, *universa delicta operit charitas.* Ergo videtur quod opera in charitate facta, per sequens mortale peccatum mortificari non possint.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 24: *Si averterit se justus a justitia sua, omnes justitiae ejus, quas fecerat, non recordabuntur.*

Concl. Opera in charitate facta mortificari per mortale peccatum dicuntur, inquantum retardatur vel impeditur effectus virtuosarum operationum.

Respondeo dicendum, quod res viva per mortem perdit operationem vitae. Unde per quamdam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur a suo proprio effectu vel operatione.

Effectus autem operum virtuosorum, quae in charitate fiunt, est perducere ad vitam aeternam; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in charitate facta mortificari dicuntur per consequens peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut opera peccatorum transeunt actu, et manent reatu, ita opera in charitate facta, postquam transeunt actu manent merito in Dei acceptatione; et secundum hoc mortificantur, inquantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

Ad secundum dicendum, quod sine injustitia potest merces subtrahi merenti, quando ipse reddidit se indignum mercede per culpam sequentem: nam et ea quae homo jam accepit, quandoque juste propter culpam perdit.

Ad tertium dicendum, quod non est propter fortitudinem operum peccati, quod mortificantur opera prius in charitate facta; sed est propter libertatem voluntatis, quae potest a bono in malum deflecti.

ARTICULUS V.

Utrum opera mortificata per peccatum per poenitentiam reviviscant. — (4, dist. 14, quaest. 2, art. 3, quaest. 3, et dist. 22, quaest. 1, art. 1, ad 6; et Hebr. 5, lect. 1 et 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod opera mortificata per peccatum, per poenitentiam non reviviscant. Sicut enim per poenitentiam subsequentem remittuntur peccata praeterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera prius in charitate facta. Sed peccata dimissa per poenitentiam non redeunt, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 1 et 2. Ergo videtur quod etiam opera mortificata per charitatem non reviviscant.

2. Praeterea, opera dicuntur mortificari, ad similitudinem animalium quae moriuntur, ut dictum est, art. praec. Sed animal mortuum non potest iterum vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterum per poenitentiam reviviscere.

3. Praeterea, opera in charitate facta merentur gloriam secundum quantitatem gratiae vel charitatis. Sed quandoque per poenitentiam homo resurgit in minori gratia vel charitate. Ergo non consequitur gloriam secundum meritum priorum operum; et ita videtur quod opera per peccatum mortificata non reviviscant.

Sed contra est quod super illud Joel. 2: *Reddam vobis annos, quos comedit locusta*; dicit Glossa interl.: *Non patiar perire ubertatem, quam cum perturbatione animi amisistis.* Sed illa ubertas est meritum bonorum operum quod fuit perditum per peccatum. Ergo per poenitentiam reviviscunt opera meritoria prius facta.

Concl. Opera per peccata mortificata, poenitentia reviviscunt, quatenus per eam efficaciam perducendi ad vitam eternam recuperant.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per poenitentiam subsequentem, considerantes quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possint. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur; non enim habent vim perducendi in vitam aeternam (quod pertinet ad eorum vitam) solum secundum quod actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt, secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundum illud Apoc. 3, 11: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.*

Sed quod isti qui ea fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam aeternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita aeterna. Hoc autem impedimentum tollitur per poenitentiam, inquantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata, per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea, in vitam aeternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quod opera mortificata per poenitentiam reviviscunt.

Ad primum ergo dicendum, quod opera peccati per poenitentiam abolentur secundum se, ita scilicet quod ex eis ulterius, Deo indulgente, nec macula nec reatus inducatur; sed opera in charitate facta non abolentur a Deo, in cujus acceptatione remanent, sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis: et ideo remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte sua illud quod opera merebantur.

Ad secundum dicendum, quod opera in charitate facta non mortificantur secundum se, sicut dictum est, in corp. art., sed solum per impedimentum superveniens ex parte operantis. Animalia autem moriuntur secundum se, inquantum privantur principio vitae, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ille qui per poenitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem praemium essentiale, secundum quantitatem charitatis in qua invenitur: habebit tamen gaudium majus de operibus in prima charitate factis, quam de operibus quae in secunda fecit, quod pertinet ad praemium accidentale.

ARTICULUS VI.

Utrum per poenitentiam subsequentem etiam opera mortua vivificentur. — (4, *dist.* 14 *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 1, *et dist.* 15, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 4, *et* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per poenitentiam subsequentem etiam opera mortua, quae scilicet non sunt in charitate facta, vivificentur. Difficilius enim videtur quod ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum, quod nunquam fit secundum naturam, quam illud quod nunquam fuit vivum, vivificetur, quia ex non vivis secundum naturam aliqua viva generantur (1). Sed opera mortificata per poenitentiam vivificantur, ut dictum est, art. praec. Ergo multo magis opera mortua vivificantur.

2. Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine charitate facta non fuerunt viva, fuit defectus charitatis et gratiae; sed iste defectus tollitur per poenitentiam. Ergo per poenitentiam opera mortua vivificantur.

3. Praeterea, Hieronymus dicit (in illud Aggaei 1: *Seminastis multum*): *Si quando videris inter multa mala opera facere peccatorem quemquam aliqua quae justa sunt, non est tam injustus Deus ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum.* Sed hoc maxime videtur quando mala praeterita per poenitentiam tolluntur. Ergo videtur quod per poenitentiam Deus remuneret priora bona opera in statu peccati facta; quod est ea vivificari.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Hoc autem non esset, si saltem per poenitentiam subsequentem vivificarentur. Non ergo poenitentia vivificat opera prius mortua.

Concl. Cum operibus propter charitatis et gratiae defectum mortuis per poenitentiam praestari non possit ut ex tali principio procedant, consequens est ea per poenitentiam, viva fieri non posse.

Respondeo dicendum, quod opus aliquod dicitur mortuum dupliciter: uno modo effective, quia scilicet est causa mortis, et secundum hoc opera peccati dicuntur opera mortua, secundum illud Hebr. 9, 14: *Sanguis Christi.... emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis.* Haec igitur opera mortua non vivificantur per poenitentiam, sed magis abolentur, secundum illud Hebr. 6, 1: *Non rursus jacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis.* Alio modo dicuntur opera mortua privative, scilicet quia carent vita spirituali, quae est ex charitate, per quam anima Deo conjungitur ex quo vivit, sicut corpus per animam; et per hunc modum etiam fides, quae est sine charitate, dicitur mortua, secundum illud Jacobi 2, 20: *Fides sine operibus mortua est.* Et per hunc etiam modum omnia opera quae sunt bona ex genere, si sine charitate fiant, dicuntur mortua, inquantum scilicet non procedunt ex principio vitae; sicut si dicamus sonum citharae vocem mortuam. Sic igitur differentia mortis et vitae in operibus est secundum comparationem ad principium a quo procedunt. Opera autem non possunt iterum a principio procedere, quia transeunt, et iterum eadem numero resumi non possunt. Unde impossibile est quod opera mortua iterum fiant viva per poenitentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod in rebus naturalibus tam mortua quam mortificata carent principio vitae. Sed opera dicuntur mortificata, non ex parte principii ex quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci; mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod opera de genere bonorum sine charitate facta dicuntur mortua propter defectum charitatis et gratiae, sicut principii. Hoc autem non praestatur eis per poenitentiam sequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Deus recordatur bonorum quae quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita aeterna, quae debetur solis operibus vivis, idest, ex charitate factis; sed remuneret ea temporali remuneratione, sicut Gregorius dicit (in hom. de Divite et Lazaro, 41 in Evang., circa med.), quod *nisi dives ille aliquod bonum egisset, et in praesenti saeculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret:* « *Recepisti bona in vita tua.* » Vel etiam hoc potest referri ad hoc quod patietur tolerabilius judicium: unde dicit Augustinus (in lib. de Patientia, cap. 26): *Non possumus dicere: Schismatico melius fuisset ut Christum negando nihil eorum pateretur quae passus est confitendo; sed existimandum est tolerabilius ei futurum judicium, quam si Christum negando, nihil eorum pateretur: ut illud quod ait Apostolus:* « *Si tradidero corpus meum, ita ut* « *ardeam, charitatem autem non habuero, nihil* « *mihi prodest,* » *intelligatur pertinere ad regnum caelorum obtinendum, non ad extremi supplicii judicium tolerabilius subeundum.*

(1) Sic intellige, transposita verborum constructione: *ex non vivis aliqua viva generantur secundum naturam*, sicut mures ex putredine, vermes ex cadavere, etc.

QUAESTIO XC.

DE PARTIBUS POENITENTIAE IN GENERALI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de partibus poenitentiae, et primo in generali; secundo in speciali de singulis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum poenitentia habeat partes; 2.° de numero partium; 3.° quales partes sint; 4.° de divisione ejus in partes subjectivas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poenitentiae debeant partes assignari. (4, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentiae non debeant partes assignari. Sacramenta enim sunt in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Sed virtus divina est una et simplex. Non ergo poenitentiae, cum sit sacramentum, debent partes assignari.

2. Praeterea, poenitentia et est virtus et est sacramentum. Sed ei, inquantum est virtus, non assignantur partes, cum virtus sit habitus quidam qui est simplex qualitas mentis; similiter etiam et poenitentiae, inquantum est sacramentum, non videtur quod sint partes assignandae, quia baptismo et aliis sacramentis non assignantur partes. Ergo poenitentiae nullo modo debent partes assignari.

3. Praeterea, poenitentiae materia est peccatum,

ut supra dictum est, qu. 84, art. 2. Sed peccato non assignantur partes. Ergo etiam nec poenitentiae sunt partes assignandae.

Sed contra est quod partes sunt ex quibus perfectio alicujus integratur. Sed poenitentiae perfectio integratur ex pluribus, scilicet contritione, confessione et satisfactione. Ergo poenitentia habet partes.

Concl. Cum plures humani actus ad poenitentiae perfectionem requirantur, contritio videlicet confessio et satisfactio, plures quoque partes sacramenti poenitentiae necesse est esse.

Respondeo dicendum, quod partes rei sunt in quas materialiter totum dividitur; habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam: unde in 2 Physic., text. 31, partes ponuntur in genere causae materialis, totum autem in genere causae formalis. Ubicumque igitur ex parte materiae invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem.

Dictum est autem supra, qu. 84, art. 2 et 3, quod in sacramento poenitentiae actus humani se habent per modum materiae. Et ideo cum plures actus humani requirantur ad poenitentiae perfectionem, scilicet contritio, confessio et satisfactio, ut infra patebit, art. seq., consequens est quod sacramentum poenitentiae habeat partes.

Ad primum ergo dicendum, quod quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinae, quae in eo operatur; sed virtus divina propter sui magnitudinem operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari.

Ad secundum dicendum, quod poenitentiae, secundum quod est virtus, non assignantur partes: actus enim humani, qui multiplicantur in poenitentia, non comparantur ad habitum virtutis sicut partes, sed sicut effectus. Unde relinquitur quod partes assignentur poenitentiae, inquantum est sacramentum, ad quod actus humani comparantur ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani, sed aliqua res exterior una, sive simplex, ut aqua vel oleum; sive composita, ut chrisma. Et ideo aliis sacramentis non assignantur partes.

Ad tertium dicendum, quod peccata sunt materia remota poenitentiae, inquantum scilicet sunt materia vel objectum humanorum actuum, qui sunt propria materia poenitentiae, prout est sacramentum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter assignentur partes poenitentiae, contritio, confessio et satisfactio. — (4, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 2; *et* 4, *dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* 4; *et dist.* 22, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 2, *ad* 3; *et* 2 *Cor.* 7, *lect.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur partes poenitentiae, contritio, confessio et satisfactio. Contritio enim est in corde, et sic pertinet ad interiorem poenitentiam; confessio autem est in ore, et satisfactio in opere: et sic duo ultima pertinent ad exteriorem poenitentiam. Poenitentia autem interior non est sacramentum, sed sola poenitentia exterior, quae sensui subjacet. Non ergo convenienter assignantur hae partes sacramento poenitentiae.

2. Praeterea, in sacramento novae legis confertur gratia, ut supra habitum est, qu. 62, art. 1 et 3. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

3. Praeterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est fructus poenitentiae, secundum illud Luc. 3, 8: *Facite fructus dignos poenitentiae.* Ergo non est pars poenitentiae.

4. Praeterea, poenitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest perfici solum in corde per consensum, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 72, art. 7. Ergo et poenitentia. Non ergo poenitentiae debent partes poni confessio oris, et satisfactio operis.

Sed contra, videtur quod debeant poni plures partes poenitentiae. Pars enim hominis ponitur non solum corpus, quod est ejus materia, sed etiam anima, quae est ejus forma. Sed tria praedicta, cum sint actus poenitentis, se habent sicut materia, absolutio autem sacerdotis se habet per modum formae. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars poenitentiae.

Concl. Tres sunt partes sacramenti poenitentiae ex parte poenitentis: Contritio, qua velit Deo recompensare, Confessio qua pro culpae remissione subjiciat se arbitrio sacerdotis loco Dei, et satisfactio qua ei satisfaciat, secundum ministri Dei arbitrium.

Respondeo dicendum, quod duplex est pars, ut dicitur in 7 Metaph. (text. 33 et 34), scilicet pars essentiae, et pars quantitatis. Partes essentiae sunt naturaliter quidem forma et materia, logice autem est genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiae. Unde et supra dictum est, quaest. 60, art. 5 et 6, quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiae, partes quantitatis sunt partes materiae. Et hoc modo sacramento poenitentiae specialiter assignantur partes, ut dictum est, art. praec., quantum ad actus poenitentis, qui sunt materia hujus sacramenti.

Dictum est autem supra, quaest. 85, art. 3, ad 3, quod alio modo fit recompensatio offensae in poenitentia, et in vindicativa justitia. Nam in vindicativa justitia fit recompensatio secundum arbitrium judicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensi; sed in poenitentia fit recompensatio offensae secundum voluntatem peccantis, et secundum arbitrium Dei in quem peccatur, quia hic non quaeritur sola redintegratio aequalitatis justitiae sicut in justitia vindicativa; sed magis reconciliatio amicitiae, quod fit dum offendens recompensat secundum voluntatem ejus quem offendit. Sic igitur requiritur ex parte poenitentis; primo quidem voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundo quod se subjiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio quod recompenset secundum arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes poenitentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio secundum essentiam quidem est in corde, et pertinet ad interiorem poenitentiam; virtualiter autem pertinet ad exteriorem poenitentiam, in quantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi.

Ad secundum dicendum, quod satisfactio confert gratiam, prout est in proposito, et auget eam, prout est in executione, sicut etiam baptismus in adultis; ut supra dictum est, quaest. 68, art. 2, et quaest. 69, art. 8.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio est pars poenitentiae sacramenti, fructus autem poenitentiae virtutis.

Ad quartum dicendum, quod plura requiruntur ad bonum, *quod procedit ex integra causa*, quam ad malum, *quod procedit ex singularibus defectibus*, secundum Dionysium, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 22. Et ideo licet peccatum perficiatur in consensu cordis, ad perfectionem tamen poenitentiae requiritur et contritio cordis et confessio oris et satisfactio operis.

Ad contrarium vero patet solutio per ea quae dicta sunt in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum praedicta tria sint partes integrales poenitentiae. — (4, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.*1, *qu.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod praedicta tria non sint partes integrales poenitentiae. Poenitentia enim, ut dictum est, qu. 84, art. 3, contra peccatum ordinatur. Sed peccatum cordis oris et operis sunt partes subjectivae peccati, et non partes integrales, quia peccatum de quolibet horum praedicatur. Ergo etiam in poenitentia contritio cordis, confessio oris et satisfactio operis non sunt partes integrales.

2. Praeterea, nulla pars integralis in se continet aliam sibi condivisam. Sed contritio continet in se confessionem et satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

3. Praeterea, ex partibus integralibus simul et aequaliter constituitur totum, sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hic. Ergo praedicta non sunt partes integrales poenitentiae.

Sed contra, illae dicuntur partes integrales ex quibus perfectio totius integratur. Sed ex tribus praedictis integratur perfectio ipsius poenitentiae. Ergo sunt partes integrales poenitentiae.

Concl. Cum non tota essentia aut poenitentiae virtus singulis partibus adsit, perspicuum est, contritionem, confessionem ac satisfactionem non subjectivas aut potentiales, sed integrales poenitentiae partes esse.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt haec tria esse partes subjectivas poenitentiae. Sed hoc non potest esse, quia singulis partibus subjectivis adest tota virtus totius et simul et aequaliter, sicut tota virtus animalis, inquantum est animal, salvatur in qualibet specie animalis, quae simul et aequaliter dividunt animal. Sed hoc non est in proposito. Et ideo alii dixerunt quod sunt partes potentiales: Sed nec hoc verum esse potest, quia singulis partibus potentialibus adest totum secundum totam essentiam, sicut tota essentia animae adest cuilibet ejus potentiae. Sed hoc non est in proposito. Unde relinquitur quod praedicta tria sint partes integrales poenitentiae; ad quarum rationem exigitur ut totum non adsit singulis partibus, neque secundum totam virtutem ejus, neque secundum totam ejus essentiam, sed omnibus simul.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantum perfici, ut dictum est, art. praec., ad 4: et ideo peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati. Alia vero species est peccatum quod perficitur in corde et in ore. Tertia vero species est peccatum quod perficitur in corde, ore et opere. Et hujusmodi peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, et quod est in ore, et quod est in opere. Et ideo poenitentiae, quae in his tribus perficitur, haec tria sunt partes integrales.

Ad secundum dicendum, quod una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam; fundamentum enim quodammodo virtute continet totum aedificium, et hoc modo contritio continet virtute totam poenitentiam.

Ad tertium dicendum, quod omnes partes integrales habent ordinem quemdam ad invicem; sed quaedam habent ordinem tantum in situ, sive consequenter se habeant, sicut partes exercitus, sive se tangant, sicut partes acervi, sive etiam colligentur, sicut partes domus, sive etiam continuentur, sicut partes lineae: quaedam vero habent insuper ordinem virtutis, sicut partes animalis, quarum prima virtus est cor; et aliae quodam ordine virtutis dependent ab invicem: tertio modo ordinantur ordine temporis, sicut partes temporis et motus. Partes igitur poenitentiae habent ad invicem ordinem virtutis et temporis, quia sunt actus, non autem ordinem situs, quia non habent positionem.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter dividatur poenitentia in poenitentiam ante baptismum, poenitentiam mortalium, et poenitentiam venialium. — (4, *dist.* 16, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *et* 5, *corp.*; *et Matth.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur poenitentia in poenitentiam ante baptismum, poenitentiam mortalium, et poenitentiam venialium. Poenitentia enim est secunda tabula post naufragium, ut supra dictum est, quaest. 84, art. 6; baptismus autem prima. Illud ergo quod est antè baptismum, non debet poni species poenitentiae.

2. Praeterea, quod potest destruere majus, potest etiam destruere minus. Sed mortale est majus peccatum quam veniale : illa vero poenitentia, quae est de mortalibus, eadem etiam est de venialibus. Non ergo debent poni diversae species poenitentiae.

3. Praeterea, sicut post baptismum peccatur venialiter et mortaliter, ita etiam ante baptismum. Si ergo post baptismum distinguitur poenitentia venialium et mortalium, pari ratione debet distingui ante baptismum. Non ergo convenienter dividitur poenitentia per has species.

Sed contra est quod Augustinus in lib. de poenitentia (scilicet hom. ult. inter 50, cap. 2, 3 et 4.), ponit praedictas tres poenitentiae species.

Concl. Poenitentia, ut virtus est, dividitur in eam, quae est ante baptismum, poenitentiam mortalium, et poenitentiam venialium.

Respondeo dicendum, quod haec divisio est poenitentiae, secundum quod est virtus. Est autem considerandum quod quaelibet virtus operatur secundum congruentiam temporis, sicut et secundum alias debitas circumstantias; unde et virtus poenitentiae actum suum habet in hoc tempore, secundum quod convenit novae legi.

Pertinet autem ad poenitentiam ut detestetur

peccata praeterita cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi poenitentiae finis. Et quia mortalia recipiunt speciem secundum finem, ut in secunda parte habitum est, 1-2, quaest. 1, art. 3, et qu. 18, art. 4 et 6, conveniens est quod diversae species poenitentiae accipiantur secundum diversas immutationes, quas poenitens intendit.

Est autem triplex immutatio a poenitente intenta: prima quidem per regenerationem in novam vitam, et haec pertinet ad poenitentiam quae est ante baptismum: secunda autem immutatio est per reformationem vitae praeteritae jam corruptae, et haec pertinet ad poenitentiam mortalium post baptismum; tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitae, et haec pertinet ad poenitentiam venialium, quae remittuntur per aliquem ferventem actum charitatis, ut supra dictum est, quaest. 87, art. 2 et 3.

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia quae est ante baptismum non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia quae delet peccata mortalia, delet etiam venialia, sed non convertitur. Et ideo hae duae poenitentiae se habent sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod ante baptismum non sunt peccata venialia sine mortalibus. Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut supra dictum est, quaest. 87, art. 4, ideo ante baptismum non distinguitur poenitentia mortalium et venialium.

TERTIAE PARTIS FINIS.

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

TERTIAE PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE

SUPPLEMENTUM

EX EJUSDEM AUCTORIS SCRIPTO IN IV SENTENTIARUM COLLECTUM.

QUAESTIO PRIMA.

DE PARTIBUS POENITENTIAE IN SPECIALI; ET PRIMO DE CONTRITIONE.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis partibus poenitentiae; et 1. de contritione; 2. de confessione; 3. de satisfactione. De contritione autem consideranda sunt quinque: 1. quid sit; 2. de quo esse debeat; 3. quanta esse debeat; 4. de duratione ipsius; 5. de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur tria: 1. Utrum convenienter definiatur; 2. utrum contritio sit actus virtutis; 3. utrum attritio possit fieri contritio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi. — (S. Th., 4 dist. 17, qu. 2, art. 1, qu. 1, et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit *dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi*, ut quidam definiunt, quia, sicut Augustinus dicit in lib. 14 de Civ. Dei, cap. 6, *dolor est de his quae nobis nolentibus accidunt.* Sed peccata non sunt hujusmodi. Ergo contritio non est dolor *pro peccatis.*

2. Praeterea, contritio nobis a Deo datur; sed quod datur, non assumitur; ergo contritio non est dolor *assumptus.*

3. Praeterea, satisfactio, et confessio sunt necessaria ad hoc quod poena remittatur, quae in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota poena in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper quod contritus habeat *propositum* confitendi et satisfaciendi.

Sed contra est ipsa definitio.

Concl. Cum definitio illa, *Contritio est dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi*, definiti naturam, tum ut est actus virtutis, tum ut pars est sacramenti ordinem habens ad alias ejusdem sacramenti partes, recte explicet, eam convenientem esse negari non potest.

Respondeo dicendum, quod ut dicitur Eccli. 10, 15, *Initium omnis peccati est superbia,* per quam homo sensui suo inhaerens, a mandatis divinis recedit. Et ideo oportet quod illud quod destruit peccatum, hominem a proprio sensu discedere faciat; ille autem qui in suo sensu perseverat, rigidus, et durus per similitudinem vocatur; sicut durum in materialibus dicitur quod non cedit tactui: unde et frangi dicitur aliquis quando a suo sensu divellitur. Sed inter fractionem, et comminutionem, sive contritionem in rebus materialibus unde haec nomina ad spiritualia transferuntur hoc interest, ut dicitur in 4 Meteor. (cap. 7 et 9), quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur, sed comminui, vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur quod affectum peccati homo totaliter dimittat, quem per quamdam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat; ideo actus ille quo peccatum dimittitur, contritio dicitur per similitudinem. In qua quidem contritione plura possunt considerari: scilicet ipsa substantia actus, modus agendi, principium et effectus. Et secundum hoc de contritione inveniuntur diversae definitiones traditae. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur praedicta definitio: et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars poenitentiae sacramenti; ideo manifestatur in praedicta definitione inquantum est actus virtutis, in hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet *dolor*; et objectum in hoc quod dicitur *pro peccatis;* et electio, quae requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicitur *assumptus*: sed inquantum est pars sacramenti per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cum dicitur, *cum proposito confitendi et satisfaciendi.* Alia etiam definitio invenitur, quae definit contritionem. secundum quod est actus virtutis tantum, sed additur ad praedictam definitionem differentia contrahens ipsam ad specialem virtutem, scilicet poenitentiam. Dicit enim quod *contritio est dolor voluntarius pro peccato, puniens in se quod dolet se commisisse.* In hoc enim quod additur *puniens,* ad specialem virtutem contrahitur. Alia autem definitio invenitur Isidori, lib. 2, de sum. Bono, cap. 12 quae talis est: *Contritio est compunctio et humilitas mentis cum lacrymis veniens de recordatione peccati et timore judicii.* Et haec quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit *humilitas mentis*: quia sicut per superbiam aliquis in suo sensu redditur rigidus, ita per hoc quod a suo sensu contritus recedit, humiliatur. Tangit etiam modum exteriorem in hoc quod dicit *cum lacrymis;* et principium contritionis in hoc quod dicit; *veniens de recordatione peccati* etc. Alia sumitur ex verbis Augustini (implic. sup. psalm. 46. ante med.), quae tangit effectum contritionis, quae est: *Contritio est dolor remittens peccatum.* Alia sumitur ex verbis Gregorii (hom. 22 in Ezech., a med., et lib. 33 Moral., cap. 11), quae talis est: *Contritio est humilitas spiritus annihilans peccatum, inter spem et timorem.* Et haec tangit rationem nominis, in hoc quod dicit quod contritio est *humilitas spiritus*; et effectum ejus in hoc quod dicit, *annihilans peccatum;* et originem in hoc quod dicit, *inter spem et timorem;* nec solum ponit causam principalem, quae est timor, sed etiam concausam, quae est spes sine qua timor desperationem facere posset.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt, tamen quando de eis conterimur, voluntaria non sunt, et ideo nobis nolentibus accidunt: non quidem secundum voluntа-

tem quam tunc habuimus, cum ea volebamus, sed secundum illam quam nunc habemus, qua vellemus quod nunquam fuissent.

Ad secundum dicendum, quod contritio est a Deo solo quantum ad formam qua informatur; sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, et a Deo, qui cooperatur in omnibus operibus et naturae et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis possit tota poena per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio, tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens; tum etiam quia confessio et satisfactio sunt in praecepto. Unde transgressor constitueretur si non confiteretur et non satisfaceret.

ARTICULUS II.

Utrum contritio sit actus virtutis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit actus virtutis; passiones enim non sunt actus virtutum, quia *eis non laudamur nec vituperamur*, ut dicitur 2 Ethic., cap. 5. Sed dolor est passio. Cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

2. Praeterea, sicut contritio dicitur a terendo, ita et attritio. Sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo neque contritio.

Sed contra, nihil est meritorium nisi actus virtutis. Sed contritio est actus quidam meritorius. Ergo est actus virtutis.

Concl. Quamvis contritio, quae proprie significatur hoc nomine, non sit virtutis actus; tamen quae metaphorice hac voce significatur (quia voluntatis rectitudinem denotat) actus est virtutis.

Respondeo dicendum, quod contritio secundum proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potius quamdam corporalem passionem. Sed hic non quaeritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio (1) propriae voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere, ita illius voluntatis annihilatio, et comminutio quaedam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum est commissum. Et ideo contritio, quae hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis, et propter hoc est actus virtutis, illius scilicet cujus est peccatum praeteritum detestari, et destruere, scilicet poenitentiae, ut patet ex his quae in decima quarta distinctione dicta sunt (lib. 4 Sent., et 3 part. quaest. 84).

Ad primum ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato: unus in parte sensitiva, qui passio est, et hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ejus. Sicut enim poenitentiae virtus exteriorem poenam corpori infligit ad recompensandam offensam quae in Deum commissa est officio membrorum, ita etiam et ipsi concupiscibili poenam infert doloris praedicti, quia etiam ipsa ad peccata cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, in quantum est pars sacramenti, quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus, et in rebus sensibilibus nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est quam displicentia alicujus mali, secundum quod effectus voluntatis nominantur per nomina passionum, ut (in 3 Sentent., distinct. 26, q. 1. art. 5) dictum est. Et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis poenitentiae.

Ad secundum dicendum, quod attritio dicit (2) accessum ad perfectam contritionem; unde in corporalibus dicuntur attrita quae aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

ARTICULUS III.

Utrum attritio possit fieri contritio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod attritio possit fieri contritio. Differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi. Sed fides informis fit formata. Ergo attritio potest fieri contritio.

2. Praeterea, materia recipit perfectionem, remota privatione. Sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad formam, quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui prius erat informis, culpa existente quae est privatio gratiae, remota culpa recipit perfectionem informationis a gratia; et sic idem quod prius.

Sed contra, quorum principia sunt diversa omnino, eorum unum non potest fieri id quod est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor filialis (1). Ergo attritio non potest fieri contritio.

Concl. Quoniam actus omnis, charitate non formatus, transit, et non manet adveniente charitate, fieri non potest ut attritio, quae talem actum significat, contritio fiat.

Respondeo dicendum, quod super hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, esse non potest; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, tamen nunquam actus fidei informis fit actus fidei formatae, quia actus ille informis transit et non manet, veniente charitate. Attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum; habitus autem virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cum charitatem consequantur, ut in tertio libro dictum est (dist. 27, quaest. 2, art. ult., quaest. 3). Unde antequam gratia infundatur, non est habitus, a quo actus contritionis postea elicitur; et sic nullo modo attritio potest fieri contritio; et hoc alia opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de fide et contritione, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod remota privatione a materia, quae manet, perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet charitate adveniente, et ideo formari non potest.

Vel dicendum, quod materia essentialiter non habet (2) originem a forma, sicut actus habet originem ab habitu, quo formatur. Unde non est inconveniens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est quod aliquid idem numero oriatur a principio, a quo prius non oriebatur, quia res semel tantum in esse producitur.

QUAESTIO II.

DE OBJECTO CONTRITIONIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de objecto contritionis. Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum debeat homo conteri de poenis; 2. utrum de peccato originali; 3. Utrum de omni actuali commisso; 4. utrum de peccato actuali committendo; 5. utrum de peccato alieno; 6. Utrum de singulis peccatis mortalibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo debeat conteri de poenis, et non solum de culpa.— (S. Th., ubi sup., art. 2, qu. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat conteri de poenis, et non solum de culpa. Augustinus enim in libro de Poenitentia dicit (hom. ult. inter quinquaginta, cap. 2, a princ.): *Nemo vitam aeternam desiderat, nisi eum hujus vitae mortalis poeniteat.* sed mortalitas vitae quaedam poena est. Ergo poenitens etiam de poenis debet conteri.

2. Praeterea, dicit Magister, 4, dist. 16, ex verbis Augustini (alius auctor in libro de vera et falsa poenitent. cap. 14, ante med.), quod poenitens debet dolere de hoc quod virute se privavit. Sed privatio virtutis quaedam poena est. Ergo contritio est dolor etiam de poenis.

Sed contra, nullus tenet illud de quo dolet. Sed poenitentia secundum suum nomen poenam tenet. Ergo non dolet de poena, et sic contritio, quae est dolor poenitentialis, non est de poena.

Concl. Cum nulla voluntatis durities, cujus comminutionem significat contritio, in malis poenae inveniatur, non nisi de culpis contritio esse potest, quamvis de malis poenae dolere possimus.

(1) Edit. Patav. 1698 *inflammatio.*
(2) Ita cum Mss. melioribus edit. passim. Al.: *Non dicit.*

(1) Ita passim. Duo Mss., *initialis.*
(2) Ita editi omnes cum plurimis Mss. Duo Mss., *materia essentiae non habet*, etc.

Respondeo dicendum, quod contritio importat, ut dictum est, quaest. praec., art. 1, alicujus duri et integri comminutionem. Haec autem integritas et duritia invenitur in malo culpae, quia voluntas, quae est ipsius causa in eo qui male agit, in suis terminis stat, nec praecepto legis cedit; et ideo hujus mali displicentia *contritio* per similitudinem dicitur. Haec autem similitudo non potest adaptari ad malum poenae, quia poena simpliciter dicit diminutionem, et ideo de malis poenae potest esse dolor, sed non contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia secundum Augustinum debet esse de hac mortali vita, non ratione ipsius mortalitatis, nisi poenitentia large dicatur omnis dolor; sed ratione peccatorum, ad quae ex infirmitate hujus vitae deducimur.

Ad secundum dicendum, quod ille dolor quoquis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus; sicut enim aliquis movetur ad appetendum aliquid propter bonum quod inde expectat, ita movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde consecutus est.

ARTICULUS II.

Utrum contritio esse debeat de peccato originali.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio esse debeat de peccato originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus, inquantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis; quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est, et a Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, sicut et actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Praeterea, per peccatum originale homo fuit a Deo aversus, quia poena ejus erat carentia divinae visionis. Sed cuilibet debet displicere se fuisse a Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis; et sic debet de eo conteri.

Sed contra, medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est. Ergo non requiritur quod per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

Concl. Contritio, cum sit dolor, voluntatis duritiem ex peccato contractam quodammodo comminuens, non proprie est de peccato originali quod non nostra voluntate est inductum, sed potius naturae corruptae origine est contractum; potest tamen de eo aliqua displicentia esse.

Respondeo dicendum, quod contritio est dolor, ut dictum est quaest. praec., art. 1 et 2, respiciens et quodammodo comminuens voluntatis duritiem. Et ideo solum de illis peccatis potest esse, quae ex duritia nostrae voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale nostra voluntate non est inductum, sed ex vitiatae naturae origine contractum, ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo, sed displicentia tantum, vel dolor.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio non est de peccato ratione substantiae actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali; neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpae, sed quandoque importat poenam. Debet autem de peccato esse contritio, inquantum importat deformitatem ex actu voluntatis provenientem; et hoc non est in peccato originali, et ideo de eo non est contritio.

Et similiter dicendum ad secundum, quia aversio voluntatis est illa cui debetur contritio.

ARTICULUS III.

Utrum de omni actuali peccato debeamus conteri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non de omni actuali peccato commisso a nobis debeamus conteri. Quia contraria contrariis curantur. Sed quaedam peccata per tristitiam committuntur, sicut acedia et invidia. Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quae est contritio, sed gaudium.

2. Praeterea contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet. Sed quaedam peccata sunt quae in cognitione non habemus, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

3. Praeterea, per voluntariam contritionem delentur illa, quae per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philosophum, 3 Ethic., cap. 1. Ergo de his quae per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

4. Praeterea, de illo peccato non debet esse contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quaedam peccata non tolluntur per contritionem, sicut venialia, quae adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis praeteritis debet esse contritio.

Sed contra, poenitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed poenitentia non est aliquorum, quorum non sit contritio, quae est prima pars ejus. Ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

Praeterea, nullum peccatum dimittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est, quaest. praec., art. 1. Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

Concl. Cum omni actuali peccato duritiem quamdam voluntas contrahat, ad illius remissionem contritio ipsum comminuens necessaria est.

Respondeo dicendum, quod omnis actualis culpa ex hoc contingit quod voluntas nostra legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel praeter eam agendo: et quia durum est quod habet potentiam ut non facile patiatur, ideo in omni actuali peccato duritia quaedam est voluntatis. Et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, in corp., et art. praec., ad 1, contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit non sequentis imperium divinae legis, non autem ex parte ejus quod est in peccato materiale; et hoc est illud super quod cadit voluntatis electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum virtutum quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius voluntatis. Voluntas enim vult se velle aliquid. Et sic electio voluntatis cadit super dolorem illum sive tristitiam, quae invenitur in peccato invidiae, et hujusmodi, sive dolor ille sit in sensu, sive ipsa voluntate. Et ideo illis peccatis contritionis dolor opponitur.

Ad secundum dicendum, quod oblivio de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quod totaliter a memoria exciderit, et tunc non potest aliquis inquirere illud, aut ita quod partim a memoria exciderit, et partim maneat; sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali, et tunc requiro in memoria ad recognoscendum. Et secundum hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter; aut ita quod in generali in memoria maneat, sed non in speciali: et tunc debet cogitare homo ad inveniendum peccatum, quia de quolibet peccato mortali tenetur homo specialiter conteri. Si autem invenire non possit, justa adhibita diligentia, sufficit de eo conteri, secundum quod in notitia tenetur, et debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quae ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino a memoria exciderit, tunc ex impotentia faciendi excusatur a debito; et sufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit. Sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam revocatur peccatum, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper, qui non potest solvere quod debet, excusatur; et tamen tenetur, cum primo poterit.

Ad tertium dicendum, quod si ignorantia omnino voluntatem tolleret male agendi, excusaret, et non esset peccatum; sed quandoque non totaliter tollit voluntatem, et tunc a toto non excusat, sed a tanto; et ideo de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri.

Ad quartum dicendum, quod post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali; et ideo de venialibus etiam debet esse contritio eo modo quo et poenitentia, sicut supra dictum est, 4, dist. 16, q. 2, art. 2, qu. 2, et 3 part., q. 87, art. 1.

ARTICULUS IV.

Utrum de peccatis futuris aliquis debeat conteri. — (S. Th. 4, dist. 16, qu. 1, art. 2, qu. 4, et quaest. 2, art. 2, qu. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii; sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quam ad praeterita, quia electio

quae est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2 et 3. Ergo contritio magis est de peccatis futuris quam de praeteritis.

2. Praeterea, peccatum aggravatur ex consequenti effectu; unde Hieronymus dicit (id habet implic. Basil. in lib. de vera Virginit., parum ante med.), quod poena Arii nondum est determinata, quia adhuc est possibile aliquos per ejus haeresim corruere, quibus corruentibus ejus poena augetur; et similiter est de illo qui judicatur homicida, si lethaliter percusserit, etiam antequam percussus moriatur. Sed in illo intervallo medio debet peccator conteri de peccato. Ergo non solum secundum quod habet quantitatem ex praeterito actu, sed etiam secundum quod habet quantitatem ex futuro, et sic contritio respicit futurum.

Sed contra, contritio est pars poenitentiae. Sed poenitentia semper respicit praeterita. Ergo et contritio, et sic non est de peccato futuro.

Concl. Contritio, cum sit praecipuus actus poenitentiae, cujus proprium objectum est peccatum ante commissum, nonnisi praeterita peccata proprie respicit; futura vero praecavet, quatenus illi prudentia adjungitur.

Respondeo dicendum, quod in omnibus motoribus et mobilibus ordinatis ita est quod motor inferior habet motum proprium, et praeter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui praeter motus proprios sequuntur motum primi orbis. In omnibus autem virtutibus moralibus primus motor est ipsa prudentia, quae dicitur auriga virtutum. Et ideo quaelibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiae. Et ideo cum poenitentia sit quaedam virtus moralis, quia est pars justitiae, cum actu proprio consequitur prudentiae motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium quod est peccatum commissum. Et ideo actus ejus proprius et principalis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum praeteritum; sed ex consequenti respicit peccatum futurum, secundum quod habet aliquid de actu prudentiae adjunctum: et tamen in illud futurum secundum rationem propriae speciei non movetur. Et propter hoc ille qui conteritur dolet de peccato praeterito, et cavet futurum. Sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quae est pars prudentiae contritioni adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de objectis actuum, quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus praeteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est. Et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse praeteritum.

Ad secundum dicendum, quod ille effectus consequens, qui peccatum aggravat, jam in actu praecessit velut in causa, et ideo quando commissum est, totam suam quantitatem habuit, et ex effectu consequente non accrescit ei aliquid quoad culpae rationem, quamvis accrescat quoad poenam accidentalem, secundum quod plures habebit rationes dolendi in inferno de pluribus malis ex suo peccato consecutis. Et sic loquitur Hieronymus (Basilius). Unde non oportet quod contritio sit nisi de peccatis praeteritis.

ARTICULUS V.

Utrum homo debeat conteri de peccato alieno.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam nisi de peccato de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur in psal. 18, 13, *Ab alienis parce servo tuo.* Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2. Praeterea, homo ex charitate debet diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem sui et de malis suis dolet, et bona desiderat. Ergo cum teneamur proximo desiderare bona gratiae, sicut et nobis, videtur quod debeamus de peccatis ejus dolere sicut et de nostris. Sed contritio nihil est aliud quam dolor de peccatis. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

Sed contra, contritio est actus poenitentiae virtutis. Sed nullus poenitet nisi de his quae ipse fecit. Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

Concl. Cum contritio in illo esse debeat, in quo peccati duritia antecessit, de alienis peccatis non conterimur, quamvis de illis dolere dicamur.

Respondeo dicendum, quod illud idem conteritur quod prius durum et integrum fuit. Unde oportet quod contritio de peccato sit in eodem in quo peccati duritia praecessit; et sic de alienis peccatis non est contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod ab alienis peccatis sibi parci propheta precatur, inquantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit, sicut scriptum est psal. 17, 27: *Cum perverso perverteris.*

Ad secundum dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quod de eis conteramur; quia non omnis dolor de peccato praeterito est contritio, ut patet ex dictis, in corp. et art. 2 huj. quaest.

ARTICULUS VI.

Utrum de singulis peccatis mortalibus requiratur contritio.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata. Ergo non oportet quod sit contritio de singulis peccatis.

2. Praeterea, contritio debet esse de peccatis, secundum quod avertunt a Deo, quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia in aversione conveniunt. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

3. Praeterea, plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quam actuale et originale. Sed unus baptismus delet omnia actualia et originale. Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

Sed contra, diversorum morborum diversae sunt medicinae, quia *non sanat oculum, quod sanat calcaneum,* ut dicit Hieronymus (sup. illud Marci 9: *Hoc genus daemoniorum*). Sed contritio est medicina singularis contra unum mortale. Ergo non sufficit una communis de omnibus.

Praeterea, contritio explicatur per confessionem. Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo et de singulis conteri.

Concl. Contritio quoad suum principium de singulis mortalibus, quae memoriae occurrunt, fieri debet; quoad terminum vero, una de omnibus contritio sufficit.

Respondeo dicendum, quod contritio potest considerari dupliciter, scilicet quantum ad sui principium, et quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccato, et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis. Terminus autem contritionis est quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod de singulis peccatis, quae quis in memoria habet, conteratur; sed quantum ad terminum sufficit quod sit una communis de omnibus: tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum praecedentium.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia peccata mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causa, et modo aversionis, et quantitate elongationis a Deo, et hoc est secundum diversitatem conversionis.

Ad tertium dicendum, quod baptismus agit in virtute meriti Christi, qui habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata; et propterea unus sufficit contra omnia peccata. Sed in contritione cum merito Christi requiritur actus noster; et ideo oportet quod singulis peccatis respondeat sigillatim, cum non habeat infinitam virtutem ad contritionem. Vel dicendum quod baptismus est spiritualis generatio; sed poenitentia quantum ad contritionem et alias sui partes est spiritualis quaedam sanatio per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus, quae est cum corruptione, quod unam generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatae, quae erant accidentia rei corruptae; sed in alteratione removetur tantum unum accidens accidenti contrarium, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus simul delet omnia peccata, novam vitam inducendo; sed poenitentia non delet omnia peccata, nisi ad singula feratur: et ideo oportet de singulis conteri et confiteri.

QUAESTIO III.

DE QUANTITATE CONTRITIONIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de quantitate contritionis. Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura; 2. utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor; 3. utrum debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura. — (S. Thom., ubi sup., art. 3, qu. 1, et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit major dolor qui esse possit in natura. Dolor enim est sensus laesionis. Sed aliquae laesiones magis sentiuntur quam laesio peccati, sicut laesio vulneris. Ergo non est maximus dolor contritio.

2. Praeterea, ex effectu sumimus judicium de causa. Sed effectus doloris sunt lacrymae. Cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales pro peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione vel aliquo hujusmodi, videtur quod contritio non sit dolor maximus.

3. Praeterea, quanto aliquid plus habet de admixtione contrarii, tanto est minus intensum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum; quia contritus gaudet de liberatione, de spe veniae, et de multis hujusmodi. Ergo dolor ejus est minimus.

4. Praeterea, dolor contritionis displicentia est quaedam. Sed multa sunt quae magis displicent contrito quam peccata sua praeterita; non enim vellet poenam inferni sustinere potius quam peccare; nec iterum sustinuisse omnes poenas temporales, aut etiam sustinere; alias pauci invenirentur contriti. Ergo dolor contritionis non est maximus.

Sed contra, secundum Augustinum, (lib. 14, de Civit. Dei, cap. 7 et 9), *omnis dolor in amore fundatur*. Sed amor charitatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo et dolor contritionis est maximus.

Praeterea, dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse major dolor. Sed culpa est magis malum quam poena. Ergo dolor de culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

Concl. Dolor ille qui proprie et essentialiter contritio dicitur, in voluntate consistens, cum de ipsis peccatis sit, quae tamquam ultimo fini contraria, super omnia displicent, recte dolorum omnium maximus dicitur; non autem is, quem ipsa ratio de peccatis in sensitiva parte facit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 2, ad 1, in contritione est duplex dolor: unus est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est quam displicentia praeteriti peccati, et talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores, quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet; finis autem ultimus super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur; et ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione, secundum quod homo poenitens in seipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat; et neutro modo oportet quod sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis quam ex redundantia superiorum virium. Et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur eorum motum. Et ideo major dolor est in sensitiva parte ex laesione sensibili, quam sit ille qui in ipsam redundat ex ratione: similiter major, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato, non est major dolor aliis doloribus qui in ipsa sunt; et similiter nec dolor qui est voluntarie assumptus, tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut tanta et talis passio sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones a ratione sumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quamdam, quam quandoque dolor qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu laesionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi. Et ideo quamvis laesio peccati secundum exteriorem sensum non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiorem rationis.

Ad secundum dicendum, quod corporales immutationes immediate consequuntur ad passiones sensitivae partis, et eis mediantibus ad affectiones appetitivae superioris. Et inde est quod ex dolore sensibili, vel etiam sensibili nocivo citius defluunt lacrymae corporales quam de dolore spiritualis contritionis.

Ad tertium dicendum, quod gaudium illud quod poenitens de dolore habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget, secundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 5; sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam, melius addiscit, et similiter qui gaudet de displicentia, vehementiorem displicentiam habet. Sed bene potest esse quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultantem.

Ad quartum dicendum, quod quantitas displicentiae de aliqua re debet esse secundum quantitatem malitiae ipsius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur inquantum est ei indigna, et ex eo qui peccat, inquantum est ei nociva. Et quia homo debet magis Deum quam seipsum diligere, ideo plus debet odire culpam inquantum est offensa Dei, quam inquantum est nociva sibi. Est autem nociva ei principaliter, inquantum separat ipsum a Deo; et ex hac parte ipsa separatio a Deo, quae poena quaedam est, magis debet displicere quam ipsa culpa, inquantum hoc nocumentum inducit; quia quod propter alterum oditur, minus oditur: sed minus quam culpa, inquantum est offensa in Deum. Inter omnes autem poenas malitiae attenditur quidam ordo secundum quantitatem nocumenti. Et ideo cum hoc sit maximum nocumentum, quo maximum bonum privatur, erit inter poenas maxima separatio a Deo. Est etiam alia quantitas malitiae accidentalis, quam oportet in displicentia attendere, secundum rationem praesentis et praeteriti, quia quod praeteritum est, jam non est; unde habet minus de ratione malitiae et bonitatis. Et inde est quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in praesenti, vel in futuro, quam horreat de praeterito. Unde nec aliqua passio animae directe respondet praeterito, sicut dolor respondet praesenti malo, et timor futuro. Et propter hoc de duobus malis praeteritis illud magis abhorret animus, cujus major effectus in praesenti remanet, vel in futurum timetur, etiamsi in praeterito minus fuerit. Et quia effectus praecedentis culpae non ita percipitur quandoque sicut effectus praeteritae poenae, tum quia culpa perfectius sanatur quam quaedam poena, tum quia defectus corporalis magis est manifestus quam spiritualis, ideo etiam homo bene dispositus quandoque magis in se percipit horrorem praecedentis poenae, quam praecedentis culpae, quamvis magis esset paratus pati eamdem poenam quam committere eamdem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpae et poenae, quod quaedam poenae habent inseparabiliter conjunctam Dei offensam, sicut separatio a Deo: quaedam etiam addunt perpetuitatem, sicut poena inferni. Ergo poena illa quae offensam annexam habet, eodem modo cavenda est, sicut etiam culpa; sed illa quae perpetuitatem addit, est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separetur ratio offensae, et consideretur tantum ratio poenae, minus habent de malitia quam culpa, inquantum est offensa Dei: et propter hoc minus debent displicere.

Sciendum est etiam quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de eis tentandus est, quia affectus suos homo non de facili mensurare potest, et quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius nocumento sensibili, quod magis est nobis notum.

ARTICULUS II.

Utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit esse nimis magnus contritionis dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatior quam ille qui proprium subjectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quod mortem, vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis. Dicit enim Anselmus (implic. in lib. Medit.,

vers. fin.): *Utinam sic impinguentur viscera animae meae, ut medullae corporis mei exsiccentur;* et Augustinus dicit (alius auctor lib. de Contrit. cordis, cap. 10, ad fin.), *se esse dignum oculos caecare plorando.* Ergo dolor contritionis non potest esse nimius.

2. Praeterea, dolor contritionis ex amore charitatis prócedit. Sed amor charitatis non potest esse nimius. Ergo nec dolor contritionis.

Sed contra, omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam et defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet poenitentiae, cum sit pars justitiae. Ergo potest esse superfluus dolor de peccatis.

Concl. Cum peccatum inquantum est offensa Dei, supra modum displicere non possit, contritionis dolor, ut est in ratione, nimius nequaquam est; quantum autem ad dolorem sensibilem quem facit, excessus aliquis culpabilis esse potest.

Respondeo dicendum, quod contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentiae, quo peccatum displicet, inquantum est offensa Dei, non potest esse nimia; sicut nec amor charitatis, quo intenso talis displicentia intenditur, potest esse nimius. Sed quantum ad dolorem sensibilem potest esse nimia, sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia. In his autem omnibus debet accipi pro mensura conservatio subjecti et bonae habitudinis sufficientis ad ea quae agenda incumbunt; et propter hoc dicitur Rom. 12, 1: *Rationabile* sit *obsequium vestrum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari, non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria, et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignum se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum aeterna, sed etiam temporali morte dignus est, non tamen volebat sibi oculos caecare.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de dolore qui est in ratione.

Tertia autem procedit de dolore sensitivae partis.

ARTICULUS III.

Utrum debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio. Hieronymus enim (epist. 27, cap. 7, in med.), collaudat Paulam de hoc quod *minima peccata sicut magna plangebat.* Ergo non est magis dolendum de uno quam de alio.

2. Praeterea, motus contritionis est subitus. Sed non potest esse unus motus subitus intensior simul et remissior. Ergo contritio non debet esse major de uno, quam de alio peccato.

3. Praeterea, de peccato praecipue est contritio, secundum quod a Deo avertit. Sed in aversione omnia peccata mortalia conveniunt, quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo conjungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus aequalis debet esse contritio.

Sed contra, Deuteronom. 25, 2, dicitur: *Secundum mensuram peccati erit et plagarum modus.* Sed in contritione peccatis plagae commensurantur, quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum. Ergo contritio magis debet esse de uno peccato quam de alio.

Praeterea, de hoc debet homo conteri quod debuit vitare. Sed homo deberet magis vitare unum peccatum quam aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incumberet. Ergo et similiter debet de uno, scilicet graviori, magis quam de alio dolere.

Concl. Cum Deus peccato majori magis offendatur quam minori, majorem de majori quam de minori peccato contritionem habendam esse perspicuum est.

Respondeo dicendum, quod de contritione dupliciter possumus loqui: uno modo secundum quod sigillatim singulis peccatis respondet, et sic quantum ad dolorem superioris affectus requiritur quod de majori peccato quis doleat magis, quia ratio doloris est magis in uno quam in alio, scilicet offensa Dei, ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur; similiter etiam cum majori culpae major poena debeatur, etiam dolor sensitivae partis, secundum quod pro peccato ex electione assumitur, quasi poena peccati, debet esse major de majori peccato; secundum autem quod ex impressione superioris appetitus nascitur in inferiori, attenditur quantitas doloris secundum dispositionem partis inferioris ad recipiendam impressionem a superiori, et non secundum quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio, secundum quod est simul de omnibus peccatis, sicut in actu justificationis: et haec quidem contritio vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum virtute manet in ipso; vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum; et sic etiam habitualiter est magis de uno quam de alio.

Ad primum ergo dicendum, quod Paula non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis doleret aequaliter, sed quia de parvis peccatis tantum dolebat, ac si essent magna, per comparationem ad alios qui de peccatis dolent; sed ipsa multo amplius de majoribus doluisset.

Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit, tamen invenitur ibi eo modo, sicut dictum est, in corp., et etiam alio modo, secundum quod singula peccata ordinem habent ad illud de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensam Dei. Qui enim aliquod totum diligit, potentia etiam diligit partes ejus, quamvis non actu; et hoc modo, secundum quod habent ordinem ad totum, quasdam plus, quasdam minus diligit; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit plus et minus, secundum eorum ordinem in bono communi. Et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendit, de diversis implicite dolet diversimode, secundum quod plus vel minus per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo avertat et gratiam tollat, tamen quoddam plus elongat quam aliud, inquantum habet majorem dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinae bonitatis, quam aliud.

QUAESTIO IV.

DE TEMPORE CONTRITIONIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de tempore contritionis.

Circa quod tria quaeruntur: 1. utrum tota vita haec sit contritionis tempus; 2. utrum expediat continue de peccato dolere; 3. utrum post hanc vitam animae de peccatis conterantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum tota haec vita sit contritionis tempus.
(S. Th. 4, dist. 37, qu. 2, art. 4, quaest. 1, et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tota haec vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita et pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato, quia, sicut dicit Ambrosius (lib. 2, de Poenit., cap. 7, a med.), *non habet quod erubescat cui peccatum dimissum est.* Ergo videtur quod nec contritio, quae est dolor de peccato.

2. Praeterea, 1 Joan. 4, 18, dicitur, quod *perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet.* Sed dolor etiam poenam habet. Ergo in statu perfectae charitatis non potest dolor contritionis manere.

3. Praeterea, de praeterito non potest esse dolor, qui proprie est de malo praesenti, nisi secundum quod aliquid de peccato praeterito in praesenti manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hac vita in quo nihil de peccato praeterito manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet ulterius de illo peccato dolere.

4. Praeterea, Rom. 8, 28, dicitur quod *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,* etiam peccata, ut dicit Glossa (August., lib. de Corrept. et Grat., cap. 9, a med.). Ergo non oportet post remissionem peccati quod de ipso doleant.

5. Praeterea, contritio est pars poenitentiae contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet de peccato semper conteri.

Sed contra, Augustinus in lib. de Poenit. (seu alius auctor, de vera et falsa Poenit., cap. 13) dicit, quod *ubi dolor finitur, deficit poenitentia: ubi deficit poenitentia, nihil relinquitur de venia.* Ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quod oporteat semper de peccato dolere,

Praeterea, Eccli. 5, 5, dicitur: *De propitiato peccato* (1) *noli esse sine metu.* Ergo homo semper debet dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

Concl. Cum per peccatum praeteritum vitae nostrae cursus in Deum retardetur, toto praesentis vitae tempore debet homo de praeteritis peccatis conteri et dolere.

Respondeo dicendum, quod in contritione, ut dictum est, qu. 1, art. 2, et qu. 3, art. 1, est duplex dolor: unus rationis, qui est detestatio peccati a se commissi; alius sensitivae partis, qui ex isto consequitur. Et quantum ad utrumque contritionis tempus est totius vitae praesentis status. Quamdiu enim est aliquis in statu viae, detestatur incommoda quibus a perventione ad terminum viae retardatur vel impeditur. Unde cum per peccatum praeteritum vitae nostrae cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, oportet quod semper in vitae hujus tempore status contritionis maneat, quantum ad peccati detestationem. Similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut poena a voluntate assumitur: quia enim homo poenam aeternam peccando meruit, et contra aeternum Deum peccavit, debet poena aeterna in temporalem mutata, saltem dolor in toto hominis aeterno, idest, in statu hujus vitae, manere. Et propter hoc dicit Hugo de Sancto Victore (tract. 6 Sum. Sent., cap. 11, a med.), quod *Deus absolvens hominem a culpa et poena aeterna, ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati.*

Ad primum ergo dicendum, quod erubescentia respicit peccatum, solum inquantum habet turpitudinem; et ideo postquam peccatum quantum ad culpam remissum est, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non solum de culpa est, inquantum habet turpitudinem, sed etiam inquantum habet nocumentum annexum.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis, quem charitas foras mittit, oppositionem habet ad charitatem ratione servitutis, quia poenam respicit; sed dolor contritionis ex charitate causatur, ut dictum est, quaest. 5, art. 2, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis per poenitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam, et immunitatem a reatu poenae, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiae: et ideo semper ex praeterito peccato aliquid in ipso manet.

Ad quartum dicendum, quod sicut non debet homo facere mala ut veniant bona, ita non debet gaudere de malis, quia ex eis occasionaliter proveniunt bona divina gratia vel providentia agente, quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta; sed divina providentia ea causavit, et de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad quintum dicendum, quod satisfactio attenditur secundum poenam taxatam, quae pro peccatis injungi debet; et ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere. Haec autem poena praecipue proportionatur culpae ex parte conversionis, ex qua finitatem habet. Sed dolor contritionis respondet culpae ex parte aversionis, ex qua habet quamdam infinitatem; unde et contritio semper debet manere; nec est inconveniens, si remoto posteriori, remaneat prius.

ARTICULUS II.

Utrum expediat continue de peccato dolere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non expediat continue de peccato dolere. Expedit enim quandoque gaudere, ut patet, Philipp. 4, ubi super illud: *Gaudete in Domino semper*, dicit Glossa ord. quod *necessarium est gaudere.* Sed non est possibile gaudere simul et dolere. Ergo non expedit continue de peccato dolere.

2. Praeterea, illud quod est de se malum et fugiendum, non est assumendum, nisi quatenus est necessarium ut medicina, ad aliquid, sicut patet de ustione et sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est, unde dicitur Eccli. 30, 24: *Tristitiam longe expelle a te;* et subditur causa: *Multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Hoc etiam Philosophus dicit in 7 Ethicorum, cap. 13 et 14, et in 10, cap. 5. Ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi quatenus sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam contritionis tristitiam peccatum deletum est. Ergo non expedit ulterius dolere.

(1) Ita cum veteri exemplo a Theologis adhibito, et vulgata Editi passim Nicolai, aliique, *De propitiatu peccatorum*, etc.

3. Praeterea, Bernardus dicit (serm. 11 in Cant., cap. 11): *Dolor bonus est, si continuus non sit; mel enim absynthio est admiscendum.* Ergo videtur quod non expedit continue dolere.

Sed contra est quod Augustinus dicit (alius auctor, lib. de vera et falsa Poenit. cap. 13, in fin.): *Semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat.*

Praeterea, actus in quibus consistit beatitudo, expedit semper continuare quantum possibile est. Sed hujusmodi est dolor de peccato, quod patet Matth. 5, 5: *Beati qui lugent.* Ergo expedit dolorem continuare, quantum possibile est.

Concl. Cum contritio sit actus poenitentiae, maxime homini expediret continue de peccatis conteri, et moderate dolere, dummodo caeterarum virtutum officia, quae sunt magis necessaria, non amittat.

Respondeo dicendum, quod haec est conditio in actibus virtutum inventa, quod non potest in eis accipi superfluum et diminutum, ut in 2 Ethic. probatur, cap. 6 et 7. Unde cum contritio, quantum ad id quod est displicentia quaedam in appetitu rationis, sit actus poenitentiae virtutis, nunquam potest ibi esse superfluum sicut nec quantum ad intensionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundum quod actus unius virtutis impedit actum alterius magis necessarium pro tempore illo. Unde quanto magis homo continue (1) in actibus hujus displicentiae esse potest, tanto melius est, dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundum quod oportet. Sed passiones possunt habere superfluum et diminutum et quantum ad intensionem, et quantum ad durationem. Et ideo sicut passio doloris, quem voluntas assumit, debet esse moderate intensa, ita debet moderate durare, ne si nimis duret, homo in desperationem, et pusillanimitatem, et hujusmodi vitia labatur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium saeculi impeditur per dolorem contritionis; non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

Ad secundum dicendum, quod illud Eccli. de tristitia saeculi loquitur; Philosophus autem loquitur de tristitia quae est passio, qua moderate utendum est secundum quod expedit ad finem ad quem assumitur.

Ad tertium dicendum, quod Bernardus loquitur de dolore qui est passio.

ARTICULUS III.

Utrum etiam post hanc vitam animae de peccatis conterantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam post hanc vitam animae de peccatis conterantur. Amor enim charitatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in animabus charitas et quantum ad actum, et quantum ad habitum, quia *charitas nunquam excidit,* ut dicitur 1 Corinth. 13, 8. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quae essentialiter est contritio.

2. Praeterea, magis est dolendum de culpa quam de poena. Sed animae in purgatorio dolent de poena sensibili, et de dilatione gloriae. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

3. Praeterea, poena purgatorii satisfactoria est de peccato. Sed satisfactio habet efficaciam ex vi contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

Sed contra, contritio est pars poenitentiae sacramenti. Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

Praeterea, contritio potest esse tanta quod deleat et culpam, et poenam. Si ergo animae in purgatorio conteri possent, posset vi contritionis earum reatus poenae eis dimitti, et ita a poena sensibili liberari; quod est falsum.

Concl. Cum ad contritionem requiratur ut dolor aliquis habeatur, idemque sit charitate formatus, et meritorius, haec autem omnia in animabus post hanc vitam inveniri nequeant, fieri non potest ut tunc in eis sit contritio.

Respondeo dicendum, quod in contritione tria consideranda sunt: primum est contritionis genus, quod est dolor; secundum est contritionis forma, quae est actus virtutis gratia informatus; tertium est contritionis efficacia, quae est actus meritorius et sacramentalis, et quodammodo satisfactorius. Animae igitur post hanc vitam, quae in patria sunt, contritionem habere non pos-

(1) Ita ex cit. cod. passim. Al.: *Quantumcumque homo continue.*

sunt, quia carent dolore propter gaudii plenitudinem. Illae vero quae sunt in inferno, carent contritione, quia etsi dolorem habeant, deficit tamen in eis gratia dolorem informans: sed illae quae in purgatorio sunt, habent dolorem de peccatis gratia informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi. In hac autem vita omnia tria praedicta inveniri possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non causat istum dolorem nisi in illis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii in beatis omnem capacitatem doloris excludit: et ideo quamvis charitatem habeant, tamen contritione carent.

Ad secundum dicendum, quod animae in purgatorio dolent de peccatis; sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

Ad tertium dicendum, quod poena illa quam animae in purgatorio sustinent, non potest proprie dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur satisfactio poenae debitae solutio.

QUAESTIO V.

DE EFFECTU CONTRITIONIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu contritionis.

Circa quod tria quaeruntur: 1. utrum peccati remissio sit contritionis effectus; 2. utrum contritio possit totaliter tollere reatum poenae; 3. utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum remissio peccati sit contritionis effectus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos sumus aliqualiter causa, quia actus noster est. Ergo contritio non est causa remissionis.

2. Praeterea contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur peccati remissionem, quia virtus et culpa non sunt simul in anima. Ergo contritio non est causa remissionis culpae.

3. Praeterea, nihil impedit a perceptione Eucharistiae nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad Eucharistiam. Ergo nondum est consecutus remissionem culpae.

Sed contra est quod dicitur in Glossa super illud psal. 50: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, etc. Contritio cordis est sacrificium quo peccata solvuntur.

Praeterea, virtus et vitium eisdem causis corrumpuntur et generantur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore charitatis ordinato causatum solvitur, et sic peccatum contritio delet.

Concl. Contritio ut virtutis est actus, dispositive, ut autem pars sacramenti effective instrumentaliter, remissionem peccatorum causat.

Respondeo dicendum, quod contritio potest dupliciter considerari, vel inquantum est pars sacramenti, vel inquantum est actus virtutis; et utroque modo est causa remissionis peccati; sed diversimode, quia inquantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis, in 1 dist. 4, Sent., quaest. 1, art. 4, patet; inquantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem; dispositio autem reducitur ad causam materialem, si accipiatur dispositio quae disponit materiam ad recipiendum; secus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus causae efficientis.

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati; sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis, et similiter etiam causa sacramentalis, quia formae sacramentorum verba sunt a nobis prolata, quae habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, qua peccata remittuntur.

Ad secundum dicendum, quod peccati remissio uno modo praecedit virtutem, et gratiae infusionem, et alio modo sequitur; et secundum hoc quod sequitur, actus a virtute elicitus potest esse causa aliqua remissionis peccati.

Ad tertium dicendum, quod dispensatio Eucharistiae pertinet ad ministros Ecclesiae, et ideo ante remissionem peccati per ministros Ecclesiae non debet aliquis ad Eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quoad Deum remissa.

ARTICULUS II.

Utrum contritio possit totaliter tollere reatum poenae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non possit totaliter tollere reatum poenae, quia satisfactio et confessio ordinantur ad liberationem a reatu poenae. Sed nullus ita perfecte conteritur quin oporteat eum confiteri et satisfacere. Ergo contritio nunquam est tanta quod deleat reatum totum.

2. Praeterea, in poenitentia debet esse quaedam recompensatio poenae ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam poenae recompensationem ut *per quae peccat quis per haec et torqueatur*, Sap. 11, 17, videtur quod nunquam possit poena talis peccati per contritionem absolvi.

3. Praeterea, dolor contritionis est finitus. Sed pro aliquo peccato, scilicet mortali, debetur poena infinita. Ergo nullo modo potest esse tanta contritio quod totam poenam deleat.

Sed contra est quod Deus plus affectum cordis acceptat quam exteriorem actum. Sed per exteriores actus absolvitur homo a poena et culpa. Ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

Praeterea, exemplum hujus de latrone habetur, cui dictum est Lucae, 23, 43: *Hodie mecum eris in paradiso*, propter unicum poenitentiae actum.

Utrum autem totus reatus per contritionem semper tollatur, supra (dist. 14, lib. 4, qu. 2, art. 1 et 2, et 3 p., qu. 86, art. 4), quaesitum est, ubi hoc ipsum de poenitentia quaerebatur.

Concl. Contritio, seu ex parte charitatis, sive ex parte doloris sensibilis consideretur, tanta esse potest, ut ad plenam culpae et poenae deletionem sufficiat.

Respondeo dicendum, quod intensio contritionis potest attendi dupliciter: uno modo ex parte charitatis, quae displicentiam causat, et sic contingit tantum intendi charitatem in actu quod contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem, sed etiam absolutionem ab omni poena. Alio modo ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Et quia ille etiam poena quaedam est, tantum potest intendi quod sufficiet ad deletionem culpae et poenae.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non potest esse certus quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem poenae et culpae; et ideo tenetur confiteri, et satisfacere, maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum; quod debet ad effectum adduci etiam propter praeceptum, quod est de confessione datum.

Ad secundum dicendum, quod sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur; unde dicitur Prov. 17, 22: *Spiritus tristis exsiccat ossa.*

Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis sit finitus quantum ad intensionem, sicut etiam et poena peccato mortali debita finita est; habet tamen infinitam virtutem ex charitate, qua informatur, et secundum hoc potest valere ad deletionem culpae et poenae.

ARTICULUS III.

Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio est medicina peccati. Sed corporalis medicina, quae sanat corporalem morbum minorem, non sufficit ad sanandum majorem. Ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

2. Praeterea, supra dictum est, q. 3, art. 3, quod oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, nisi sit secundum quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra, quaelibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia simul stare cum ea non potest. Sed quaelibet contritio est gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque sit parva, delet omnem culpam.

Concl. Dolor quantumcumque sit parvus, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Respondeo dicendum, quod contritio, ut saepe dictum est (nempe quaest. 1, art. 2, ad 1, et qu. 3, et 4, art. 1), habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui est displicentia peccati commissi, et hic potest esse adeo parvus, quod non sufficiet ad rationem contritionis; ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere separatio a fine: sicut etiam amor potest esse ita remissus quod non sufficit ad rationem charitatis. Alium dolorem habet in sensu, et parvitas hujus non impedit rationem contritionis, quia non se habet per se essentialiter ad contritionem sed quasi ex accidente ei adjungitur; et iterum non est in potestate nostra. Sic ergo dicendum quod quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum, quod medicinae spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita quae in eis operatur. Et ideo illa medicina, quae sufficit ad curationem peccati parvi, sufficit etiam ad curationem magni, sicut patet de baptismo, quo et magna et parva solvuntur: et simile est de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad secundum dicendum, quod hoc sequitur de necessitate quod unus homo plus doleat de majori peccato quam de minori secundum quod magis repugnat amori qui dolorem causat: sed si unus alius haberet tantum de dolore pro majori, quantum ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpae.

QUAESTIO VI.

DE CONFESSIONE QUOAD EJUS NECESSITATEM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de confessione: de qua sex sunt consideranda: 1. de confessionis necessitate; 2. de ejus quidditate; 3. de ipsius ministro; 4. de qualitate ejus; 5. de ejus effectu; 6. de ejus sigillo.

Circa primum quaeruntur sex: 1. utrum confessio sit necessaria ad salutem; 2. utrum confessio sit de jure naturali; 3. utrum omnes ad confessionem teneantur; 4. utrum licite aliquis possit confiteri peccatum quod non habet; 5. utrum statim quis confiteri teneatur; 6. utrum possit cum aliquo dispensari ne homini confiteatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit necessaria ad salutem. Sacramentum enim poenitentiae propter remissionem culpae ordinatum est. Sed culpa per gratiae infusionem sufficienter remittitur. Ergo ad poenitentiam de peccato agendam non est necessaria confessio.

2. Praeterea, peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commisit, oportet ex seipso tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur poenitentia. Ergo confessio non est de necessitate poenitentiae.

3. Praeterea, aliquibus est peccatum remissum sine hoc quod confessi legantur, sicut patet de Petro, et Magdalena, et de Paulo. Sed non est minoris efficaciae gratia remittens peccatum nunc, quam tunc fuerit. Ergo nec nunc de necessitate salutis est quod homo confiteatur.

4. Praeterea, confessio ad hoc exigitur in judicio ut secundum quantitatem culpae poena infligatur. Sed homo potest poenam sibi ipsi infligere majorem quam etiam ab alio sibi infligatur. Ergo videtur quod confessio non sit de necessitate salutis.

Sed contra, Boetius in libro 1 de Consol., prosa 4 (in princ.), dicit: *Si opem medicantis expectas, oportet quod morbum detegas.* Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo et de necessitate salutis est quod morbum per confessionem detegat.

Praeterea, in judicio saeculari non est idem judex, vel actor, et reus. Sed judicium spirituale est ordinatius. Ergo peccator, qui est reus, non debet esse suiipsius judex, sed ab alio judicari debet, et ita oportet quod ei confiteatur.

Concl. Cum non possit poenitentiae sacramentum alicui in remedium adhiberi nisi peccatum cognoscatur, eo quod incognitum curari non possit; sacramentalis confessio de necessitate salutis ejus est, qui in peccatum actuale mortale cecidit.

Respondeo dicendum, quod passio Christi, sine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent. Et ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quae ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis: et ideo sicut baptismus, quo deletur originale peccatum, est de necessitate salutis; ita et poenitentiae sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris Ecclesiae subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti, ita etiam per hoc quod confitetur peccatum suum, se ministro Ecclesiae subjicit, ut per sacramentum poenitentiae ab eo dispensatum, remissionem consequatur: qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis. Et ideo confessio est de necessitate salutis ejus qui in peccatum mortale actuale cecidit.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiae infusio sufficit ad culpae remissionem; sed post culpam remissam adhuc est peccator debitor poenae temporalis; sed ad gratiae infusionem consequendam ordinata sunt gratiae sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu vel proposito aliquis gratiam non consequitur sicut in baptismo patet; et simile est de confessione; et ulterius per confessionis erubescentiam, et vim clavium, quibus se confitens subjicit, et satisfactionem injunctam, quam sacerdos moderatur secundum qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, poena temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confessio ad poenae remissionem, non habet quod sit de necessitate salutis: quia poena ista est temporalis, ad quam post culpae remissionem aliquis remanet ligatus; unde sine hoc quod in praesenti vita expiaretur, esset via salutis: sed habet quod sit de necessitate salutis ex hoc quod ad remissionem culpae modo praedicto operatur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet: sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari, nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit, eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum reducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio ab alio incipiat, quia *quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione*, ut dicitur in 3 Eth. (cap. 5 a med.). Et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

Ad tertium dicendum, quod etsi non legatur eorum confessio, potuit tamen fieri; multa enim facta sunt quae non sunt scripta. At praeterea, Christus habet potestatem excellentiae in sacramentis; unde sine his quae ad sacramentum pertinent, potuit rem sacramenti conferre.

Ad quartum dicendum, quod satisfactio non sufficeret ad expiandam poenam peccati ex quantitate poenae quae in satisfactionem imponitur, sed sufficit inquantum est pars sacramenti virtutem sacramentalem habens: et ideo oportet quod per dispensatores sacramentorum imponatur, et ideo necessaria est confessio.

ARTICULUS II.

Utrum confessio sit de jure naturali.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio sit de jure naturali. Adam enim, et Cain non tenebantur nisi ad praecepta legis naturae. Sed reprehenduntur de hoc quod peccatum suum non sunt confessi. Ergo confessio peccati est de jure naturali.

2. Praeterea, praecepta illa quae manent in veteri lege et nova, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in veteri lege, ut dicitur Isaiae 43, 26: *Narra, si quid habes, ut justificeris.* Ergo est de jure naturali.

3. Praeterea, Job non erat subjectus nisi legi naturali.

Sed ipse peccata confitebatur, quod patet per hoc quod dicitur Job 13, 33: *Si abscondi ut homo peccatum meum.* Ergo est de jure naturali.

Sed contra, Isidorus dicit, lib. 5 Etymolog., cap. 6, quod jus naturale est idem apud omnes. Sed confessio non est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

Praeterea, confessio fit ei qui habet claves. Sed claves Ecclesiae non sunt de jure naturali institutae. Ergo nec confessio.

Concl. Cum sacramenta naturalis rationis vires excedant, sacramentalem confessionem non naturalis sed divini juris esse perspicuum est.

Respondeo dicendum quod sacramenta sunt quaedam fidei protestationes: unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis; unde et sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamen. Et quia *jus naturale est quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit,* ut Tullius dicit (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.), ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supra naturale; quod quandoque etiam naturale dicitur secundum quod cuilibet rei illud est naturale, quod ei a suo creatore imponitur. Tamen proprie dicuntur naturalia quae ex principiis naturae causantur. Supra autem naturam sunt quae ipse Deus sibi reservat, sive naturae ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum. Et sic confessio quae necessitatem sacramentalem habet non de jure naturali est, sed divino.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur ex hoc quod peccatum suum coram Deo non recognovit: confessio enim quae fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali; nunc autem loquimur de confessione quae fit homini. Vel dicendum quod confiteri peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cum quis in judicio constitutus a judice interrogatur: tunc enim non debet peccator mentiri peccatum suum excusando vel negando; de quo Adam et Cain vituperantur. Sed confessio quae fit homini sponte ad remissionem peccatorum consequendam a Deo, non est de jure naturali.

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis naturae manent eodem modo in lege Moysi et in nova lege. Sed confessio quamvis aliqualiter esset in lege Moysi, non tamen eodem modo sicut in lege nova, nec sicut in lege naturae: in lege enim naturae sufficiebat recognitio peccati interior apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiae pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse, non autem oportebat ut speciale peccatum a se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

Ad tertium dicendum, quod Job loquitur de illa absconsione peccati quam facit deprehensus peccatum negando, aut excusando, ut ex Glossa (ord. Greg., lib. 22 Moral., cap. 9) ibidem haberi potest.

ARTICULUS III.

Utrum omnes ad confessionem teneatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes ad confessionem teneantur. Quia sicut dicit Hieronymus (super illud Is. 3: *Peccatum suum*, etc.), *poenitentia est secunda tabula post naufragium.* Sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi. Ergo nec eis competit poenitentia; et sic nec confessio, quae est poenitentiae pars.

2. Praeterea, confessio facienda est judici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habet hominem judicem supra se. Ergo nec tenentur ad confessionem.

3. Praeterea, aliquis est qui non habet peccata nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

Sed contra est, quia confessio contra satisfactionem et contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem et satisfactionem. Ergo et omnes tenentur ad confessionem.

Praeterea, hoc patet ex Decret. de Poenit. et Remiss. cap. 12, ubi dicitur quod *omnes utriusque sexus cum ad annos discretionis pervenerint, tenentur peccata confiteri.*

Concl. Quamquam peccatores tantum, ex divino jure, ad confessionem teneantur; ex vi tamen positivi juris omnes Christi fideles ad eam (semel saltem in anno) tenentur.

Respondeo dicendum, quod ad confessionem dupliciter obligamur: uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina, et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt per baptismum; alio modo ex praecepto juris positivi: et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiae edita in conc. generali (scilicet Lateran. 4, generale can. 12, 21) sub Innocentio III, tum ut quilibet peccatorem se recognosceret, quia *omnes peccaverunt et egent gratia Dei*, Rom. 5, 23; tum ut cum majori reverentia ad Eucharistiam accedatur; tum etiam ut ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus intra gregem lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo in hac mortali vita post baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale; non tamen evadere potest venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quae etiam poenitentia ordinatur: et ideo manet poenitentiae locus etiam in illis qui non mortaliter peccant; et per consequens confessionis.

Ad secundum dicendum, quod nullus est qui non habeat judicem Christum cui per suum vicarium confiteri debet; qui quamvis eo inferior sit inquantum Praelatus est, tamen est eo superior inquantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

Ad tertium dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur. Vel potest dici secundum quosdam quod ex Decretali praedicta in 2 arg. *Sed cont.*, non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia: quod patet ex hoc quod dicit quod debent omnia peccata confiteri, quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc ille qui non habet mortalia non tenetur ad confessionem venialium; sed sufficit ad praeceptum Ecclesiae implendum, ut se sacerdoti repraesentet et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet, quia, ut dicit Gregorius (lib 12 Registri, epist. 31, ad interrog. 10 ante med.), *bonarum mentium est ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est.* Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis se accuset quas non commisit.

2. Praeterea, aliquis per humilitatem reputat se deteriorem aliquo, qui est manifestus peccator, et in hoc est commendandus. Sed quod corde quis aestimat, licet ore confiteri. Ergo licite potest confiteri se habere gravius peccatum quam habeat.

3. Praeterea, aliquis quandoque dubitat de peccato aliquo, utrum sit mortale vel veniale, et talis debet de illo, ut videtur, confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confiteri aliquando peccatum quod non habet.

4. Praeterea, satisfactio ex confessione ordinatur. Sed aliquis potest satisfacere de peccato quod non commisit. Ergo etiam confiteri peccatum quod non fecit.

Sed contra, quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione mentiri debet, cum omne mendacium sit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

Praeterea, in judicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari. Sed testis in foro poenitentiae est conscientia. Ergo aliquis non debet se accusare de peccato quod in conscientia sua non habet.

Concl. Cum per confessionem debeat poenitens conscientiam suam confessori suo manifestam facere, patet quod nullatenus licet peccatum quod quis non habet confiteri.

Respondeo dicendum, quod per confessionem debet poenitens se confessori suo manifestare. Ille autem qui aliud sacerdoti de se loquitur quam in sua conscientia habeat, sive bonum, sive malum, non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat; et ideo non est idonea confessio, sed ad hoc quod sit idonea, requiritur quod os cordi concordet, ut solum hoc os accuset quod conscientia tenet.

Ad primum ergo dicendum, quod agnoscere culpam ubi non est, potest esse dupliciter: uno modo, ut intelligatur quantum ad substantiam actus; et sic non est verum; non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad er-

tantem, ut se actum aliquem commisisse agnoscat quem non commisit. Alio modo quantum ad conditionem actus: et sic verum est quod Gregorius dicit, quia justus in actu qui de se bonus est, formidat ne aliquis defectus ex parte sua fuerit; et sic dicitur Job 9, 18: *Verebar omnia opera mea*. Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet ut hanc formidinem, quam corde tenet, lingua accuset.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum, quia justus, qui est vere humilis, non reputat se deteriorem quantum ad perpetrationem actus, qui sit pejor ex genere; sed quia timet ne in his quae bene agere videtur, per superbiam gravius delinquat.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente, quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter, discrimini se committens, et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale negligit confiteri; non tamen debet asserere illud mortale esse, sed dubitative loqui, et judicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram, et lepram.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod homo satisfacit pro peccato quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cum quis confitetur peccatum quod non credit se fecisse; si autem dicat peccatum quod non fecit, dum credit se fecisse, non mentitur, et ideo non peccat, si eo modo dicat, sicut est in corde suo.

ARTICULUS V.

Utrum statim teneatur quis confiteri.
(*S. Th.*, 4, *dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod statim teneatur quis confiteri. Dicit enim Hugo de Sancto Victore (implic. lib. 1 de Anima, cap. 10, et lib. 2 de Sacram., part. 14, cap. 18, circ. med.): *Si necessitas non est, quae praetendatur, contemptu, non excusatur.* Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur statim confiteri, cum potest.

2. Praeterea, quilibet tenetur plus facere ad evadendum morbum spiritualem quam ad evadendum morbum corporalem. Sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quod non possit esse sine detrimento salutis quod aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, non statim de peccato confiteatur.

3. Praeterea, illud quod sine termino debetur statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim confitendum.

Sed contra, in Decret., cap. *Omnis utriusque sexus*, de Poenit. et Remiss., simul datur tempus determinatum de confessione et de Eucharistiae perceptione. Sed aliquis non peccat, si non percipiat Eucharistiam ante tempus a jure determinatum. Ergo nec peccat, si ante tempus illud non confiteatur.

Praeterea, quicumque illud omittit ad quod ex praecepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confiteatur, quando habet copiam sacerdotis, si ad statim confitendum tenetur, peccaret mortaliter, et eadem ratione alio tempore, et sic deinceps: et ita multa peccata mortalia homo incurreret pro una poenitentiae dilatione, quod videtur inconveniens.

Concl. Quamquam statim omnes de suis dolere peccatis teneantur, et confessionem differre, periculo non careat; de necessitate tamen salutis non est ut statim peccata sua quis confiteatur, sed habita copia confessoris, et statutis ab Ecclesia pro poenitentia temporibus.

Respondeo dicendum, quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum quando ad contritionem tenetur, scilicet quando peccata memoriae occurrunt, praecipue cum in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione oporteat eum peccatum incurrere; sicut cum tenetur sacerdos ad celebrandum, si non desit copia sacerdotis, confiteri tenetur, aut si desit, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi, copia sacerdotis oblata. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter: uno modo per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere, nisi confessus: tunc enim confiteri tenetur, sicut si debeat Eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale nisi confessus accedere debet, copia sacerdotis oblata, et necessitate non urgente. Et inde venit obligatio, qua Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum, quia instituit ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacram communionem accipiant, et ideo ante tempus illud omnes confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem per se: et sic videtur esse eadem ratio de confessione, et de baptismo differendo: quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum baptismi, ita quod peccet mortaliter nisi statim baptizetur; nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod, si baptismum differat, peccatum mortale incurrat; sed potest contingere quod in dilatione baptismi mortale erit peccatum, vel non erit, et hoc pensandum est ex causa dilationis; quia, sicut dicit Philosophus (in 8 Physic. implic. text. 15), voluntas non retardat facere aliquod opus volitum nisi propter aliquam causam rationabilem. Unde si causa dilationis baptismi mortale peccatum annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale, alias non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quae non est majoris necessitatis quam baptismus. Et quia ea quae sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hac vita implere, ideo si periculum mortis immineat, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendam tunc, vel baptismum suscipiendum. Et propter hoc etiam Jacobus simul praeceptum edidit de confessione facienda, et de extrema unctione suscipienda, Epist. cap. 5. Et ideo videtur probabilis illorum opinio, qui dicunt quod non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt quod tenetur contritus ad statim confitendum, debita opportunitate oblata, secundum rectam rationem. Nec obstat quod Decretalis terminum praefigat ut semel in anno confiteatur; quia Ecclesia non indulget dilationi, sed prohibet negligentiam in majori dilatione. Unde per Decretalem illam non excusatur a culpa dilationis quantum ad forum conscientiae, sed excusatur a poena quantum ad forum Ecclesiae, ut non privetur debita sepultura si morte praeventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum, quia praecepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum; non quidem ex hoc quod tunc commode impleri possunt, quia tunc si non daret aliquis eleemosynam de superfluo, quandocumque pauper monstraretur, peccaret mortaliter, quod falsum est, sed ex hoc quod tempus necessitatem urgentem adducit. Et ideo non oportet quod si statim oblata opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter, sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur. Nec hoc est ex indulgentia Ecclesiae quod non teneatur ad statim, sed ex natura praecepti affirmativi, unde ante Ecclesiae statutum etiam minus tenebatur. Quidam vero dicunt quod saeculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis poenitentiae tempus; sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis poenitentiae tempus. Sed hoc nihil est, quia religiosi non tenentur ad alia quam alii homines, nisi ad quae ex voto se obligaverunt, cujusmodi non est confessio.

Ad primum ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis qui sine sacramento decedunt.

Ad secundum dicendum, quod non est de necessitate salutis corporalis ut statim medicus quaeratur, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali.

Ad tertium dicendum, quod retentio rei alienae invito domino contrariatur praecepto negativo, quod obligat semper et ad semper; et ideo tenetur semper ad statim reddendum. Secus est autem de impletione praecepti affirmativi, quod obligat semper, sed non ad semper; unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

ARTICULUS VI.

Utrum possit cum aliquo dispensari ne confiteatur.
(S. Th., 4 *Sent.*, *dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 1, *quaest.* 5.*)*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini peccata; praecepta enim quae sunt de jure positivo, subjacent dispensationi Praelatorum Ecclesiae; sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet. art. 3, huj. quaest. Ergo potest dispensari cum aliquo ut non confiteatur.

2. Praeterea, illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere. Sed confessio non legitur a Deo instituta, sed ab homine, Jac. 5, 16: *Confitemini alterutrum peccata vestra*. Habet autem papa potestatem dispensandi in his quae per apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare ne confiteatur.

Sed contra, poenitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut et baptismus. Cum ergo in baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

Concl. Cum confessio sit juris divini, non potest aliqua auctoritate dispensari, ut quis ex vi sacramenti ad eam obligatus, nunquam confiteatur.

Respondeo dicendum, quod ministri Ecclesiae instituuntur in Ecclesia divinitus fundata. Et ideo institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia Ecclesia fundatur in fide et in sacramentis, ideo ad ministros Ecclesiae, novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere, aut instituta removere non pertinet, sed hoc est potestatis excellentiae quae soli debetur Christo, qui est Ecclesiae fundamentum. Et ideo sicut papa non potest dispensare ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti; sed potest dispensare in confessione, secundum quod obligat ex praecepto Ecclesiae, ut possit aliquis diutius confessionem differre quam ab Ecclesia institutum sit.

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta divini juris non minus obligant quam praecepta juris naturalis: unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec jure positivo divino.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione non est ab homine primo institutum, quamvis sit a Jacobo promulgatum; sed a Deo institutionem habuit, et quamvis expressa ipsius institutio non legatur, tamen quaedam praefiguratio ipsius invenitur in hoc quod Joanni confitebantur peccata sua, qui baptismo ipsius ad gratiam Christi praeparabantur, et in hoc quod Dominus sacerdotibus leprosos transmisit; qui quamvis non essent novi Testamenti sacerdotes, tamen in eis novi Testamenti sacerdotium significabatur.

QUAESTIO VII.

DE CONFESSIONIS QUIDDITATE.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de quidditate confessionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1. utrum Augustinus convenienter definiat confessionem; 2. utrum confessio sit actus virtutis; 3. utrum confessio sit actus poenitentiae virtutis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Augustinus convenienter definiat confessionem. (S. Thom., ubi sup., art. 2, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Augustinus inconvenienter definiat confessionem, dicens (colligitur ex Comm. in psal. 66, a med.): *Confessio est per quam morbus latens spe veniae aperitur*. Morbus enim contra quem confessio ordinatur, peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere *morbum latentem* esse, cujus confessio est medicina.

2. Praeterea, principium poenitentiae est timor. Sed confessio est pars poenitentiae. Ergo non debuit pro causa confessionis ponere *spem*, sed magis timorem.

3. Praeterea, illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur, sed magis clauditur. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur. Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

4. Praeterea, inveniuntur aliae quaedam definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit (hom. 40 in Evang., parum a princ.), quod *confessio est peccatorum detectio et ruptio vulneris*. Quidam vero dicunt quod *confessio est coram sacerdote legitima peccatorum declaratio*. Quidam autem dicunt sic; *Confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescentia et per claves Ecclesiae satisfactoria, obligans ad peragendam poenitentiam injunctam*. Ergo videtur quod praeassignata definitio, cum non omnia contineat quae in his continentur, insufficiens sit.

Concl. Confessio est per quam latens morbus spe veniae aperitur.

Respondeo dicendum, quod in actu confessionis plura consideranda occurrunt: primo ipsa substantia actus sive genus ejus, quod est manifestatio quaedam; secundo de quo fiat, scilicet de peccato; tertio cui fiat, scilicet sacerdoti; quarto causa ejus, scilicet spes veniae; quinto effectus ejus, scilicet absolutio a parte poenae, et obligatio ad aliam partem exsolvendam. In prima ergo definitione Augustini tangitur et substantia actus in *apertione* et de quo fit confessio, cum dicitur *morbus latens* et causa in *spe veniae;* et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam judex, aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut judex, et quantum ad hoc per confessionem aperitur. Vel dicendum quod quamvis actus exterior in aperto sit, actus tamen interior, qui principium est actus exterioris, in occulto est, et ideo oportet quod per confessionem aperiatur.

Ad secundum dicendum, quod confessio praesupponit charitatem qua quis vivus efficitur, ut in littera dicitur 4, dist. 18. Contritio autem est in qua datur charitas; timor autem servilis, qui est sine spe, est praevius ad charitatem; sed habens charitatem magis movetur ex spe quam ex timore. Et ideo causa confessionis ponitur potius spes quam timor.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in qualibet confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo.

Ad quartum dicendum, quod non oportet in qualibet definitione omnia tangere quae ad rem definitam concurrunt. Et ideo inveniuntur quaedam definitiones, sive assignationes datae penes unam causam, quaedam penes aliam.

ARTICULUS II.

Utrum confessio sit actus virtutis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali, quia *ad virtutes apti sumus a natura*, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (circ. princ. lib.). Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

2. Praeterea, actus virtutis magis convenire potest innocenti quam ei qui peccavit. Sed confessio peccati, de qua loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

3. Praeterea, gratia quae est in sacramentis, aliquo modo differt a gratia quae est in virtutibus et donis. Sed confessio est pars sacramenti. Ergo non est actus virtutis.

Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed confessio cadit sub praecepto. Ergo est actus virtutis.

Praeterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed confessio est meritoria, quia *caelum aperit*, ut in littera 4, dist. 17, Magister dicit. Ergo videtur quod sit actus virtutis.

Concl. Cum sit conditio ad virtutem pertinens quod quis corde tenet, ore confiteri, confessio quae in sui ratione conditionem hanc includit, bonum est ex genere, et actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquid dicatur actus virtutis, ut prius dictum est (implic. art. praec., ad 3; et 4, dist. 15, quaest. 3, art. 1, quaest. 2, et 1-2, quaest. 18, art. 6 et 7; et 2-2, quaest. 80, et quaest. 85, art. 3, et quaest. 109, art. 3), sufficit quod in sui ratione aliquam conditionem implicet quae ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quae ad virtutem requiruntur, importet confessio, tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus quod in conscientia tenet aliquis: sic enim simul in unum os et cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non tenet, non est confessio, sed fictio. Haec autem conditio ad virtutem pertinet, ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet. Et ideo confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis, sed tamen potest male fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad confessionem modo debito faciendam, ut oportet, et cujus oportet, et quando, in generali inclinat ratio naturalis, et secundum hoc confessio est de jure naturali. Sed determinatio circumstantiarum, quando et quomodo, et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione de qua loquimur. Et sic patet quod jus naturale inclinat ad confessionem, mediante jure divino, quo circumstantiae determinantur: sicut etiam in omnibus est quae sunt de jure positivo.

Ad secundum dicendum, quod illius virtutis cujus objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet, innocentia permanente. Et ideo etiam confessio peccatorum de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia sacramentorum et gratia virtutum sit alia et alia, non tamen sunt contrariae, sed disparatae; et ideo non est inconveniens ut idem sit actus virtutis, secundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit, et sit sacramentum vel pars sacramenti, secundum quod est medicina in remedium peccati ordinata.

ARTICULUS III.

Utrum confessio sit actus poenitentiae virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit actus poenitentiae virtutis, quia actus illius virtutis est quae est causa ejus. Sed causa confessionis est spes veniae, ut ex definitione inducta, art. 1, huj. quaest., apparet. Ergo videtur quod sit actus spei, et non poenitentiae.

2. Praeterea, verecundia est pars temperantiae. Sed confessio ex erubescentia operatur, ut ex praesignata definitione, art. 1, huj. quaest., apparet. Ergo est actus temperantiae, et non poenitentiae.

3. Praeterea, actus poenitentiae innititur divinae misericordiae. Sed confessio magis innititur sapientiae propter veritatem, quae in ipsa esse debet. Ergo non est actus poenitentiae.

4. Praeterea, ad poenitentiam movet articulus de judicio propter timorem, qui poenitentiae origo est. Sed ad confessionem movet articulus de vita aeterna, quia est propter spem veniae. Ergo non est actus poenitentiae.

5. Praeterea, ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem qualis est. Sed hoc facit confitens. Ergo confessio est actus virtutis quae dicitur veritas, et non poenitentia.

Sed contra, poenitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem ordinatur confessio. Ergo est actus poenitentiae.

Concl. Confessio est actus virtutis poenitentiae elicitus, quamvis imperative ad multas virtutes, prout in earum finem trahi potest, pertinere possit.

Respondeo dicendum, quod hoc in virtutibus considerandum est, quod quando supra objectum virtutis additur specialis ratio boni et difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres et donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in 2 Ethic. (cap. 7, ante med., et in 4, cap. 1). Et similiter est in confessione veri, quae quamvis ad veritatis virtutem pertineat absolute, tamen secundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit. Et ideo dicit Philosophus in 4 Ethic. (cap. 7, ante med.) quod confessio quae fit in judiciis non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad justitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latriae. Et ita etiam confessio peccatorum, ad remissionem eorum consequendam, non pertinet elicitive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem poenitentiae; imperative autem ad multas virtutes pertinere potest, secundum quod in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est confessionis causa, non sicut eliciens, sed sicut imperans.

Ad secundum dicendum, quod erubescentia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cum magis nata sit impedire confessionis actum, sed magis quasi concausa ad liberandum a poena. inquantum ipsa erubescentia poena quaedam est, sicut etiam claves Ecclesiae concausae confessionis ad hoc sunt.

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam adaptationem partes poenitentiae tribus attributis personarum adaptari possunt, ut contritio misericordiae vel bonitati respondeat, propter dolorem de malo; confessio sapientiae, propter veritatis manifestationem, satisfactio poenitentiae, propter satisfaciendi laborem. Et quia contritio est prima pars poenitentiae, efficaciam aliis partibus praebens, ideo eodem modo judicatur de tota poenitentia, sicut de contritione.

Ad quartum dicendum, quod quia confessio magis ex spe procedit quam ex timore ut dictum est, art. 1, huj. quaest., ad 2, ideo magis innititur articulo de vita aeterna quam respicit spes, quam articulo de judicio quod respicit timor; quamvis poenitentia ratione contritionis e converso se habeat.

Ad quintum patet solutio ex dictis in corp.

QUAESTIO VIII.

DE MINISTRO CONFESSIONIS.

(In septem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ministro confessionis.

Circa quod quaeruntur septem: 1. utrum necessarium sit confiteri sacerdoti; 2. utrum in aliquo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri; 3. utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire; 4. utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti; 5. utrum possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri ex privilegio vel mandato superioris; 6. utrum poenitens in extremo vitae suae possit absolvi a quolibet sacerdote; 7. utrum poena temporalis taxari debeat secundum quantitatem culpae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum necessarium sit confiteri sacerdoti.
(S. Thom., ubi supra, art. 3, quaest. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divina institutione. Sed divina institutio nobis proponitur Jacobi 5, 16: *Confitemini alterutrum peccata vestra*, ubi non fit mentio de sacerdote. Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

2. Praeterea, poenitentia est necessitatis sacramentum, sicut et baptismus. Sed in baptismo propter necessitatem sacramenti est minister quilibet homo. Ergo et in poenitentia. Sed ministro poenitentiae facienda est confessio. Ergo sufficit cuilibet confiteri.

3. Praeterea, confessio est ad hoc necessaria ut taxetur poenitenti satisfactionis modus. Sed quandoque aliquis non sacerdos discretius posset poenitenti dare satisfactionis modum quam multi sacerdotes. Ergo non est necessarium quod confessio fiat sacerdoti.

4. Praeterea, confessio ad hoc est ordinata in Ecclesia, ut rectores vultum pecorum suorum cognoscant. Sed quandoque rector vel praelatus non est sacerdos. Ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

Sed contra, absolutio poenitentis, propter quam fit confessio, non pertinet nisi a sacerdotibus, quibus claves commissae sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

Praeterea, confessio praefiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solum discipulis praecepit ut solverent Lazarum, ut patet Joan. 11. Ergo sacerdotibus facienda est confessio.

Concl. Cum solus sacerdos ministerium habeat super Christi corpus, illi soli facienda est sacramentalis confessio.

Respondeo dicendum, quod gratia quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit. Et ideo solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum, quod solius sacerdotis est, qui consecrare Eucharistiam potest. Et ideo cum in sacramento poenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos minister est hujus sacramenti; et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quae ministro Ecclesiae fieri debet.

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur ex praesuppositione divinae institutionis; et quia divinitus institutio praecesserat de confessione sacerdotibus facienda, per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet Joan. 20, ideo intelligendum est quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est magis sacramentum necessitatis quam poenitentia quoad confessionem et absolutionem, quia quandoque baptismus praetermitti non potest sine periculo salutis aeternae, ut patet in pueris, qui non habent usum rationis; sed non est ita de confessione et absolutione quae tantum ad adultos pertinent, in quibus contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum a morte aeterna. Ed ideo non est simile de baptismo et de confessione.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum, est in satisfactione non solum attendenda est quantitas poenae, sed etiam virtus ejus, secundum quod est pars sacramenti; et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio quam a sacerdote quantitas poenae taxari possit.

Ad quartum dicendum. quod cognoscere vultum pecoris, ad duo potest necessarium esse: primo ad hoc quod coordinetur gregi Christi, et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastoralem, quae incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes: secundo ad hoc quod provideatur ei competens medicamentum salutis; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum cujus est medicamentum salutis (sicut sacramentum Eucharistiae) et alia praebere (scilicet ad sacerdotem). Et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

ARTICULUS II.

Utrum in aliquo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in nullo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri, quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex supra posita definitione, quaest. praec., art. 1, habetur. Sed dispensatio sacramenti ad illum tantum pertinet, qui est sacramenti minister. Cum ergo minister sacramenti poenitentiae proprius sit sacerdos, videtur quod nulli alii sit confessio facienda.

2. Praeterea, confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso a non suo judice lata nulla est; et ideo non facienda est confessit nisi judici. Sed judex in foro conscientiae non est nisi sacerdos qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda.

3. Praeterea, in baptismo quia quilibet potest baptizare, si baptizat laicus, etiam absque necessitate, non debet a sacerdote baptismus iterari. Sed si aliquis confiteatur laico in casu necessitatis, iterum tenetur sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat. Ergo confessio non debet fieri laico in casu necessitatis.

Sed contra est quod in littera determinatur, 4, dist. 17.

Concl. Nonnisi in necessitatis articulo, aliter quam sacerdoti peccatorum confessio fieri potest.

Respondeo dicendum, quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Baptismus autem, quia est sacramentum necessitatis, duplicem habet ministrum: unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem; alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur. Et ita etiam minister poenitentiae, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento poenitentiae non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse a ministro, inquantum eam injungit, et a poenitente, inquantum eam implet; et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere, quando possibile est. Sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest; qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis laicus non sit judex ejus qui sibi confitetur, absolute tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, secundum quod confitens ex defectu sacerdotis se ei subdit.

Ad tertium dicendum quod per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesiae oportet quod reconcilietur. Ecclesiae autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesiae ad eum perveniat. In baptismo autem sanctificatio Ecclesiae ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitae sanctificatur secundum formam Ecclesiae, a quocumque detur; et ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in poenitentia Ecclesiae sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum, quia non est ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat. Et ideo quamvis ille laico confessus in articulo necessitatis consecutus sit veniam a Deo, eo quod propositum quod concepit confitendi secundum mandatum Dei, sicut potuit implevit, non tamen adhuc Ecclesiae reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiae admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur; sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad Eucharistiam non admittitur. Et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit, et praecipue quia, ut dictum est, in resp. ad 1, sacramentum poenitentiae perfectum non fuit: unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de poenitentiae sacramento recipiendo impleat.

ARTICULUS III.

Utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extra casum necessitatis non possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. Quia sacramentum aliquod committitur laico dispensandum ratione necessitatis. Sed confessio venialium non est de necessitate. Ergo non committitur laico.

2. Praeterea, contra venialia ordinatur extrema unctio, sicut et poenitentia. Sed illa non potest dari a laico, ut patet Jacobi 5. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

Sed contra est quod dicit Beda, sup. illud Jac. 5: *Confitemini alterutrum*, in littera, 4, dist. 17.

Concl. Non est necessarium ut quis sacerdoti venialia confiteatur, cum per confessionem laico factam, pectoris tunsionem, et per aspersionem aquae benedictae remittantur.

Respondeo dicendum, quod per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis Ecclesiae separatur. Et ideo non indiget novae gratiae collatione ad ejus dimissionem, neque indiget reconciliari Ecclesiae. Et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur. Et quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et ex charitate procedens: et talibus natum est veniale remitti, sicut per tunsionem pectoris, et per aspersionem aquae benedictae.

Et per hoc patet solutio ad primum, quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem sui; sed sufficit ibi aliquid sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquod aliud sacramentum.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. Gregorius enim dicit (et habet. cap. *Ex auctoritate*, 16, qu. 1): *Apostolico moderamine et pietatis officio a nobis constitutum est quod sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere.* Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliquorum, cum non habeant curam animarum. Ergo cum confessio fiat propter absolutionem, sufficit quod fiat cuicumque sacerdoti.

2. Praeterea, sicut sacerdos est minister hujus sacramenti, ita et Eucharistiae. Sed quilibet sacerdos potest Eucharistiam conficere. Ergo quilibet sacerdos potest sa-

cramentum poenitentiae ministrare. Ergo non oportet quod fiat proprio sacerdoti.

5. Praeterea, illud ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum. Sed electio discreti sacerdotis est nobis commissa, ut patet per Augustinum (alium auctorem) in littera, 4, dist. 17; dicit enim, (lib. de vera et falsa Poenit., cap. 10, a med.): *Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem qui sciat solvere et ligare.* Ergo videtur quod non sit necessarium quod sacerdoti proprio confiteatur aliquis.

4. Praeterea, quidam sunt, sicut Papa et Praelati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cum non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem. Ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

5. Praeterea, *illud quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat,* ut Bernardus dicit (in tract. de Praecepto et Dispens. cap. 2, a med.). Sed confessio, quae pro charitate instituta est, contra charitatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut puta si peccator sciat sacerdotem suum haereticum, aut sollicitatorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis confitetur ei, sit pronus; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimetur; vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quod non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

6. Praeterea, in eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediantur a via salutis. Sed magna arctatio videtur si oporteat uni homini confiteri de necessitate, et per hoc multi possent a confessione retrahi vel timore, vel verecundia, vel aliquo alio hujusmodi. Ergo cum confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio sacerdoti confiteantur.

Sed contra est Decr. Innocentii III, in conc. Lateran. IV, gener. 12 can. 21, qui instituit quod *omnes utriusque sexus semel in anno proprio sacerdoti confiteantur.*

Praeterea, sicut Episcopus se habet ad dioecesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni Episcopo in dioecesi alterius episcopale officium exercere, secundum statuta canonum, cap. *Nullus Primas*, 9, qu. 2. et cap. *Si quis Episcoporum,* 16, qu. 5. Ergo non licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

Concl. Cum ministri jurisdictio in confitentem ad sacramenti hujus necessitatem pertineat, nonnisi proprio sacerdoti confessio est facienda.

Respondeo dicendum, quod alia sacramenta non consistunt in hoc quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat, sicut patet in baptismo, et hujusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendam utilitatem sacramenti in eo qui est suae voluntatis arbiter constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio et satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis; actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari, nisi per imperium. Unde oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi ei qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem. Et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem. Et propter hoc oportet, sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri: cum enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiae cura est commissa, de quibus aliqui dicebant quod ex hoc ipso quod monachi erant, non poterant absolvere, et poenitentias injungere, quod falsum est.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum Eucharistiae non requirit imperium in aliquem hominem; secus autem est in hoc sacramento, ut dictum est, in corp. art. Et ideo ratio non sequitur. Et tamen non licet Eucharistiam ab alio quam a proprio sacerdote accipere, quamvis verum sit sacramentum quod ab alio percipitur.

Ad tertium dicendum, quod electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut ex nostro arbitrio faciendа, sed de licentia superioris, si forte proprius sacerdos esset minus idoneus ad apponendum peccatis salutare remedium.

Ad quartum dicendum, quod quia Praelatis incumbit sacramenta dispensare, quae nonnisi mundi tractare debent, ideo concessum est eis a jure, cap. *Ne pro dilatione,* de Poenit. et Remiss., quod possint sibi eligere proprios sacerdotes confessores, qui quantum ad hoc sunt eis superiores; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non inquantum medicus, sed inquantum infirmus.

Ad quintum dicendum, quod in casibus illis in quibus probabiliter timet poenitens periculum sibi vel sacerdoti ex confessione ei facta, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi; quod si licentiam habere non possit, idem est judicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis: unde magis debet eligere laicum, cui confiteatur. Nec in hoc transgreditur aliquis praeceptum Ecclesiae, quia praecepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem praecipientis, quae est finis praecepti; hic autem est charitas, secundum Apostolum, 1 Tim. 1. Nec etiam aliqua injuria fit sacerdoti, quia privilegium meretur amittere, qui concessa sibi abutitur potestate.

Ad sextum dicendum, quod in hoc quod oportet proprio sacerdoti confiteri, non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad praebendam licentiam alteri confidenti, quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine confessione morerentur quam tali sacerdoti confiterentur. Unde illi qui sunt nimis solliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis damnationis laqueum injiciunt, et per consequens sibi ipsis.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit alteri quam proprio sacerdoti confiteri ex privilegio vel mandato superioris.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio vel mandato superioris, quia non potest aliquod privilegium indulgeri in praejudicium alterius, ex Gregorio lib. 2, Ep. 38. Sed hoc esset in praejudicium proprii sacerdotis, si alius confessionem subditi sui audiat. Ergo non potest per privilegium, seu licentiam, seu mandatum superioris obtineri.

2. Praeterea, illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum vel privilegium alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores ecclesiarum, ut *diligenter vultum pecoris sui agnoscant,* Proverb. 27, 23, quod impeditur, si alius quam ipse confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium vel mandatum ordinari.

3. Praeterea, ille qui audit confessionem alicujus, est proprius judex ejus; alias non posset eum ligare et solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii sacerdotes vel judices, quia tunc teneretur pluribus obedire, quod esset impossibile, si contraria praeciperent vel incompossibilia. Ergo non potest aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

4. Praeterea, injuriam sacramento facit qui sacramentum iterat super eamdem materiam, vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio sacerdoti, si petat, quia non est absolutus ab obedientia, qua ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licite fieri quod alii aliquis quam proprio sacerdoti confiteatur.

Sed contra, ea quae sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo qui ea facere potest. Sed superior, ut Episcopus, potest confessionem audire illius qui est de parochia alicujus presbyteri, quia etiam quandoque aliquos casus sibi reservat, cum sit ille principalior rector. Ergo etiam potest committere alteri sacerdoti quod ipsum audiat.

Praeterea, quicquid potest inferior, potest superior. Sed ipse sacerdos potest suo parochiano dare licentiam ut alteri confiteatur. Ergo multo fortius ejus superior hoc potest.

Praeterea, potestatem quam habet sacerdos in populo, habet ab Episcopo. Sed ex illa potestate potest confessionem audire. Ergo et eadem ratione alius, cui Episcopus potestatem concedet.

Concl. Cum quisquis jurisdictionem habet, ea quae jurisdictionis sunt alteri committere possit, consequens est ex superioris privilegio vel mandato posse aliquem alteri quam proprio sacerdoti confiteri.

Respondeo dicendum, quod sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat: uno modo propter defectum jurisdictionis; alio modo propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati, et degradati, et hujusmodi. Quicumque autem jurisdictionem habet, potest ea quae sunt jurisdictionis committere. Et ideo si aliquis impediatur quod alterius confessionem audire non possit propter jurisdictionis defectum, potest ei per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi quod confessionem audiat et absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per episcopum, sive per papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi quod confessionem audiat, per eum qui impedimentum removere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod praejudicium non fit alicui, nisi ei subtrahatur quod est in favorem ejus indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis et honorem Dei. Et ideo si superioribus praelatis expedire videatur ad salutem plebis et honorem Dei promovendum, quod aliis quae sunt jurisdictionis committant, in nullo fit praejudicium inferioribus praelatis, nisi illis *qui quaerunt quae sua sunt, non quae Jesu Christi*, Philipp. 2, 21, et qui gregi praesunt, non ut eum pascant, sed ut ab eo pascantur.

Ad secundum dicendum, quod rector Ecclesiae debet vultum pecoris sui cognoscere dupliciter: uno modo per sollicitam exterioris conversationis considerationem, qua invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hac cognitione non oportet quod credat subdito, sed certitudinem facti, inquantum potest, inquirat. Alio modo per confessionis manifestationem; et quantum ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere quam ut subdito credat, quia hoc est ad subveniendum conscientiae ipsius. Unde in foro confessionis creditur homini et pro se et contra se, non autem in foro exterioris judicii. Et ideo ad hanc cognitionem sufficit quod credat subdito dicenti se alteri absolvere valenti fuisse confessum. Et sic patet quod talis cognitio per privilegium alteri indultum de confessione audienda non impeditur.

Ad tertium dicendum, quod inconveniens esset, si duo aequaliter super eamdem plebem constituerentur. Sed quod duo quorum unus alio principalior est, super eandem plebem constituantur, non est inconveniens; et secundum hoc super eamdem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis, et episcopus, et papa, et quilibet eorum potest ea quae sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, dupliciter potest committere: aut ita quod eum vice sui constituat, sicut papa et episcopus suos poenitentiarios constituunt; et tunc talis est principalior quam inferior praelatus, sicut poenitentiarius papae quam episcopus, et poenitentiarius episcopi quam sacerdos parochialis, et magis tenetur ei confitens obedire; alio modo ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat; et quia coadjutor ordinatur ad eum cui adjutor datur, ideo coadjutor est minus principalis, et ideo poenitens non tantum obedire tenetur ei quantum proprio sacerdoti.

Ad quartum dicendum, quod nullus tenetur confiteri peccata quae non habet; et ideo si aliquis poenitentiario episcopi vel alteri ab episcopo commissionem habenti confessus fuerit, cum sint sibi dimissa peccata et quoad Ecclesiam, et quoad Deum, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat; sed propter statum Ecclesiae, cap. *Omnis utriusque*, de Poenit. et Remiss., de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere, sicut et ille qui habet solum venialia. Talis enim solum venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel profiteri se a peccato mortali immunem esse; et sacerdos ei in foro conscientiae credere tenetur.

Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo confessus fuisset, quia quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto ei plus de poena remittitur, tum ex erubescentia confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur. Nec reiteratio facit injuriam sacramento, nisi in illo in quo sanctificatio adhibetur vel per characteris impressionem, vel per materiae consecrationem; quorum neutrum est in poenitentia. Unde bonum est quod ille qui auctoritate Episcopi confessionem audit, inducat confitentem ad hoc quod confiteatur proprio sacerdoti: quod si noluerit, nihilominus eum absolvere debet.

ARTICULUS VI.

Utrum poenitens possit in fine vitae a quolibet sacerdote absolvi. — (S. Th., 4, dist. 20, qu. unic., art. 1, quaest. 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in fine vitae poenitens non possit a quolibet sacerdote absolvi, quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est, art. praec. Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum qui in fine vitae poenitet. Ergo non potest eum absolvere.

2. Praeterea, ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio quam a proprio sacerdote suscipit, non debet a proprio sacerdote iterum baptizari. Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis possit absolvere a quolibet peccato, non debet poenitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere; quod falsum est, quia alias sacerdos non haberet cognitionem vultus pecoris sui.

3. Praeterea, in articulo mortis sicut licet alieno sacerdoti baptizare, ita etiam non sacerdoti. Sed non sacerdos nunquam potest absolvere in foro poenitentiali. Ergo nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

Sed contra, necessitas spiritualis est major quam corporalis. Sed aliquis in necessitate ultima potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati. Ergo et in articulo mortis ad subveniendum spirituali necessitati, potest quis a non suo sacerdote absolvi.

Praeterea, ad idem sunt auctoritates positae in littera, 4, dist. 20.

Concl. Cum necessitas legem non habeat, potest poenitens a quovis sacerdote in mortis articulo non modo a peccatis omnibus absolvi, sed etiam a qualibet excommunicatione, a quocumque sit lata.

Respondeo dicendum, quod quilibet sacerdos quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiae habet jurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet, ideo quando necessitatis articulus imminet, per Ecclesiae ordinationem non imperditur quin absolvere possit, ex quo habet claves etiam sacramentaliter, et tantum consequitur ex absolutione alterius, sicut a proprio sacerdote absolveretur. Nec solum a peccatis tunc potest a quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, a quocumque sit lata, quia haec absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quae per legem ordinationis Ecclesiae coarctatur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate, quia ea quae jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis, ideo ex hoc ipso quis secundum quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

Ad secundum dicendum, quod non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterum a peccatis absolvatur a quibus in articulo mortis absolutus est, sed ut innotescat ei quod sit absolutus. Nec similiter oportet quod absolutus ab excommunicatione ad judicem vadat, qui alias absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet ex ipsa sanctificatione materiae efficaciam; et ideo a quocumque conferatur alicui, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis poenitentiae consistit in sanctificatione ministri; et ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte sua est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem ablutionem non consequitur; et ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem poenae, quae fit per confessionis meritum et poenam (1); sed non consequitur diminutionem illam poenae quae est ex vi clavium: et ideo oportet quod iterum sacerdoti confiteatur, et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quam si sacerdoti fuisset confessus.

ARTICULUS VII.

Utrum poena temporalis taxetur secundum quantitatem culpae. — (S. Th., 4, dist. 20, qu. 1, art. 2, quaest. 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod poena

(1) Ita passim: Al., *poenitentium*.

temporalis, cujus reatus post poenitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpae. Taxatur enim secundum quantitatem delectationis quae fuit in peccato, ut patet Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed quandoque ubi est major delectatio, ibi est minor culpa, quia *peccata carnalia, quae plus habent delectationis quam spiritualia, minus habent de culpa,* secundum Gregorium (implic. lib. 33 Moral., cap. 2, circ. med.). Ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

2. Praeterea, eodem modo aliquis obligatur ad poenam per peccata mortalia in nova lege, sicut in veteri. Sed in veteri lege debebatur pro peccatis poena septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent pro uno peccato mortali. Cum ergo in novo Testamento imponatur poena septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas poenae non respiciat quantitatem culpae.

3. Praeterea, majus est peccatum homicidii in laico quam fornicationis in sacerdote, quia circumstantia quae sumitur ex specie peccati, magis aggravat, quam quae sumitur ex conditione personae. Sed laico pro homicidio imponitur septennis poenitentia, et sacerdoti pro fornicatione poenitentia decem annorum, secundum canones, cap. *Si quis homicidium*, dist. 50, et cap. *Presbyter*, dist. 82. Ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

4. Praeterea, maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur, quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur. Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti injungitur tantum poenitentia quadraginta dierum, vel parum amplius; pro fornicatione autem simplici injungitur poenitentia septennis, secundum canones (cap. *Si per negligentiam,* de Consecrat. dist. 2, et cap. *Presbyter*, dist. 82). Ergo quantitas poenae non respondet quantitati culpae.

Sed contra, Isaiae 27, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Ergo quantitas judicii et punitionis peccati est secundum quantitatem culpae.

Praeterea, homo reducitur ad aequalitatem justitiae per poenam inflictam. Sed hoc non esset, si quantitas culpae et poenae non sibi responderet. Ergo unum alteri respondet.

Conel. Tametsi quantum ad debiti solutionem, poená secundum culpae quantitatem taxanda sit, quatenus tamen poena ad illius qui peccavit vel aliorum remedium injungitur, non semper secundum culpae quantitatem sed quandoque secundum personarum conditionem, taxari debet.

Respondeo dicendum, quod poena post dimissionem culpae exigitur ad duo, scilicet ad debitum solvendum, et ad remedium praestandum.Potest ergo taxatio poenae considerari quantum ad duo: primo quantum ad debitum, et sic quantitas poenae radicaliter respondet quantitati culpae, antequam de ea aliquid dimittatur; secundum tamen quod per primum eorum quae poenam nata sunt remittere, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum vel solvendum restat, quia quanto per contritionem plus de poena dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum; et sic quandoque pro minori peccato injungitur major poenitentia, vel quia peccato unius difficilius potest resisti quam peccato alterius, sicut juveni imponitur pro fornicatione major poena quam seni, quamvis minus peccet, vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote quam in alio; vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum; et ideo per poenam unius alii sunt exterrendi. Poena ergo in foro poenitentiae quantum ad utrumque taxanda est. Et ideo non semper pro majori peccato major poena imponitur. Sed poena purgatorii solum est ad solvendum debitum, quia jam ulterius non manet locus peccandi; et ideo illa poena taxatur solum secundum quantitatem peccati, considerata tamen contritionis quantitate, et confessione et absolutione; quia per omnia haec de poena aliquid dimittitur. Unde etiam a sacerdote in injungendo satisfactionem sunt consideranda.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis duo tanguntur ex parte culpae, scilicet *glorificatio* et *deliciae*, sive delectatio; quorum primum pertinet ad elationem peccantis, qui Deo resistit; secundum ad delectationem peccati. Quamvis autem quandoque sit minor delectatio in majori culpa, tamen est ibi semper major elatio. Et ideo ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod illa poena septem dierum non erat expiativa a poena debita peccato; unde etiamsi post illos dies moreretur, in purgatorio puniretur; sed expiabat ab irregularitate, a qua omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominus tamen, caeteris paribus, plus peccat homo in nova lege quam in veteri, propter sanctificationem ampliorem qua sanctificatur in baptismo, et propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita. Et hoc patet ex hoc quod dicitur Hebr. 10, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Nec tamen hoc verum est universaliter, quod exigatur pro quolibet peccato mortali septennis poenitentia; sed haec est quasi quaedam regula communis ut in pluribus competens: quam tamen oportet omittere, consideratis diversis peccatorum et poenitentium circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod Episcopus vel sacerdos cum majori periculo suo et aliorum peccat; et ideo sollicitius retrahunt eum canones a peccato quam alios, majorem poenam injungendo, secundum quod est in remedium. quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito, unde et in purgatorio non tanta ab eo exigitur.

Ad quartum dicendum, quod poena illa est intelligenda quando nolente sacerdote hoc accidit; si enim sponte effunderet, multo graviori poena dignus esset.

QUAESTIO IX.

DE QUALITATE CONFESSIONIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualitate confessionis.

Circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum confessio possit esse informis; 2. utrum oporteat confessionem esse integram; 3. utrum possit aliquis per alium vel per scriptum confiteri; 4. utrum illae conditiones quae a magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confessio possit esse informis. — (S. Thom., in 4, dist. 17, quaest. 3, art. 4, quaest. 1, et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non possit esse informis. Dicitur enim Eccli. 17, 26: *A mortuo, quasi nihil, perit confessio.* Sed ille qui non habet charitatem, est mortuus, quia ipsa est animae vita. Ergo absque charitate non potest esse confessio.

2. Praeterea, confessio dividitur contra contritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio nun quam possunt extra charitatem fieri. Ergo nec confessio.

3. Praeterea, in confessione oportet quod os cordi concordet; quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati, si confitetur, non habet cor ori conforme, quia corde peccatum tenet, quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed contra, quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata, quia cum nullus sciat se charitatem habere. nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis quod sit charitate formata.

Conel. Confessio, ut est pars sacramenti, potest nonnunquam in eo esse qui non contritus et sine charitate est: ut vero actus virtutis est, non potest proprie absque charitate in aliquo esse.

Respondeo dicendum, quod confessio est actus virtutis, et est pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie; et sic confessio non valet sine charitate, quae est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem et sacerdotem, qui habet claves Ecclesiae, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundum hoc confessio potest esse etiam in eo qui est contritus, quia potest peccata sua pandere sacerdoti, et clavibus Ecclesiae se subjicere; et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam in aliis sacramentis est. Unde non tenetur iterare confessionem, qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est quantum ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra charitatem existens percipit.

Ad secundum dicendum, quod contritio et satisfactio fiunt Deo; sed confessio fit homini; et ideo de ratione contritionis et satisfactionis est quod homo sit Deo per charitatem unitus, non autem de ratione confessionis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccata quae habet narrat, vere loquitur; et sic cor concordat voci vel verbis quantum ad substantiam confessionis, quamvis discordet a confessionis fine.

ARTICULUS II.

Utrum oporteat confessionem esse integram.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis. Quia erubescentia facit ad diminutionem poenae. Sed quanto pluribus sacerdotibus quis confitetur, tanto majorem erubescentiam patitur. Ergo fructosior est confessio, si pluribus sacerdotibus dividatur.

2. Praeterea, confessio ad hoc necessaria est in poenitentia, ut poena secundum arbitrium sacerdotis peccato taxetur. Sed sufficiens poena potest imponi a diversis sacerdotibus de diversis peccatis. Ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

3. Praeterea, potest contingere quod post confessionem factam et satisfactionem perfectam recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod dum confitebatur, in memoria non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis cui primo confessus fuerat, habere non poterit. Ergo poterit solum peccatum illud alteri confiteri, et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

4. Praeterea, sacerdoti non debet fieri confessio de peccatis, nisi propter absolutionem. Sed quandoque sacerdos qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu non oportet quod confessio sit integra.

Sed contra, hypocrisis est impedimentum poenitentiae. Sed dividere confessionem ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit (alius auctor, lib. de vera et falsa Poenit., cap. 15, circ. med.). Ergo confessio debet esse integra.

Praeterea, confessio est poenitentiae pars. Sed poenitentia debet esse integra. Ergo et confessio.

Concl. Quemadmodum corporis medicus totam infirmi habitudinem perspectam habere debet, ut recte medeatur; ita sacerdoti peccatorum omnium integra confessio est facienda.

Respondeo dicendum, quod in medicina corporali oportet quod medicus non unum solum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat, sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quod unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur, et medicina quae uni morbo competeret, alteri nocumentum praestaret. Et similiter est in peccatis, quia unum aggravatur ex adjunctione alterius, et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum praestaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in Pastorali, parte 3, cap. 3, docet. Et ideo de necessitate confessionis est quod homo omnia peccata confiteatur quae in memoria habet; quod si non faciat, non est confessio, sed confessionis simulatio.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi erubescentia sit multiplicior, quando dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnae erubescentiae, sicut illa una qua quis omnia sua peccata simul confitetur, quia unum peccatum per se consideratum non ita monstrat malam dispositionem peccantis, sicut quando est cum pluribus aliis consideratum, quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

Ad secundum dicendum, quod poena a diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens, quia quilibet consideraret peccatum unum tantum per se, et non gravitatem ipsius, quam habet ex adjunctione alterius; et quandoque poena quae contra unum peccatum daretur, esset promotiva alterius peccati; et praeterea sacerdos confessionem audiens vicem Dei gerit, et ideo debet ei fieri hoc modo confessio sicut fit Deo contritio. Unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus peccatis quae memoriae occurrunt, contereretur, ita non esset confessio, nisi quis de omnibus quae memoriae occurrerint, confiteatur.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod quando aliquis recordatur eorum quae prius oblitus erat, debet etiam ea quae prius confessus fuit, iterum confiteri, et praecipue si non potest eumdem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpae quantitas uni sacerdoti innotescat. Sed hoc non videtur necessarium; quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius. Peccatorum autem de quibus confessus est, manifestavit quantitatem quam ex seipsis habent. Ad hoc autem quod sacerdos utramque quantitatem hujus peccati cujus fuerat oblitus cognoscat, sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite, et alia in generali, dicendo quod cum alia multa confiteretur, hujus oblitus fuit.

Ad quartum dicendum, quod etiamsi sacerdos non de omnibus possit absolvere, tamen tenetur poenitens ei omnia confiteri, ut quantitatem totius culpae cognoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.

ARTICULUS III.

Utrum quis possit per alium, vel per scriptum confiteri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit per alium quis confiteri, vel per scriptum. Quia confessio necessaria est ad hoc ut conscientia poenitentis sacerdoti pandatur. Sed homo potest per alium vel per scriptum suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo sufficit per alium vel per scriptum confiteri.

2. Praeterea, quidam non intelliguntur a propriis sacerdotibus propter linguae diversitatem, et tales non possunt nisi per alios confiteri. Ergo non est de necessitate sacramenti quod per seipsum quis confiteatur; et ita videtur quod si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, sufficiat ei ad salutem.

3. Praeterea, de necessitate sacramenti est quod homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet, quaest. 3, art. 4. Sed aliquando proprius sacerdos est absens, cui non potest poenitens propria voce loqui; posset autem per scriptum ei suam conscientiam manifestare. Ergo videtur quod per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

Sed contra, homo ita tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei. Sed confessio fidei ore est facienda, ut patet Rom. 10. Ergo et confessio peccatorum.

Praeterea, qui per seipsum peccavit, per seipsum debet poenitere. Sed confessio est poenitentiae pars. Ergo poenitens debet confiteri propria voce.

Concl. Confessio peccatorum quatenus pars est sacramenti, proprio ore facienda est, nisi naturae aliquod impedimentum adfuerit.

Respondeo dicendum, quod confessio non solum est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti. Quamvis autem ad eam, secundum quod est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret etsi non esset tanta difficultas in uno modo sicut in alio, tamen secundum quod est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam; et sicut in baptismo ad significandam interiorem ablutionem assumitur illud elementum cujus est maximus usus in abluendo, ita in actu sacramenti confessionis ad manifestandum ordinarie assumitur ille actus quo maxime consuevimus manifestare, scilicet proprium verbum. Alii autem modi sunt inducti in supplementum istius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum, ita nec in poenitentia sufficit qualitercumque peccata manifestare, sed oportet quod per actum determinatum manifestentur.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui usum linguae non habet, sicut est mutus, vel qui est alterius linguae, sufficit quod per scriptum, aut per nutum, aut per interpretem confiteatur, quia non exigitur ab homine plus quam possit: quamvis homo non possit vel debeat baptismum accipere nisi in aqua, quae est omnino ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est ab intra et a nobis; et ideo quando non possumus uno modo, debemus, secundum quod possumus, confiteri.

Ad tertium dicendum, quod in absentia proprii sacerdotis potest etiam laico fieri confessio; et ideo non

oportet quod per scriptum fiat, quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus quam ille cui fit confessio (1).

ARTICULUS IV.

Utrum sexdecim conditiones assignatae requirantur ad confessionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sexdecim illae conditiones quae a magistris assignantur, his versibus contentae, non requirantur ad confessionem:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata.

Fides enim, et simplicitas, et fortitudo sunt per se virtutes. Ergo non debent poni conditiones confessionis.

2. Praeterea, *purum* est quod non habet permixtionem, et similiter *simplex* compositionem et permixtionem aufert. Ergo superflue alterutrum ponitur.

3. Praeterea, peccatum semel tantum commissum nullus tenetur confiteri nisi semel. Ergo si homo peccatum non iteret, non oportet quod sit *frequens* ejus poenitentia.

4. Praeterea, confessio ad satisfactionem ordinatur. Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo et confessio non semper debet esse *secreta*.

5. Praeterea, illud quod non est in potestate nostra non requiritur a nobis. Sed lacrymas emittere non est in potestate nostra. Ergo non requiritur a confitente.

Sed contra est magistrorum assignatio.

Concl. Oportet confessionem, ut actus virtutis est, esse discretam, libentem, puram, fortem, verecundam, lacrymabilem, humilem, veram, nudam, simplicem, integram: ut vero est pars sacramenti, necesse est esse accusantem, et parere paratam, atque secretam: utile autem est illam esse frequentem, et acceleratam.

Respondeo dicendum, quod dictarum conditionum quaedam sunt de necessitate confessionis, quaedam de bene *esse* ipsius. Ea autem quae sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus, aut ex ipsa ratione actus. Virtutis autem in genere sunt quatuor conditiones, ut in 2 Ethic., cap. 4, dicitur. Prima est ut aliquis *sit sciens*, et quantum ad hoc confessio dicitur quod debeat esse *discreta*, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur. Est autem haec discretio ut majora peccata cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut *sit eligens*, quia actus virtutum debent esse voluntarii, et quantum ad hoc dicitur *libens*. Tertia conditio est ut *propter hoc*, scilicet debitum finem, *operetur*, et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *pura*, ut scilicet recta sit intentio. Quarta est ut *immobiliter operetur*, et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *fortis*, ut scilicet propter verecundiam veritas non dimittatur. Est autem confessio actus virtutis poenitentiae. Quae quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati; et quantum ad hoc confessio debet esse *verecunda*, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam saeculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso, et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *lacrymabilis*. Tertio in abjectione sui terminatur, et quantum ad hoc debet esse *humilis*, ut se miserum confiteatur et infirmum. Sed ex propria ratione hujusmodi actus, qui est confessio, habet quod sit manifestativa; quae quidem manifestatio per quatuor impediri potest: primo per falsitatem, et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *fidelis*, idest, vera; secundo per obscuritatem verborum, et contra hoc dicitur *nuda*, ut non involvat obscuritatem verborum: tertio per verborum multiplicationem, et propter hoc dicitur *simplex*, ut scilicet non recitet in confessione nisi quod ad quantitatem peccati pertinet; quarto per subtractionem, ut non subtrahatur aliquid de his quae manifestanda sunt, et contra hoc dicitur *integra*. Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium sacerdotis, qui est minister sacramenti. Unde oportet quod sit *accusans* ex parte confitentis, *parere parata* per comparationem ad sacerdotem; *secreta* quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiae agitur. Sed de bene *esse* confessionis est quod sit *frequens*, et quod sit *accelerata*, ut scilicet statim confiteatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens quod conditio unius virtutis in actu alterius virtutis inveniatur, qui ab ipsa imperatur: vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam aliae virtutes per participationem habent.

Ad secundum dicendum, quod haec conditio, *pura*, intentionis excludit perversitatem, a qua homo mundatur; sed *simplex*, alieni admixtionem excludit.

Ad tertium dicendum, quod hoc non est de necessitate confessionis, sed de bene *esse*.

Ad quartum dicendum, quod propter scandalum aliorum, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto. Ex poena autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis, quia quandoque pro parvo vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligendum est de lacrymis mentis.

QUAESTIO X.

DE EFFECTU CONFESSIONIS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu confessionis.

Circa quod quaeruntur quinque: 1, utrum confessio liberet a morte peccati; 2, utrum confessio liberet aliquo modo a poena; 3. utrum confessio aperiat paradisum; 4. utrum confessio tribuat spem salutis; 5. utrum confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confessio liberet a morte peccati.
(S. Thom., ubi sup., art. 5, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non liberet a morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat a morte peccati.

2. Praeterea, sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem fit veniale quod prius fuit mortale, ut in littera, 4, dist. 17, dicitur. Ergo per confessionem non remittitur culpa, sed culpa in culpam mutatur.

Sed contra, confessio est pars poenitentiae sacramenti. Sed poenitentia a culpa liberat. Ergo et confessio.

Concl. Cum a culpa non liberet contritio, nisi quatenus votum confessionis annexum habet, ideo ipsa confessio animam a morte peccati liberare dicenda est.

Respondeo dicendum, quod poenitentia, inquantum est sacramentum, praecipue in confessione perficitur, quia per eam homo ministris Ecclesiae se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet, et satisfactio pro judicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento poenitentiae gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo, ideo eo modo confessio ex vi absolutionis conjunctae remittit culpam, sicut et baptismus. Liberat autem baptismus a morte peccati, non solum secundum quod actu suscipitur, sed etiam secundum quod in voto habetur, sicut patet in illis qui jam sanctificati ad baptismum accedunt: et si aliquis impedimentum non praestaret, ex ipsa collatione baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si prius ei remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione adjuncta absolutioni, quia secundum quod in voto poenitentis praecessit, a culpa liberavit; postmodum autem in actu confessionis et absolutionis gratia augetur; et etiam remissio peccatorum daretur, si praecedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse nunc obicem gratiae non praeberet. Et ideo sicut de baptismo dicitur quod liberat a morte, ita etiam de confessione dici potest.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio habet votum confessionis annexum, et ideo eo modo liberat a culpa poenitentes sicuti desiderium baptismi baptizandos.

Ad secundum dicendum, quod veniale non sumitur ibi pro culpa, sed pro poena de facili expiabili; unde non sequitur quod culpa in culpam convertatur, sed penitus

(1) Ad hanc firmandam sententiam extra omnem aleam positam plura in textu addit Nicolai ex Decretis praesertim ex concilio Tridentino, et ex proscriptione sententiae oppositae facta a Clemente VIII, anno 1602, quae satius est indicasse.

annihilatur. Dicitur enim veniale tripliciter: uno modo ex genere. sicut verbum otiosum; alio modo ex causa, idest, veniae causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate; alio modo ex eventu, sicut accipitur hic, quia per confessionem hoc evenit quod de culpa praeterita homo veniam consequatur.

ARTICULUS II.

Utrum confessio liberet aliquo modo a poena.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non liberet aliquo modo a poena. Quia peccato non debetur nisi poena aeterna vel temporalis. Sed poena aeterna per contritionem dimittitur, poena autem temporalis per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de poena.

2. Praeterea, voluntas pro facto reputatur, ut in littera, 4, dist. 17 (aequivalenter) dicitur. Sed ille qui contritus est, habuit propositum confitendi. Ergo tantum valuit ei, sicut si fuisset confessus; et ita per confessionem, quam postea facit, nihil ei de poena dimittitur.

Sed contra, poenam habet confessio. Sed per omnia opera poenalia expiatur poena peccato debita. Ergo et per confessionem.

Concl. Confessio, ex vi absolutionis conjunctae, sicuti a culpa, ita etiam a poena aeterna liberat: temporalem quoque poenam, cum verecundiam quamdam annexam habeat secundum majorem vel minorem confitentis dispositionem, ratione illius erubescentiae quam annexam habet, diminuit.

Respondeo dicendum, quod confessio simul cum absolutione habet vim liberandi a poena dupliciter: uno modo ex ipsa vi absolutionis; et sic quidem liberat in voto existens a poena aeterna, sicut etiam a culpa; quae quidem poena est poena condemnans, et ex toto exterminans, a qua homo liberatus adhuc manet obligatus ad poenam temporalem, secundum quod poena est medicina purgans et promovens; et sic haec poena restat in purgatorio patienda etiam his qui a poena inferni liberati sunt; quae quidem poena est improportionata viribus poenitentis in hoc mundo viventis; sed per vim clavium intantum minuitur quod proportionata viribus poenitentis remanet, ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest. Alio modo diminuit poenam ex ipsa natura actus confitentis qui habet poenam erubescentiae annexam; et ideo quanto aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tanto magis poena minuitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod voluntas pro facto non reputatur in his quae sunt ab alio, sicut est de baptismo: non enim tantum valet voluntas suscipiendi baptismum sicut ipsius susceptio. Sed reputatur voluntas pro facto in his quae sunt omnino ab homine; et iterum quantum ad praemium essentiale, non autem quantum ad poenae remotionem, et hujusmodi respectu quorum attenditur meritum accidentaliter et secundario. Et ideo confessus et absolutus minus in purgatorio punietur quam contritus tantum.

ARTICULUS III.

Utrum confessio aperiat paradisum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non aperiat paradisum. Quia diversorum sacramentorum diversi sunt effectus. Sed apertio paradisi effectus est baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

2. Praeterea, in id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens intrare paradisum potest. Ergo confessio non aperit paradisum.

Sed contra, confessio facit hominem subjici clavibus Ecclesiae. Sed per eas aperitur paradisus. Ergo et per confessionem.

Concl. Sacramentalis confessio cum a culpa et poenae reatu hominem liberet, januam paradisi aperire recte dicitur.

Respondeo dicendum quod a paradisi introitu prohibetur aliquis per culpam et reatum poenae; et quia haec impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 praec.; ideo dicitur paradisum aperire.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis baptismus et poenitentia sint diversa sacramenta, tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam aditus paradisi est apertus.

Ad secundum dicendum, quod ante votum confessionis paradisus clausus erat peccanti mortaliter, quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam; non tamen obstaculum reatus est totaliter amotum ante confessionem et satisfactionem.

ARTICULUS IV.

Utrum confessio spem tribuat salutis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus confessionis poni non debeat quod tribuat spem salutis: quia spes ex omnibus meritoriis actibus provenit. Ergo non videtur esse proprius effectus confessionis.

2. Praeterea, per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom. 5. Sed tribulationem homo praecipue in satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis quam confessionis.

Sed contra, *per confessionem homo fit humilior et cautior*, sicut in littera Magister dicit, (4, dist. 17, in fin). Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

Concl. Confessio sacramentalis spem salutis tribuit, quatenus per eam homo clavibus Ecclesiae ex passione Christi virtutem habentibus se subjicit.

Respondeo dicendum, quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum. Et quia homo per confessionem se subjicit clavibus Ecclesiae ex passione Christi virtutem habentibus, ideo dicitur quod confessio spem salutis tribuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia Redemptoris. Et quia confessio gratiae Redemptoris innititur, ideo spem salutis tribuit, non solum ut actus meritorius, sed etiam ut pars sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriae virtutis, et purgationem a poena; sed confessio etiam modo praedicto, in corp.

ARTICULUS V.

Utrum confessio generalis sufficiat ad delenda peccata mortalia oblita. — (4 Sent., dist. 21, quaest. 1, art. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita. Peccatum enim per confessionem deletum non est necesse iterum confiteri. Si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium quod cum ad notitiam redeunt, aliquis confitearetur.

2. Praeterea, quicumque non est conscius sibi peccati, vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem peccata mortalia oblita dimittuntur, quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quod sit immunis a peccato mortali, quod est contra Apostolum, 1 Corinth. 4, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.*

3. Praeterea, nullus ex negligentia reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentia quod aliquis peccatum mortale obliviscatur, antequam ei dimittatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum quod sine speciali confessione peccatum ei dimittatur.

4. Praeterea, magis est elongatum a cognitione confitentis id quod omnino ignorat, quam illud cujus est oblitus. Sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet, quia tunc haeretici, qui nesciunt aliqua peccata, in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices per generalem confessionem absolverentur, quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

Sed contra, psal. 33, 6, dicitur: *Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur.* Sed ille qui confitetur omnia peccata quae scit, accedit ad Deum, quantum potest; plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confundetur, ut repulsam patiatur, sed veniam consequetur.

Praeterea, ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille qui confitetur omnia peccata quae

in memoria habet, et aliquorum oblitus est, non est ex hoc fictus, quia ignorantiam facti patitur, quae a peccato excusat. Ergo veniam consequitur, et sic peccata quae oblita sunt, relaxantur, cum impium sit dimidiam sperare veniam.

Concl. Per confessionem generalem delentur peccata mortalia oblita: si vero peccatum mortale memoria teneat aliquis, confessione speciali est opus, ut erubescentia peccati ostendatur.

Respondeo dicendum, quod confessio operatur, praesupposita contritione, quae culpam delet. Et sic confessio directe ordinatur ad dimissionem poenae; quod quidem facit ex erubescentia quam habet, et ex vi clavium quibus se confitens subjicit. Contingit autem quandoque quod per contritionem praecedentem peccatum aliquod deletum est quoad culpam, sive in generali, si ejus memoria tunc non habetur, sive in speciali, et tamen ante confessionem aliquis (1) illius peccati oblitus est; et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem poenae ex vi clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantum in ipso est ponens; sed ex illa parte qua erubescentia confessionis peccati poenam minuebat, poena istius, de quo quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

Ad primum ergo dicendum, quod in confessione sacramentali non solum requiritur absolutio, sed judicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur; et ideo quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit sacramentali confessioni.

Ad secundum dicendum, quod confessio non operatur ut dictum est in corp., nisi contritione praesupposita; quae an vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut nec scire potest per certitudinem an gratiae habeat plenitudinem; et ideo nec potest scire per certitudinem utrum per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum; quamvis possit per conjecturas aliquas existimare.

Ad tertium dicendum, quod iste non reportat commodum ex negligentia, quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset, nec tantum meretur: et tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum venerit.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est, sed ignorantia facti excusat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata, quia nescit esse peccata, propter ignorantiam juris divini, non excusatur a fictione: excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata, propter ignorantiam particularis circumstantiae, sicut si cognovit alienam, quam credidit esse suam. Sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti, et ideo excusat a peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis et confessionis impedit.

QUAESTIO XI.

DE SIGILLO CONFESSIONIS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde quaeritur de sigillo confessionis; et circa hoc quaeruntur quinque: 1. utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quae sub sigillo confessionis habet; 2. utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quae habita sunt de confessione; 3. utrum solus sacerdos sigillum confessionis habeat; 4. utrum de licentia confitentis possit sacerdos ejus delictum, quod habet sub sigillo confessioni, alteri prodere; 5. utrum teneatur illud celare, etiamsi aliter noverit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae sub sigillo confessionis novit. — (4 Sent., dist. 21, qu. 3, art. 4 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae sub sigillo confessionis novit, quia, sicut dicit Bernardus (implic. in tract. de Praecepto et Dispensat., cap. 2, a med.), *quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat.* Sed celatio confessionis in aliquo casu contra charitatem militaret, sicut si aliquis in confessione sciat aliquem haereticum, quem non potest inducere ad hoc quod desistat a corruptione plebis; et simile est de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos qui contrahere volunt. Ergo talis debet confessionem revelare.

2. Praeterea, illud ad quod quis obligatur ex praecepto Ecclesiae tantum, non est necesse observari, mandato Ecclesiae in contrarium facto. Sed celatio confessionis est introducta ex statuto Ecclesiae tantum. Si ergo per Ecclesiam praecipiatur quod quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat, ille qui scit per confessionem, debet dicere.

3. Praeterea, magis debet homo servare conscientiam suam quam famam alterius, quia charitas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriae conscientiae damnum; sicut cum in testimonium adducitur pro peccato illo quod scit in confessione, et jurare cogitur de veritate dicenda, vel cum aliquis Abbas scit per confessionem alicujus prioris subjecti sibi peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei prioratum dimittat; unde tenetur ei auferre pastoralis curae dignitatem; auferendo autem videtur confessionem publicare. Ergo videtur quod in aliquo casu liceat confessionem publicare.

4. Praeterea, aliquis sacerdos per confessionem alicujus quem audivit, potest accipere conscientiam quod sit praelatione indignus. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit. Cum ergo contradicendo suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodo confessionem revelare, videtur quod oporteat quandoque confessionem revelare.

Sed contra est quod dicit (decret. de Poenit. et Remiss., cap. *Omnis utriusque* etc.): *Caveat sacerdos ne verbo aut signo, aut alia quovis modo prodat aliquatenus peccatorem.*

Praeterea, sacerdos debet Deo, cujus minister est, conformari. Sed Deus peccata quae per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit. Ergo nec sacerdos revelare debet.

Concl. Quemadmodum Deus semper tegit peccatum ejus qui se sibi subjicit per poenitentiam, sic sacerdos peccata confitentis celare semper debet, cum confessio exterior ad sacerdotem sit signum confessionis interioris quae fit ad Deum.

Respondeo dicendum, quod in sacramentis ea quae exterius geruntur, sunt signa rerum quae interius contingunt, et ideo confessio, qua quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris subjectionis, qua quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius qui se subjicit per poenitentiam, tegit. Unde et hoc oportet in sacramento poenitentiae significari. Et ideo de necessitate sacramenti est quod confessionem celet, et tamquam violator sacramenti peccat qui confessionem revelat. Et praeter hoc sunt aliae utilitates hujus celationis, quia per hoc homines magis ad confessionem attrahuntur, et simplicius etiam peccata confitentur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt quod sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus poenitens emendationem promittit; alias potest ea dicere ei qui potest prodesse, et non obesse. Sed haec opinio videtur erronea, cum hoc sit contra veritatem sacramenti. Sicut enim baptismus est sacramentum, quamvis quis fictus accedat, nec est immutatum aliquid propter hoc de essentialibus sacramenti, ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur, emendationem non proponat. Et ideo nihilominus sub occulto tenenda est; nec tamen sigillum confessionis contra charitatem militat, quia charitas non requirit quod apponatur remedium peccato quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cum illud non sciat aliquis ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in praedictis casibus, quantum potest sine revelatione confessionis, sicut monendo eos qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo, ne corrumpantur per haeresim. Potest etiam dicere Praelato quod diligentius vigilet super gregem suum, ita tamen ut non dicat aliquid per quod verbo vel nutu confitentem prodat.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione celanda consequitur ipsum sacramentum. Et ideo sicut praeceptum de confessione sacramentali faciendo est de jure divino, et non potest aliqua dispensatione vel jussione humana homo absolvi ab eo, ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi vel licentiari. Unde si praecipiatur sub poena excommunicationis jam latae, quod dicat si aliquid scit de tali peccato, non debet dicere, quia debet existimare quod intentio praecipientis est, si sciat ut homo; hoc autem non scit ut homo. Et si etiam exprimeret de

(1) Al. deest, *aliquis.*

confessione interrogatus, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret, quia non est subjectus superiori suo, nisi ut homo: hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in testimonium nisi ut homo, et ideo sine laesione conscientiae potest jurare se nescire quod scit tantum ut Deus. Similiter etiam potest Praelatus sine laesione conscientiae dimittere peccatum impunitum quod scit tantum ut Deus, vel sine aliquo remedio, quia non tenetur adhibere remedium nisi eo modo quo ad ipsum defertur. Unde in his quae ad ipsum deferuntur in foro poenitentiae, debet in eodem foro, inquantum potest, adhibere remedium: ut abbas in casu praedicto debet eum admonere ut prioratum resignet, vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere eum a cura prioratus: ita tamen quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis causis redditur quis indignus ad praelationis officium, quam ex peccato; sicut ex defectu scientiae, vel aetatis, vel alicujus hujusmodi; et ideo qui contradicit, nec suspicionem de crimine inducit, nec confessionem revelat.

ARTICULUS II.

Utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quae sunt de confessione. — (S. Th., dist. ubi sup., art. 1 et seq.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quae sunt de confessione: quia de confessione non sunt nisi peccata. Sed aliquando cum peccatis alia multa quis narrat quae ad confessionem non pertinent. Ergo cum illa sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod etiam ad illa sigillum confessionis se extendat.

2. Praeterea, aliquando aliquis dicit alicui aliquod secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis. Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa quae non sunt de confessione.

Sed contra, sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea quae annexa sunt alicui sacramento, non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

Concl. Cum sigillum confessionis sit aliquid annexum confessioni sacramentali, ad ea solum directe se extendit de quibus est sacramentalis confessio: licet etiam indirecte ea quae non se extendunt ad confessionem sacramentalem, cadant in sigillum confessionis, propter scandalum.

Respondeo dicendum, quod sigillum confessionis directe non se extendit nisi ad illa de quibus est sacramentalis confessio; sed indirecte id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad sigillum confessionis pertinet; sicut illa per quae posset peccator, vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pronitatem, quae ex consuetudine accidere posset.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis non debet de facili aliquid recipere hoc modo; si tamen recipiat, tenetur ex promissione hoc modo celare, ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

ARTICULUS III.

Utrum solus sacerdos habeat sigillum confessionis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non solus sacerdos sigillum confessionis habeat, quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem, necessitate urgente. Sed interpres, ut videtur, tenetur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

2. Praeterea, aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare, cum ei dicantur sicut Deo. Ergo non solum sacerdos sigillum confessionis habet.

3. Praeterea, aliquando aliquis se sacerdotem fingit ut conscientiam alterius exploret per hanc fraudem; et ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelet. Ergo non solum sacerdos sigillum confessionis habet.

Sed contra est quod solus sacerdos minister est hujus sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum huic sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

Praeterea, ideo aliquis tenetur ea quae in confessione audit, celare, quia non scit ea ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

Concl. Quamvis proprie sigillum confessionis soli sacerdoti, ut ministro clavium, competat; attamen sicut laicus propter necessitatem, confessionem audiens, aliquid de actu clavis participat, ita et de actu sigilli confessionis.

Respondeo dicendum, quod sigillum confessionis competit sacerdoti, inquantum est minister hujus sacramenti; quod nihil aliud est quam debitum confessionem celandi, sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, idum confessionem audit propter necessitatem, ita etiam participat aliquid de actu sigilli confessionis, et tenetur celare, quamvis, proprie loquendo, sigillum confessionis non habeat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum de licentia confitentis possit sacerdos ejus peccatum quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod de licentia confitentis non possit sacerdos peccatum quod habet sub sigillo confessionis alteri prodere. Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed Papa non posset aliquem licentiare ut peccatum quod habet in confessione, alteri proderet. Ergo nec ille qui confitetur potest ipsum licentiare.

2. Praeterea, illud quod est institutum propter bonum commune Ecclesiae, non potest ex arbitrio unius irritari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesiae, ut homines confidentius ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiare sacerdotem ad dicendum.

3. Praeterea, si posset licentiari sacerdos, videretur dari pallium malitiae malis sacerdotibus, quia possent praetendere sibi licentiam datam, et sic impune peccarent, quod est inconveniens. Et sic videtur quod non possint a confitente licentiari.

4. Praeterea, ille cui iste peccatum revelabit, non habebit peccatum hoc sub sigillo confessionis, et sic poterit peccatum publicari, quod jam deletum est, quod est inconveniens. Ergo non potest licentiare.

Sed contra, superior potest remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius. Ergo de voluntate confitentis potest sacerdos peccatum hujus revelare alteri.

Praeterea, qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest peccatum suum quod fecit per se, alteri revelare. Ergo etiam potest per sacerdotem hoc facere.

Concl. Cum confitens efficere possit ut sacerdos sciat illud ut homo, quod sciebat ut Deus, dum delegendae confessionis facultatem tribuit, si illam revelet, non violat sigillum confessionis; illud tamen citra scandalum fieri debet, ne fractor sigilli putetur.

Respondeo dicendum, quod duo sunt propter quae tenetur sacerdos peccatum occultare: primo et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia sacramenti, inquantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit in confessione; alio modo propter scandalum vitandum. Potest autem confitens facere ut sacerdos illud quod sciebat tantum ut Deus, sciat etiam ut homo, quod facit dum licentiat eum ad dicendum; et ideo si dicat non frangit sigillum confessionis; tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli praedicti reputetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Papa non potest licentiare sacerdotem ad dicendum, quia non potest facere quod illud sciat ut homo, quod tamen facere potest ille qui confitetur.

Ad secundum dicendum, quod non irritatur illud quod est institutum propter bonum commune, quia sigillum confessionis non frangitur, cum dicitur quod alio modo scitur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus, quia imminet eis probatio, si accusantur, quod de licentia confitentis revelaverint.

Ad quartum dicendum, quod ille ad quam notitia

peccati devenit mediante sacerdote, de voluntate confitentis participat in aliquo actu sacerdotis, et ideo simile est de eo et de interprete, nisi forte peccator velit quod ille absolute sciat et libere.

ARTICULUS V.

Utrum illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, possit alteri revelare.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, non possit alteri revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis nisi dum peccatum quod scitur in confessione, revelatur. Si ergo ille revelet peccatum quod in confessione audivit, qualitercumque alias sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

2. Praeterea, quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc quod peccata ipsius non revelet. Sed si aliquis promitteret alicui tenere privatum quod ei diceretur, quantumcumque alias sciret, deberet privatum tenere. Ergo quod quis in confessione audivit, quantumcumque alias sciat, debet privatum habere.

3. Praeterea, duorum quod est altero potentius, trahit ad se reliquum. Sed scientia qua quis scit peccatum ut Deus, est potentior et dignior scientia qua scit peccatum ut homo. Ergo trahit ad se eam; et ita non poterit revelare, secundum quod scientia qua scit ut Deus exigit.

4. Praeterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ne homines a confessionibus retrahantur. Sed si aliquis posset dicere illud quod in confessione audivit, etiamsi aliter sciret, nihilominus scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

Sed contra, nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit suus Praelatus, qui obliget cum praecepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cum non sit Praelatus suus, non potest cum obligare ad celandum per hoc quod ei confitetur.

Praeterea, secundum hoc posset impediri justitia Ecclesiae, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quae in ipsum ferenda esset propter aliquod peccatum, de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debuisset. Sed justitiae executio est in praecepto. Ergo non tenetur quis celare peccatum quod in confessione audivit, si alias ipsum sciat.

Concl. Si immineat necessitas, potest confessor prodere quae sibi in confessione dicta fuerunt, modo ante aut post confessionem ea resciverit, ita tamen ut ea dicat ut homo non ut Deus.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio: quidam enim dicunt quod illud quod in confessione aliquis audivit, non potest aliquo modo dicere alii, etiamsi alias scivit sive ante confessionem, sive post; quidam vero dicunt quod per confessionem praecluditur ei via ne possit aliquid dicere de hoc quod prius scivit, non autem quin possit dicere, si post alio modo sciat. Utraque autem opinio, dum nimium sigillo confessionis attribuit, praejudicium veritati et justitiae servandae facit. Posset enim aliquis ad peccandum esse pronior, si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram illo peccatum iteraret. Similiter etiam multum justitiae perire poterit, si testimonium ferre aliquis non posset de eo quod vidit post confessionem de hoc factam. Nec obstat quod quidam dicunt quod debet protestari se non tenere privatum hoc, quia hoc non posset protestari nisi postquam peccatum esset sibi dictum; et tunc quilibet sacerdos posset, cum vellet, revelare peccatum, protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet. Et ideo alia opinio est communior, quod illud quod homo alias scit sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare quantum ad id quod scit ut homo; potest enim dicere: *Scio illud, quia vidi.* Tenetur tamen celare illud, in quantum scit ut Deus; non enim potest dicere: *Ego audivi hoc in confessione.* Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur, nisi immineat necessitas.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis dicit se vidisse quod in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit aliquid per auditum et visum, non revelat quod vidit per se loquendo, si dicat se audivisse, sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse. Et ideo talis sigillum confessionis non frangit.

Ad secundum dicendum, quod non obligatur audiens confessionem ad hoc quod non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de duobus quae habent oppositionem: sed scientia qua scit aliquis peccatum ut Deus, et illa qua scit ut homo, non sunt opposita: et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod non debet ita vitari scandalum ex una parte, quod ex alia justitia relinquatur. Veritas enim non est propter scandalum dimittenda. Et ideo quando imminet periculum justitiae et veritatis, non debet dimitti revelatio ejus quod quis in confessione audivit, si aliter sciat, propter scandalum; verumtamen scandalum, quantum in se est, evitare tenetur.

QUAESTIO XII.

DE SATISFACTIONE QUOAD EJUS QUIDDITATEM.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de satisfactione, de qua quatuor consideranda sunt: primo de ejus quidditate; secundo de ipsius possibilitate; tertio de ejus qualitate; quarto de his per quae homo Deo satisfacit.

Circa primum quaeruntur tria: 1. utrum satisfactio sit virtus vel actus virtutis; 2. utrum sit actus justitiae; 3. utrum definitio satisfactionis quae in littera ponitur, convenienter assignetur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum satisfactio sit virtus vel actus virtutis.
(S. Thom., 4, dist. 15, quaest. 1, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactio neque sit virtus neque actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur, quia meritum gratuitum est; sed satisfactio debitum attendit. Ergo satisfactio non est actus virtutis.

2. Praeterea, omnis actus virtutis est voluntarius. Sed aliquando fit satisfactio de aliquo, homine invito (1); ut quando aliquis pro offensa in alterum commissa a judice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

3. Praeterea, secundum Philosophum, in 8 Ethic. (cap. 13, in fin.), *in virtute moris principale est electio.* Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

Sed contra, satisfactio ad poenitentiam pertinet. Sed poenitentia est virtus. Ergo et satisfactio est actus virtutis.

Praeterea, nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi actus virtutis, quia contrarium destruitur per suum contrarium; sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

Concl. Satisfactio dicitur esse non solum actus virtutis materialiter (cum malitiam implicitam vel defectum debitae circumstantiae non habeat) sed etiam formaliter, cum in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habere dicatur.

Respondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur esse actus virtutis dupliciter: uno modo materialiter: et sic quilibet actus qui malitiam non habet implicitam vel defectum debitae circumstantiae, actus virtutis dici potest, quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem, sicut est ambulare, loqui, et hujusmodi. Alio modo dicitur actus aliquis esse actus virtutis formaliter, quia ipse in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio medii. Unde omnis actus qui rationem medii importat actus virtutis formaliter dicitur. Et quia aequalitas medium est, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfieri nisi secundum proportionem aequalitatis ad aliquid), constat quod satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen inquantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis, et sic operans facit de necessitate virtutem; ex hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod necessitatem importat, quae voluntati contrariatur; unde si voluntas necessitati consentiat, ratio meriti non tolletur.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui patitur, sed in eo qui

(1) Patav. 1698 habet *eo invito.*

facit quia illius actus est. Et ideo cum ille in quem judex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens, non oportet quod in eo voluntaria sit satisfactio, sed in judice faciente.

Ad tertium dicendum, quod principale in virtute potest accipi dupliciter: uno modo principale in ipsa accipi potest, inquantum est virtus; et sic ea quae ad rationem ejus pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute, et sic electio et interiores actus in virtute, inquantum virtus est, principaliores sunt: alio modo potest accipi principale in virtute inquantum est talis virtus; et sic principalius in ipsa est illud ex quo determinationem accipit actus interior, qui in aliquibus virtutibus determinatur per actus exteriores, quia electio, quae est communis omnibus virtutibus, ex hoc quod est electio talis actus, efficitur propria hujus virtutis. Et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores; et ita etiam est in satisfactione.

ARTICULUS II.

Utrum satisfactio sit actus justitiae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactio non sit actus justitiae, quia satisfactio fit ad hoc quod reconcilietur homo ei quem offendit. Sed reconciliatio, cum sit actus amoris, ad charitatem pertinet. Ergo satisfactio est actus charitatis, et non justitiae.

2. Praeterea, causae peccatorum in nobis sunt passiones animae, quibus ad malum incitamur. Sed justitia, secundum Philosophum, lib. 2 Ethic., cap. 2 et 3, non est circa passiones, sed operationes. Cum ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in littera dicitur, 4, dist. 15, videtur quod non sit actus justitiae.

3. Praeterea, cavere in futurum non est actus justitiae, sed magis prudentiae, cujus pars ponitur cautela. Sed hoc pertinet ad satisfactionem, quia ipsius est suggestionibus peccatorum aditum non indulgere. Ergo satisfactio non est actus justitiae.

Sed contra, nulla virtus attendit rationem debiti nisi justitia. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus ait (in lib. 1. *Cur Deus homo,* cap. 11, ad fin.). Ergo satisfactio est actus justitiae.

Praeterea, nulla virtus habet rerum exteriorum adaequationem perficere nisi justitia. Sed hoc fit per satisfactionem, qua constituitur aequalitas emendae ad offensam praecedentem. Ergo satisfactio est justitiae actus.

Concl. Cum nomen satisfactionis adaequationem proportionis designet (nempe aequalitatem respectu offensae praecedentis in faciente) et medium justitiae accipiatur secundum adaequationem rei ad rem aliqua proportione, constat quod satisfactio formaliter actus justitiae est.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, in 5 Ethic., cap. 3 et 4, medium justitiae accipitur secundum adaequationem rei ad rem in proportionalitate aliqua. Unde cum talem adaequationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium, satis, aequalitatem proportionis designat, constat quod satisfactio formaliter justitiae actus est. Sed justitiae actus, secundum Philosophum, lib. 5 Ethic., cap. 2 et 4, est vel sui ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet, vel alterius ad alterum, sicut quando judex facit justitiam inter duos. Quando autem est actus justitiae sui ad alterum, aequalitas in ipso faciente constituitur; quando autem alterius ad alterum, aequalitas constituitur injustum passo. Et quia satisfactio aequalitatem in ipso faciente exprimit, ideo dicit actum justitiae qui est sui ad alterum, proprie loquendo. Sed sui ad alterum potest aliquis facere justitiam vel in actionibus et passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam injuria fit alteri vel subtrahendo res, vel per aliquam actionem laedendo. Et quia usus rerum exteriorum est dare, ideo actus justitiae secundum quod aequalitatem in rebus exterioribus constituit, proprie dicit hoc quod est reddere: sed satisfacere manifeste aequalitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro altero ponatur. Et quia adaequatio non est nisi inaequalium, ideo satisfactio inaequalitatem actionum praesupponit, quae quidem offensam constituit: et ideo habet respectum ad offensam praecedentem. Nulla autem pars justitiae respicit offensam praecedentem, nisi justitia vindicativa, quae aequalitatem constituit in eo qui justum patitur, indifferenter; sive sit patiens idem quod agens (ut quando aliquis sibi ipsi poenam infert); sive non sit idem quod agens, ut quando judex alium punit, ad utrumque vindicativa justitia se habente. Similiter et poenitentia, quae aequalitatem tantum in faciente importat, quia ipsemet poenitens poenam tenet, ut sic quodammodo poenitentia vindicativae justitiae species sit. Et per hoc constat quod satisfactio, quae aequalitatem respectu offensae praecedentis in faciente importat, opus justitiae est quantum ad illam partem quae poenitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio, ut ex dictis patet, in corp., est quaedam injuriae illatae recompensatio. Unde sicut injuria illata immediate ad inaequalitatem justitiae pertingebat, et per consequens ad inaequalitatem amicitiae oppositam, ita et satisfactio directe ad aequalitatem justitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti. Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cujus finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cujus finem ultimo tendit, ideo satisfactio elicitive est a justitia, sed imperative a charitate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, inquantum sunt operationum causae. Quare sicut justitia cohibet iram, ne alteri laesionem injuste inferat, et concupiscentiam, ne ad alienum torum accedat, sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet virtus moralis participat actum prudentiae, eo quod formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cum secundum eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in 3 Ethic., cap. 2 et 16.

ARTICULUS III.

Utrum definitio satisfactionis in littera convenienter ponatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod definitio satisfactionis in littera, 4, dist. 15, inconvenienter ponatur ab Augustino (Gennadio Massiliensi) dicente (in lib. de ecclesiast. Dogmat. cap. 54) quod *satisfactio est peccatorum causas excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere.* Causa enim actualis peccati fomes est. Sed in hac vita non possumus fomitem excidere. Ergo satisfactio non est peccatorum causas excidere.

2. Praeterea, causa peccati est fortior quam peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multo minus causas peccati; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, satisfactio, cum sit pars poenitentiae, praeteritum respicit, non futurum. Sed non indulgere aditum suggestionibus peccatorum respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

4. Praeterea, satisfactio dicitur respectu offensae praeteritae. Sed de offensa praecedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

5. Praeterea, Anselmus ponit aliam definitionem (in lib. 1 *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin.), scilicet: *Satisfactio est honorem debitum Deo impendere;* in qua nulla fit mentio horum quae Augustinus (Gennadius) hic ponit. Ergo altera earum videtur esse incompetens.

6. Praeterea, honorem debitum potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anselmi est male assignata.

Concl. Cum satisfactio respectu culpae praeteritae, quam recompensando curat, dicatur illatae injuriae recompensatio, secundum justitiae aequalitatem, necesse est fateri definitionem Anselmi bonam esse: scilicet quod *satisfacere est honorem debitum Deo impendere*; ut et Augustinus recte satisfactionem definit, respectu praeservationis a culpa futura.

Respondeo dicendum, quod justitia non ad hoc tantum tendit ut inaequalitatem praecedentem auferat puniendo culpam praeteritam, sed etiam ut in futurum aequalitatem custodiat, quia secundum Philosophum, in 2 Ethic. (cap. 3, a princ.), *poenae medicinae sunt.* Unde et satisfactio, quae est justitiae actus poenam inferentis, est medicina curans peccata praeterita, et praeservans a futuris. Et ideo quando homo homini satisfacit, et praeterita recompensat, et a futuris cavet. Et secundum hoc dupliciter potest satisfactio definiri: uno modo respectu culpae praeteritae, quam recompensando curat, et sic dicitur quod satisfactio est illatae injuriae recompensatio secundum justitiae aequalitatem: et in idem

redit definitio Anselmi, qui dicit quod *satisfacere est honorem debitum Deo impendere*, ut consideretur debitum ratione culpae commissae. Alio modo potest definiri, secundum quod praeservat a culpa futura; et sic definit eam hic Augustinus (Gennadius). Praeservatio autem a morbo corporali fit per ablationem causarum quibus morbus consequi potest; eis enim ablatis, non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita, quia liberum arbitrium non cogitur; unde causis etiam praesentibus (1) potest vitari, quamvis difficulter, et causis amotis potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione duo ponit, scilicet excisionem causarum quantum ad primum, et remissionem liberi arbitrii ad ipsum peccatum quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipiendae sunt causae proximae peccati actualis, quae sunt duplices, scilicet interiores, ut libido ex consuetudine vel actu peccati relicti, et ea quae dicuntur reliquiae peccati; quaedam vero sunt exteriores, ut exteriores occasiones ad peccandum, scilicet ludus, mala societas, et hujusmodi. Et tales causae in hac vita per satisfactionem tolluntur, quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

Ad secundum dicendum, quod quia causa mali vel privationis eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficiens, bonum autem facilius tollitur quam constituatur, ideo facilius est causas privationis et mali excidere quam ipsum malum removere, quod non removetur nisi per constructionem boni, ut patet in caecitate et causis ejus. Et tamen causae peccati praedictae non sunt sufficientes causae, cum ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt occasiones quaedam. Nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine charitate esse non potest, ut dicitur quaest. 14, art. 2.

Ad tertium dicendum, quod quamvis poenitentia ex prima sui institutione sive intentione respiciat praeteritum, tamen etiam ex consequenti futurum respicit, inquantum est medicina praeservans, et sic etiam satisfactio.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus (Gennadius) definit satisfactionem, secundum quod fit Deo, cui secundum rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis peccator, quantum in se est, aliquid subtrahat. Et ideo in satisfactione tali principalius requiritur emendatio in futurum, quam recompensatio praeteritorum; et propter hoc ex parte ista Augustinus (Gennadius) definit satisfactionem. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio praeteritorum, quia fit circa eadem converso modo. In praeterita enim respicientes, causas (2) peccatorum propter peccata detestamur, a peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela a causis incipimus, ut causis subtractis, facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens quod de eodem dentur diversae assignationes secundum diversa quae in ipso inveniuntur; et sic est in proposito, ut ex dictis patet in corp.

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum quod debemus Deo ratione culpae commissae, quia debitum poenitentia respicit, ut prius dictum est, art. praec.

QUAESTIO XIII.

DE SATISFACTIONIS POSSIBILITATE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de possibilitate satisfactionis.

Circa quod duo quaeruntur: 1. utrum homo possit Deo satisfacere; 2. utrum aliquis pro alio satisfacere possit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit Deo satisfacere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet aequari offensae, ut ex dictis patet, quaest. praec., art. 2 et 3. Sed offensa in Deum commissa est infinita, quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur, cum plus offendat qui principem percutit quam alium quemquam. Cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

2. Praeterea, servus, quia totum quod habet domini est, non potest pro aliquo debito recompensare. Sed nos servi Dei sumus, et quidquid boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactio sit recompensatio offensae praeteritae, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

3. Praeterea, ille cujus totum quod habet non proficit ad unum debitum exsolvendum, non potest pro alio debito satisfacere. Sed quidquid homo est, et potest, et habet, non sufficit ad solvendum debitum pro beneficio creationis; unde Isa. 40, 16, dicitur quod *ligna Libani non sufficiunt ad holocaustum*. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensae commissae.

4. Praeterea, homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari; propter quod est gravis jactura temporis ut Seneca dicit (implic. lib. 4, epist. 1). Ergo non potest homo recompensationem Deo facere; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali nemo potuit satisfacere, nisi Deus et homo esset. Ergo neque pro actuali.

Sed contra, sicut Hieronymus dicit (Pelagius in Exposit. fidei ad Damas. ad fin.), *qui dicit Deum aliquid impossibile homini praecepisse, anathema sit.* Sed satisfactio est in praecepto, 3, 8: *Facite dignos fructus poenitentiae.* Ergo possibile est Deo satisfacere.

Praeterea, Deus est magis misericors quam aliquis homo. Sed homini est possibile satisfacere. Ergo et Deo.

Praeterea, satisfactio est cum poena culpae aequatur; quia justitia est idem quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit aequalem poenam assumere delectationi quae fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

Concl. Potest homo Deo satisfacere, cum quod potest, Deo reddit: Videtur enim esse aliquo modo aequalis proportio inter hominis conatum et Dei gratiam; Si vero haec dictio *satis,* importet proprie aequalitatem quantitatis, satisfacere minime potest.

Respondeo dicendum, quod homo Deo dupliciter debitor efficitur: uno modo ratione beneficii recepti; alio modo ratione peccati commissi (1). Et sicut gratiarum actio, vel latria, vel si quid est aliquid hujusmodi, respicit debitum accepti beneficii, ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes et Deum, etiam secundum Philosophum (lib. 8 Ethic., sub fin. lib.), impossibile est aequivalens reddere secundum quantitatem, sed sufficit ut homo reddat quod potest, quia amicitia non exigit aequivalens sed quod possibile est; et hoc etiam est aequale aliqualiter, scilicet secundum proportionalitatem, quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum, ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere ad ipsum; et sic alio modo forma justitiae conservatur. Et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo Deo satisfacere, si ly satis aequalitatem quantitatis importet; contingit autem, si importet aequalitatem proportionis, ut dictum est hic sup.; et hoc sicut sufficit ad rationem justitiae, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinae majestatis, ita etiam satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinae misericordiae, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt quod habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur; sed ex parte conversionis finita est; et sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est, quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundum quod est offensa Dei, quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis. Alii vero dicunt quod etiam quantum ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit. Et hoc in idem redit quod prius dictum est, quia per fidem Mediatoris gratia data credentibus est. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum praedictum.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, inquantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium; et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest, quia quamvis Dei sit, prout

(1) Ita edit. Patav. cum antiquis, praeter vocem *etiam*, quae ab iis omittitur. Nicolai, *causis praecedentibus.*

(2) Al.: *In praeterito enim respicientes causas*, etc.

(1) In exemplo an. 1486 desunt sequentia usque ad verba: *in his autem.*

a Deo est sibi concessum, tamen libere ei traditum est ut ejus dominus sit, quod servo non competit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod Deo aequivalens satisfactio fieri non possit, non autem quod non possit ei sufficiens fieri. Quamvis enim posse suum totum homo Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate salutis ut totum quod possit faciat, quia hoc est ei impossibile secundum statum praesentis vitae, ut totum posse suum in aliquid unum expendat, cum oporteat eum circa multa esse sollicitum; sed est quaedam mensura homini adhibita, quae ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; et super ea potest aliquid erogare ut satisfaciat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non possit tempus praeteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud quod in praeterito facere debuisset, quia non debuit debito praecepti totum quod potuit, ut dictum est in solut. praec.

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, etsi minus habeat de ratione peccati quam actuale, tamen est gravius malum, quia est ipsius humanae naturae infectio; et ideo per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

ARTICULUS II.

Utrum unus pro alio possit poenam satisfactoriam explere. — (S. Th. 4, dist. 20, qu. unic., art. 2, quaest. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod poenam satisfactoriam non possit unus pro alio explere; quia ad satisfactionem meritum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri vel demereri, cum sit scriptum (psalmo 61, 12): *Reddes tu unicuique secundum opera sua.* Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

2. Praeterea, satisfactio contra contritionem et confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest conteri nec confiteri. Ergo nec satisfacere.

3. Praeterea, unus pro alio orando etiam sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest, satisfaciendo pro alio pro se satisfacit; et ita ab eo qui pro altero satisfacit, non exigitur alia satisfactio pro peccatis propriis.

4. Praeterea, si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus sibi suscipit debitum poenae, alius statim a debito liberatur. Ergo si moriatur postquam tota poena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolabit; vel si adhuc puniatur, duplex poena reddetur pro eodem peccato, scilicet illius qui satisfacere incipit, et illius qui punitur in purgatorio.

Sed contra, Galat. 6, 2, dicitur: *Alter alterius onera portate.* Ergo videtur quod unus possit onus poenitentiae impositae pro alio portare.

Praeterea, charitas magis potest apud Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multo fortius hoc in divino judicio fieri potest.

Concl. Potest quidem aliquis charitate praeditus pro alio poenam satisfactoriam, quatenus ipsa ad debiti solutionem ordinatur, explere: Non autem quatenus in sequentis peccati remedium est, nisi secundum accidens.

Respondeo dicendum, quod poena satisfactoria est ad duo ordinata, scilicet ad solutionem debiti et ad medicinam pro peccato vitando. Inquantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri, quia ex jejunio unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, inquantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiae, quae efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum. Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in charitate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quod major poena imponatur ei qui pro altero satisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt, hac ratione moti, quod poena propria magis satisfaciat quam aliena, quia poena habet vim maxime satisfaciendi ratione charitatis, qua homo ipsam sustinet. Et quia major charitas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfacit, quam si ipse satisfaceret, ideo minor poena requiritur in eo qui pro alio satisfacit, quam in principali requireretur; unde dicitur in Vitis Patrum (lib. 5, libello 5, num. 27), quod propter charitatem unius qui alterius fratris sui charitate ductus poenitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat dimissum est. Nec etiam exigitur quantum ad solutionem debiti quod ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum; quia etiamsi esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse a debito immunis esset. Sed hoc requiritur, inquantum poena satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum quod aliquis pro alio poenitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in poenitente; vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum; vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod praemium essentiale redditur secundum dispositionem hominis, quia secundum capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinae. Et ideo sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur praemium essentiale, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri per baptismum ad vitam aeternam perveniunt. Sed poena temporalis pro peccato debita post culpae remissionem non taxatur secundum dispositionem ejus cui debetur, quia quandoque ille qui est melior habet majoris poenae reatum. Et ideo quantum ad poenae remissionem unus alteri potest mereri; et actus unius efficitur alterius, charitate mediante, per quam *omnes unum sumus in Christo*, Gal. 3, 29.

Ad secundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quae ad dispositionem bonitatis vel malitiae hominis pertinet; et ideo per contritionem unius alius a culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesiae subjicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere, quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione et confessione.

Ad tertium dicendum, quod in solutione debiti attenditur quantitas poenae, sed in merito attenditur charitatis radix: et ideo ille qui ex charitate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis meretur; non autem qui pro alio satisfacit, etiam pro se satisfacit, quia illa quantitas poenae non sufficit ad utrumque peccatum: tamen satisfaciendo pro alio sibi meretur aliquid majus quam sit dimissio poenae, scilicet vitam aeternam.

Ad quartum dicendum, quod si ipsemet ad aliquam poenam se obligasset, non prius a debito esset immunis, quam eam solvisset; et ideo poenam ipse patietur, quamdiu ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius poenae, unus pro commisso, alius pro omisso; et ita non sequitur quod peccatum unum bis puniatur.

QUAESTIO XIV.

DE QUALITATE SATISFACTIONIS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualitate satisfactionis; et circa hoc quaeruntur quinque: 1. utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio; 2. utrum ille qui de omnibus peccatis prius contritus fuit et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quae sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens; 3. utrum homini, postquam charitatem habuit, valere incipiat satisfactio praecedens; 4. utrum opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria; 5. utrum opera praedicta valeant ad poenae infernalis mitigationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio. (S. Th., ubi sup., art. 2, qu. 1 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Eorum enim quae non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem; alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

2. Praeterea, Deus est magis misericors quam homo. Sed homo recipit unius debiti solutionem sine alio. Ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

3. Praeterea, *satisfactio*, ut in littera dicitur, 4, dist. 15, *est peccatorum causas excidere, nec eorum sugge-*

stionibus auditum indulgere. Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut si aliquis luxuriam refrenet et avaritiae insistat. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

Sed contra, Isa. 58, jejunium eorum qui ad contentiones et lites jejunabant, Deo acceptum non erat, licet jejunium sit satisfactionis opus Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest qui habet aliquod peccatum Deo satisfacere.

Praeterea, satisfactio est medicina curans peccata praeterita, et praeservans a futuris, ut dictum est quaest. 12. art. 3. Sed peccata non possunt sine gratia evitari. Ergo cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato sine alio fieri satisfactio.

Concl. Cum per satisfactionem tolli debeat offensa praecedentis peccati, offensae autem ablatio sit amicitiae divinae restitutio, quae per quodvis peccatum impeditur; fieri non potest, ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod potest de uno peccato satisfieri, sine alio, ut Magister in littera dicit, 4, dist. 15. Sed hoc non potest esse. Cum enim per satisfactionem tolli debeat offensa praecedens, oportet quod talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offensae autem ablatio est amicitiae restitutio. Et ideo si aliquid sit quod amicitiae restitutionem impediat, etiam apud homines, satisfactio esse non potest. Cum ergo quodlibet peccatum amicitiam charitatis impediat, quae est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento; sicut nec homini satisfaceret qui pro alapa ei data se ei prosterneret, et aliam similem daret.

Ad primum ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine alio: sed unum et idem est, secundum quod omnia peccata remittuntur, et ideo remissiones diversorum peccatorum connexae sunt. Et ideo de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

Ad secundum dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inaequalitas justitiae opposita, quia unus rem alterius habet; et ideo ad restitutionem non exigitur, nisi quod restituatur aequalitas justitiae, quod quidem potest fieri de uno debito, et non de alio. Sed ubi est offensa, ibi est inaequalitas non tantum justitiae opposita, sed etiam amicitiae; et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod aequalitas justitiae restituatur per recompensationem aequalis poenae, sed etiam quod restituatur amicitiae aequalitas, quod non potest fieri dum aliquid est quod amicitiam impediat.

Ad tertium dicendum, quod *unum peccatum suo pondere ad aliud trahit,* ut Gregorius dicit (lib. 25 Moral., cap. 9, a princ., et hom. 11 in Ezech., a med.). Et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

ARTICULUS II.

Utrum quis extra charitatem existens possit satisfacere de peccatis ante contritis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod qui de omnibus peccatis contritus fuit prius, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quae sibi per contritionem dimissa fuerunt satisfacere possit extra charitatem existens. Dicit enim Daniel Nabuchodonosori, cap. 4, v. 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens poena demonstrat. Ergo potest in peccato existens satisfacere.

2. Praeterea, *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore,* Eccle. 9, 2. Si ergo non possit fieri satisfactio nisi ab eo qui est in charitate, nullus sciret se satisfecisse, et hoc est inconveniens.

3. Praeterea, ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed poenitens, quando poenitentiam inchoavit, in charitate erat. Ergo tota satisfactio sequens ex illa charitate intentionem ejus informante efficaciam habebit.

4. Praeterea, satisfactio consistit in quadam adaequatione culpae ad poenam. Sed talis adaequatio poenae potest etiam fieri in eo qui charitatem non habet. Ergo etc.

Sed contra, Proverb. 10, 12. *Universa delicta operit charitas.* Sed satisfactionis virtus est delere delicta. Ergo sine charitate non habet suam virtutem.

(1) Ita cum veteribus edit. Patav. Nicolai: *Utrum aliquis de illis peccatis quae sibi per contritionem dimissa fuerunt satisfacere possit extra charitatem existens.*

Praeterea, praecipuum opus in satisfactione est eleemosyna. Sed eleemosyna extra charitatem facta non valet, ut patet 1 Corinth. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas...., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo nec satisfactio aliqua est cum peccato mortali.

Concl. Cum opera extra charitatem facta, Deo accepta non sint, non potest quispiam, extra charitatem Dei existens, pro peccatis ante per contritionem dimissis satisfacere.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod postquam omnia peccata per praecedentem contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio talis ei valet, ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur.

Sed hoc non potest esse, quia in satisfactione oportet quod amicitia restituta, etiam justitiae aequalitas restituatur, cujus contrarium amicitiam tollit, ut Philosophus in 9 Ethic. dicit, cap. 4. Aequalitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum aequivalentiam, sed magis secundum acceptationem ipsius. Et ideo oportet quod etiamsi jam offensa sit dimissa per praecedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta, quod dat eis charitas. Et ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur, quod a peccato cessaret et poeniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

Ad secundum dicendum, quod sicut homo nescit pro certo utrum charitatem habuerit in satisfaciendo vel habeat, ita etiam nescit pro certo utrum plene satisfecerit; et ideo dicitur Eccli. 5, 4: *De propitiato peccatorum noli esse sine metu.* Nec tamen exigitur quod propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habeat. Quamvis enim poenam non expiet per hujusmodi satisfactionem, tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta, sicut nec ille qui accedit ad Eucharistiam sine conscientia peccati mortalis cui subjacet, reatum indignae sumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum, quod intentio illa interrupta est per peccatum sequens, et ideo non dat vim aliquam operibus post peccatum factis.

Ad quartum dicendum, quod non potest fieri adaequatio sufficiens nec secundum divinam acceptationem, nec secundum aequivalentiam. Ideo ratio illa non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrum valere incipiat satisfactio praecedens homini postquam charitatem habuerit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod postquam homo charitatem habuerit, valere incipiat satisfactio praecedens, quia super illud Levit. 25: *Si attenuatus frater tuus,* etc., dicit Gloss. (interl. implic. et sparsim) quod *fructus bonae conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit.* Sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex charitate sequenti. Ergo post charitatem recuperatam valere incipiunt.

2. Praeterea, sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia baptismi impeditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo et satisfactio recedente peccato.

3. Praeterea, si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint jejunia, et in peccatum cadens ea perfecerit, non injungitur, cum iterum confitetur, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem ei, si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per poenitentiam sequentem opera praecedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed contra, opera extra charitatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per poenitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Praeterea, charitas non informat actum, nisi qui ab ipsa aliqualiter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint charitate informata. Ergo cum opera facta extra charitatem nullo modo ex charitate processerint, vel de caetero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactione computari.

Concl. Opera extra charitatem facta, per charitatem sequentem non vivificantur: Ac per hoc non valet satisfactio praecedens etiamsi charitas sequatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod

opera in charitate facta, quae viva dicuntur, sunt meritoria vitae aeternae, et satisfactoria respectu poenae dimittendae; et quod per charitatem sequentem opera extra charitatem facta vivificantur quantum ad hoc quod sunt satisfactoria, sed non quantum ad hoc quod sunt meritoria vitae aeternae. Sed hoc non potest esse, quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex charitate facta; scilicet ex hoc quod sunt Deo grata: unde sicut charitas adveniens non potest opera extra charitatem facta grata facere quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi quod fructus computentur a tempore quod primo in peccato fuit, sed a tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo in peccato fuit; vel intelligitur, quando statim post peccatum contritus fuit, et fecit multa bona, antequam confiteretur.

Vel dicendum, quod quanto est major contritio, tanto magis diminuit de poena, et quanto aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit, et ideo probabile est quod minoris poenae sit debitor; et propter hoc deberent a sacerdote discrete computari, ut ei minorem poenam injungat in quantum invenit eum melius dispositum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus imprimit characterem in anima, non autem satisfactio. Et ideo adveniens charitas, quae fictionem tollit et peccatum, facit quod baptismus effectum suum habeat: non autem facit hoc de satisfactione. Et praeterea baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei; et ideo non eodem modo mortificatur sicut et satisfactio, quae est opus hominis.

Ad tertium dicendum, quod aliquae satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfacientibus etiam postquam actus satisfactionis transiit: sicut ex jejunio manet corporis debilitatio, et ex eleemosynarum largitione substantiae diminutio; et sic de similibus. Et tales satisfationes in peccatis factae non oportet quod iterentur, quia quantum ad hoc quod de eis manet, per poenitentiam Deo acceptae sunt. Satisfactiones autem quae non relinquunt aliquem effectum in satisfaciente, postquam actus transiit, oportet quod iterentur, sicut est de oratione, et similibus. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur, sed oportet quod iteretur.

ARTICULUS IV.

Utrum opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis, quia sicut se habet poena ad malum actum, ita se habet praemium ad bonum. Sed nullum malum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum, et sic per illud bonum aliquid meretur.

2. Praeterea, merces non datur nisi merito. Sed operibus extra charitatem factis merces datur; unde dicitur Matth. 5, de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod *receperunt mercedem suam*. Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Praeterea, duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere et circumstantia, alius autem nulla, aequaliter propinque non se habent ad recipiendum bona a Deo: alias non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis ejus percipit. Ergo iste per opera bona quae facit, aliquid boni a Deo meretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit *quod peccator non est dignus pane quo vescitur*. Ergo non potest aliquid a Deo mereri.

Praeterea, qui nihil est, non potest aliquid mereri. Sed peccator, cum non habeat charitatem nihil est secundum esse spirituale, ut patet 1 Cor. 13. Ergo non potest aliquid mereri.

Concl. Cum omnia tam temporalia quam aeterna ex divina liberalitate nobis donentur, opera bona extra charitatem facta ex condigno, nullius boni meritoria sunt; ex congruo vero alicujus boni meritoria dici possunt.

Respondeo dicendum, quod meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit, sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur: uno modo proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinarie, quae scilicet respicit debitum ex parte dantis; aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi. Et sic justitia dicitur *decentia divinae bonitatis*, sicut Anselmus dicit in Prosologio cap. 10, quod *Deus justus est, cum peccatoribus parcit, quia eum decet*. Et secundum hoc etiam meritum dupliciter dicitur: uno modo actus ille per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipendi, et hoc vocatur meritum condigni; alio modo ille per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius: et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis quae gratis dantur, prima ratio dandi sit amor, impossibile est quod aliquis proprie sibi debitum faciat qui amicitia caret. Et ideo cum omnia et temporalia et aeterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquod illorum, nisi per charitatem ad Deum. Et ideo opera extra charitatem facta non sunt meritoria ex condigno neque aeterni neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque dispositionem invenit perfectionem adjiciat, ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera bona extra charitatem facta. Et secundum hoc opera ista ad triplex bonum valent, scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuefactionem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie dicitur meritum, ideo magis concedendum est quod hujusmodi opera non sint alicujus boni meritoria, quam quod sint.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult., quia filius per omnia quae facere potest, nihil aequale reddere patri potest his quae a patre recipit, ideo nunquam pater debitor filii efficitur; et multo minus homo potest propter aequivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem. Et ideo nullum opus nostrum ex quantitate suae bonitatis habet quod aliquid mereatur; sed habet ex vi charitatis, quae facit ea quae sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra charitatem factum, non facit, proprie loquendo, in homine debitum aliquid a Deo recipiendi. Sed opus malum ex quantitate suae malitiae secundum aequivalentiam poenam meretur, quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta, sicut bona. Et ideo quamvis opus malum mereatur poenam ex condigno, non tamen opus bonum sine charitate meretur ex condigno praemium.

Ad secundum et tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui. Aliae autem rationes procedunt de merito condigni.

ARTICULUS V.

Utrum opera praedicta valeant ad mitigationem poenarum infernalium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod opera praedicta nonvaleant ad poenae infernalis mitigationem, quia secundum quantitatem culpae erit quantitas poenae in inferno. Sed opera extra charitatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernales poenae.

2. Praeterea, poena infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intensione finita est. Sed quodlibet finitum consumitur, aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra charitatem facta aliquid subtraherent de poena debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur poena inferni, quod falsum est.

3. Praeterea, suffragia Ecclesiae sunt magis efficacia quam opera extra charitatem facta. Sed, sicut ait Augustinus in Enchir., cap. 109, *damnatis in inferno non prosunt suffragia Ecclesiae*. Multo ergo minus poenae, per opera extra charitatem facta, mitigantur.

Sed contra est quod idem Augustinus dicit in Enchirid., ibid.: *Quibus prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.*

Praeterea, magis est facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitat poenam, etiam in eo qui charitate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

Concl. Quamquam opera bona, extra charitatem facta, neminem a poena aeterna liberare possint, eam tamen diminuere, quatenus per ea meritum ejus poenae impeditur, dici possunt: Temporalis quoque poenae diminutionem vel dilationem hujusmodi opera merentur.

Respondeo dicendum, quod diminuere poenam infernalem potest intelligi dupliciter; uno modo ita quod quis liberetur a poena quam jam meruit; et sic cum nullus liberetur a poena, nisi sit absolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur neque tolluntur, nisi diminuta vel ablata causa, per opera extra caritatem facta, quae neque culpam tollere, neque diminuere possunt, poena inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum poenae impediatur: et sic hujusmodi opera minuunt poenam inferni; primo, quia homo reatum omissionis evadit, qui hujusmodi opera perficit: secundo, quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu peccata faciat, atque etiam a multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur. Verumtamen diminutionem vel dilationem temporalis poenae merentur hujusmodi opera, sicut patet de Achab, 3 Reg. 21, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem.

Quidam autem dicunt quod diminuunt poenam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse; quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis. Passibilitas autem est secundum mensuram culpae; et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest.

Quidam etiam dicunt quod diminuitur poena quantum ad vermem conscientiae, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est, quia sicut poena ignis aequatur culpae, ita etiam poena remorsionis conscientiae. Unde similis ratio est de utroque.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO XV.

DE HIS PER QUAE FIT SATISFACTIO.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his per quae satisfactio fit. Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum satisfactionem oporteat fieri per opera poenalia; 2. utrum flagella quibus a Deo in hac vita homo punitur, sint satisfactoria; 3. utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sunt tria, scilicet eleemosyna, jejunium et oratio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum oporteat fieri satisfactionem per opera poenalia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactionem non oporteat fieri per opera poenalia, quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera poenalia, quia Deus non delectatur in poenis nostris, ut Job 3 patet. Ergo non oportet satisfactionem per opera poenalia fieri.

2. Praeterea, quanto aliquod opus ex majori charitate procedit, tanto minus est poenale, quia *charitas poenam non habet*, ut dicitur 1 Joan. 4, 18. Si ergo oporteat opera satisfactoria esse poenalia, quanto magis sunt ex charitate facta, tanto minus erunt satisfactoria; quod falsum est.

3. Praeterea, *satisfacere*, ut dicit Anselmus (lib. 1, *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin.), *est honorem debitum Deo impendere*. Sed hoc etiam aliis quam operibus poenalibus fieri potest. Ergo satisfactionem non oportet poenalibus operibus fieri.

Sed contra est quod Gregorius dicit (hom. 20 in Evang., aliquant. ante med.): *Justum est ut peccator tanto majora sibi inferat lamenta per poenitentiam, quanto majora sibi intulit damna per culpam.*

Praeterea, per satisfactionem oportet peccati vulnus sanari perfecte. Sed peccatorum medicinae sunt poenae, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 3 ante med.). Ergo oportet quod per poenalia opera satisfactio fiat.

Concl. Satisfactio, sive referatur ad praeteritam offensam, sive ad futuram culpam, per poenalia opera fieri asseritur.

Respondeo dicendum, quod satisfactio, ut dictum est qu. 12, art. 3, respectum habet et ad praeteritam offensam, pro qua recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, a qua per eam praeservamur. Et quantum ad utrumque exigitur quod satisfactio per opera poenalia fiat. Recompensatio enim offensae importat adaequationem, quam oportet esse ejus qui offendit ad eum in quem offensa commissa est. Adaequatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habet justo, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Quamvis autem Deo, quantum est ex parte ejus, nihil subtrahi possit, tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtraxit peccando, ut dictum est, qu. 12, art. 3, ad 4. Unde oportet ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est hujusmodi non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. Unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi poenale sit. Et ideo ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit; et poenale, ut per hoc aliquid peccatori subtrahatur. Similiter etiam poena a culpa futura praeservat, quia non facile homo ad peccata redit ex quo poenam expertus est. Unde secundum Philosophum, loc. sup. cit., poenae medicinae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in poenis, ut sunt poenae, delectatur tamen in eis, ut sunt justae, et sic satisfactoriae esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in satisfactione consideratur poenalitas, ita et in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis quae est ex parte ipsius actus, diminuit, caeteris paribus, meritum; sed diminutio difficultatis quae est ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, sed auget; et similiter diminutio poenalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit charitas, non diminuit efficaciam satisfactionis sed auget.

Ad tertium dicendum, quod debitum pro peccato est recompensatio offensae, quae sine poena peccantis non fit. Et de tali debito Anselmus intelligit.

ARTICULUS II.

Utrum flagella praesentis vitae sint satisfactoria.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod flagella quibus a Deo in hac vita punimur, non possint satisfactoria esse. Nihil enim potest esse satisfactorium, nisi quod est meritorium, ut ex dictis patet, quaest. praec., art. 2. Sed non meremur nisi per ea quae in nobis sunt. Cum ergo flagella quibus a Deo punimur non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possint.

2. Praeterea, satisfactio tantum bonorum est. Sed hujusmodi flagella etiam malis inducuntur, et praecipue eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

3. Praeterea, satisfactio respicit peccata praeterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut in Job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 3: *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem*, idest *a peccato purgationem*, ut Glossa interl. ibidem dicit. Ergo flagella hujus vitae peccata purgant; et sic sunt satisfactoria.

Praeterea, Ambrosius dicit, sup. Ps. 118 (octonar. 17, parum a princ.): *Et si fides*, idest, peccati conscientia, *desit, poena satisfacit*. Ergo hujus vitae flagella sunt satisfactoria.

Concl. Flagella et castigationes hujus vitae, quae a Deo peccatori infliguntur, si aliquo modo fiant illius patientis, rationem satisfactionis accipiunt: Sin minus, hoc est, si eis omnino per impatientiam dissentiat, cum non illius esse dicantur, non satisfactionis sed vindicationis nomen habent.

Respondeo dicendum, quod recompensatio offensae praeteritae potest fieri ab eo qui offendit, et ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quam satisfactionis rationem habet; quando autem fit ab ipso qui offendit, etiam rationem satisfactionis habet. Unde si flagella, quae pro peccatis a Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipsius, inquantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem omnino eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius, et ideo non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostra, tamen quantum ad aliquid sunt, prout scilicet eis patienter utimur; et sic homo facit de necessitate virtutem; unde et meritoria et satisfactoria esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut *sub eodem igne*, ut Augustinus dicit (lib. 1 de Civit. Dei, cap. 8, ad fin.), *aurum rutilat, et palea fumat*, sic etiam eisdem fla-

gellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam. Et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio tantum est bonorum.

Ad tertium dicendum, quod flagella respectum habent ad culpam praeteritam semper, sed non semper ad culpam personae, sed quandoque ad culpam naturae. Si enim in humana natura nulla culpa praecessisset, nulla poena fuisset. Sed quia culpa in natura praecessit, personae alicui divinitus poena infertur sine culpa personae, ad meritum virtutis et cautelam peccati sequentis. Et haec etiam duo necessaria sunt in satisfactione. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; et oportet esse virtutum custodiam, ut a futuris peccatis praeservemur.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria cum dicitur quod sint tria, eleemosyna, jejunium et oratio: quia opus satisfactorium debet esse poenale. Sed oratio poenam non habet, cum sit contra poenae tristitiam medicina, sed delectationem; unde dicitur Jacobi 5, 13: *Tristatur aliquis vestrum? oret. Aequo animo est? psallat.* Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. Praeterea, omne peccatum vel est carnale, vel spirituale. Sed sicut dicit Hieronymus, in illud Marc. 9: *Hoc genus* (daemoniorum) *in nullo potest exire, nisi in oratione et jejunio,* « *Jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis.* » Ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

3. Praeterea, satisfactio est necessaria ad emundationem peccatorum. Sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat; Luc. 11, 41: *Date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis.* Ergo alia duo sunt superflua.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plura, quia contraria contrariis curantur, ut dicitur Etich. 2, cap. 2, vel 3. Sed multo plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactionis opera computari.

5. Praeterea, peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactione et disciplinae sive flagellationes, quae non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter enumerantur.

Concl. Cum de divinis offensis aliter satisfacere non possimus, quam ut de tribus illis quae sola habemus bonis (animae scilicet, corporis, ac fortunae) aliquid ad honorem Dei nobis subtrahamus, hoc autem vel per eleemosynam, jejunium, aut orationem fiat; recte tria haec assignari opera satisfactionis manifestum est.

Respondeo dicendum, quod satisfactio debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona, scilicet bona animae, et bona corporis et bona fortunae, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunae subtrahimus nobis aliquid per eleemosynam; sed ex bonis corporis per jejunium; ex bonis autem animae non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam, vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti, sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter: et hoc fit per orationem.

Competit etiam iste numerus ex parte illa qua satisfactio peccatorum causas excidit, ut dictum est quaest. 12, art. 3, quia radices peccatorum tres ponuntur 1 Joan. 2, 16, scilicet *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum,* et *superbia vitae.* Contra concupiscentiam *carnis* ordinatur *jejunium;* contra concupiscentiam *oculorum* ordinatur *eleemosyna*; contra *superbiam vitae* ordinatur *oratio,* ut Augustinus dicit super Matthaeum.

Competit etiam quantum ad hoc quod satisfactio est peccatorum suggestionibus aditum non indulgere, quia omne peccatum vel in Deum committimus et contra hoc ordinatur *oratio*; vel in proximum, et contra hoc ordinatur *eleemosyna*; vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur *jejunium.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam duplex est oratio: quaedam quae est contemplativorum, quorum *conversatio in caelis est;* et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria; alia est quae pro peccatis gemitus fundit, et talis habet poenam, et est satisfactionis pars.

Vel dicendum, et melius, quod quaelibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habeat suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis, quia, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. 14, inter med. et fin.), *dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubio fortitudo carnis;* unde et nervus femoris Jacob ex lucta angeli emarcuisse legitur Gen. 32.

Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter: uno modo quod in ipsa delectatione carnis completur, ut gula et luxuria: alio modo quod completur in his quae ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animae magis perficiatur, ut avaritia. Unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia et carnalia; et ideo oportet quod eis etiam aliqua satisfactio respondeat propria, scilicet eleemosyna.

Ad tertium dicendum, quod quamvis singula istorum trium per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, et quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur, tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex his perficere, injungitur aliud, et praecipue eleemosyna, quae aliorum vices supplere potest, inquantum alia satisfactionis opera per eleemosynam quisque sibi mereatur (1) quodammodo in illis quibus eleemosynam tribuit. Unde non oportet quod si eleemosyna omnia mundet peccata, propter hoc aliae satisfactiones superfluant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus in corp. art. dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quod quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur, et quidquid in proximi utilitatem expenditur, totum eleemosynae rationem habet, et similiter quaecumque latria exhibetur Deo orationis accipit rationem, et ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

QUAESTIO XVI.

DE SUSCIPIENTIBUS SACRAMENTUM POENITENTIAE.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de suscipientibus sacramentum poenitentiae.

Circa quod tria quaeruntur: 1. utrum poenitentia possit esse in innocentibus; 2. utrum in sanctis qui sunt in gloria; 3. utrum in angelis seu bonis, seu malis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poenitentia possit esse in innocentibus.
(S. Th., 4, dist. 14, qu. 1, art. 3, qu. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in innocentibus poenitentia esse non possit, quia poenitentia est commissa mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis poenitentia non est.

2. Praeterea, poenitentia ex suo nomine importat poenam. Sed innocentibus non debetur poena. Ergo in eis non est poenitentia.

3. Praeterea, poenitentia in idem coincidit cum vindicativa justitia. Sed omnibus existentibus innocentibus vindicativa justitia locum non haberet. Ergo nec poenitentia; et ita non est in innocentibus.

Sed contra, omnes virtutes simul infunduntur. Sed poenitentia est virtus. Cum ergo in baptismo innocentibus infundantur aliae virtutes, infunditur etiam et poenitentia.

Praeterea, ille qui nunquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo et similiter ille qui nunquam fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu a vulnere peccati non est nisi per actum poenitentiae, ita nec sanabilitas nisi per habitum poenitentiae. Ergo ille qui nunquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum poenitentiae.

Concl. Cum innocentes in statu innocentiae peccata nulla commiserint, committere autem possint; licet in eis non sit actus poenitentiae, habitus tamen constitui debet; si gratiam scilicet habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Respondeo dicendum, quod habitus medius est inter potentiam et actum. Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem e converso, ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiae tollit actum, propter hoc

(1) Al., *meretur.*

quod actus non potest esse sine materia in quam transit; ideo habitus alicujus virtutis competit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, et ita in actum exire, sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiae, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quae sunt materia magnificentiae, sed potest habere. Et ideo cum innocentes in statu innocentiae non habeant peccata commissa, quae sunt materia poenitentiae, sed possint habere, actus poenitentiae in eis esse non potest, sed habitus potest: et hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere, et ideo eis habitum poenitentiae habere competit. Sed tamen habitus iste nunquam in actum exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentiae naturalis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit debita eis poena actu, tamen in eis possibile est aliquid esse pro quo eis poena debeatur.

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa justitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

ARTICULUS II.

Utrum sancti homines qui sunt in gloria habeant poenitentiam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti homines qui sunt in gloria, non habeant poenitentiam: quia, sicut dicit Gregorius in Moral. (lib. 4, cap. ult., ad fin.), *beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur.* Sed poenitentia est dolor cordis. Ergo sancti in patria non habent poenitentiam.

2. Praeterea, sancti in patria sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit poenitentia, quia nec fides, quae est principium poenitentiae. Ergo nec in sanctis in patria erit poenitentia.

3. Praeterea, frustra est habitus qui ad actum non reducitur. Sed sancti in patria non poenitebunt actu, quia sic eis esset aliquid contra votum. Ergo non erit in eis habitus poenitentiae.

4. Sed contra, poenitentia est pars justitiae. Sed justitia est perpetua et immortalis, et in patria remanebit. Ergo et poenitentia.

5. Praeterea, in Vitis Patrum legitur a quodam Patre dictum quod etiam Abraham poenitebit de hoc quod non plura bona fecerit. Sed magis debet homo poenitere de malo commisso, quam de bono omisso, ad quod non tenebatur, quia de bono tali loquitur. Ergo erit ibi poenitentia de malis commissis.

Concl. Sicut virtutes cardinales remanebunt in patria, ita etiam poenitentiam, quae est pars virtutis cardinalis (scilicet justitiae), habebunt sancti qui sunt in gloria.

Respondeo dicendum, quod virtutes cardinales remanebunt in patria, sed secundum actus quos habent in fine suo. Et ideo cum poenitentiae virtus sit pars justitiae, quae est virtus cardinalis, quicumque habet habitum poenitentiae in hac vita, habebit in futura, sed non habebit eumdem actum quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eumdem actum quem hic habet poenitentia, et hoc concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Christus non potuit peccare, et ideo materia hujus virtutis non competit ei nec actu nec potentia. Et propter hoc non est simile de ipso et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod poenitere, proprie loquendo, prout dicit actum poenitentiae qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus. Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus poenitentiae erit in patria qui modo est, ideo

Ad quintum dicendum, quod voluntas nostra in patria omnino erit conformis voluntati Dei. Unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona, et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente, ita etiam est de beatis. Et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto Patre poenitentia.

ARTICULUS III.

Utrum angelus sit susceptivus poenitentiae.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam angelus seu bonus, seu malus, sit susceptivus poenitentiae. Sed in eis est timor, Jacobi 2, 19: *Daemones credunt et contremiscunt.* Ergo in eis potest esse poenitentia.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 9 Ethic., cap. 4, ad fin.), quod *poenitudine replentur mali; et haec est maxima poena eis.* Sed daemones maxime sunt pravi, nec aliqua poena eis deest. Ergo daemones possunt poenitere.

3. Praeterea, facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam quam in id quod est contra naturam, sicut aqua, quae per violentiam calefacta est, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit. Sed angeli possunt mutari in peccatum, quod est contra communem naturam eorum. Ergo multo fortius possunt revocari in id quod est secundum naturam. Sed hoc facit poenitentia. Ergo sunt susceptibiles poenitentiae.

4. Praeterea, idem judicium est, secundum Damascenum (lib. 2 orth. Fid., cap. 4, in fin.), de angelis et de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse poenitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis, quae sunt in patria. Ergo et in angelis potest esse poenitentia.

Sed contra, per poenitentiam homo consequitur veniam de peccato commisso. Sed hoc est impossibile in angelis. Ergo non sunt susceptibiles poenitentiae.

Praeterea, Damascenus dicit, loc. cit., quod *homo fungitur poenitentia propter corporis infirmitatem.* Sed angeli non sunt in corpore. Ergo in eis non potest esse poenitentia.

Concl. Poenitentia, secundum quod est passio, competit malis angelis: nullo modo autem in angelis beatis esse potest. Secundum vero quod est virtus, non potest esse in malis angelis; cum peccatum illorum sit irremissibile.

Respondeo dicendum, quod poenitentia in nobis dupliciter accipitur: uno modo secundum quod est passio; sic autem nihil aliud est quam dolor vel tristitia de malo commisso. Et quamvis, secundum quod est passio non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis actus voluntatis similitudinarie poenitentia dicitur, quo quis scilicet detestatur quod facit; sicut etiam amor et aliae passiones dicuntur in intellectivo appetitu. Alio modo accipitur secundum quod est virtus; et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito et intentione expiandi vel Deum placandi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis ordo vel inclinatio totaliter tollitur, ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens poenitentiae passio vel similia ei: ut dicitur Sapientiae 5, 3: *Intra se poenitentiam agentes*, etc. Et quidem poenitentia, cum non sit habitus, sed passio vel actus, nullo modo in beatis angelis esse potest, in quibus peccata commissa non praecesserunt; sed in malis angelis, est, cum sit eadem ratio de ipsis et de animabus damnatis, quia secundum Damascenum, loc. sup. cit., *quod hominibus est mors, hoc est angelis lapsus.* Sed peccatum angeli est irremissibile. Et quia peccatum, ut remissibile est vel expiabile, est propria materia ipsius virtutis, quae poenitentia dicitur, ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actum, et ideo nec habitus eis convenit. Et ideo angeli susceptivi virtutis poenitentiae esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis poenitentiae motus, sed non quae sit virtus.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in eis est naturale totum est bonum, et ad bonum inclinans; sed liberum arbitrium est in eis in malo obstinatum. Et quia motus virtutis et vitii non sequitur inclinationem naturae, sed magis motum liberi arbitrii, ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinentur ad bonum, motus virtutis in eis sit vel esse possit.

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de angelis sanctis et de animabus sanctis, quia in ani-

mabus sanctis praecessit vel praecedere potuit peccatum remissibile, non autem in angelis; et ita quamvis sint similes quantum ad statum praesentem, non tamen quantum ad statum praeteritum, quem poenitentia respicit directe.

QUAESTIO XVII.

DE POTESTATE CLAVIUM.

(In tres articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum hujus sacramenti, quae ad claves pertinet. Circa quod primo videndum est de clavibus; secundo de excommunicatione; tertio de indulgentia; haec enim duo sunt annexa potestati clavium. Circa primum consideranda sunt quatuor: primo de entitate et quidditate clavium, et usu earum; secundo de effectu earum; tertio de ministris clavium; quarto de his in quibus potest exerceri usus clavium.

Circa primum quaeruntur tria: 1. utrum claves in Ecclesia esse debeant; 2. utrum clavis sit potestas ligandi atque solvendi, etc.; 3. utrum sint duae claves vel tantum una.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum claves in Ecclesia esse debeant.
(S. Thom., 4, dist. 18.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod claves in Ecclesia esse non debeant. Non enim requiruntur clavis ad intrandum domum cujus ostium est apertum. Sed Apocalyp. 4, 1, dicitur: *Vidi, et ecce in caelo ostium apertum;* quod Christus est qui de seipso dicit, Joan. 10, 7: *Ego sum ostium.* Ergo ad introitum caeli Ecclesia clavibus non indiget.

2. Praeterea, clavis est ad aperiendum et claudendum. Sed hoc solius Christi est, qui *aperit, et nemo claudit, claudit, et nemo aperit,* Apoc. 3, 7. Ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

3. Praeterea, cuicumque clauditur caelum, aperitur infernus, et e contrario. Ergo quicumque habet claves caeli, habet claves inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves caeli habet.

Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: *Tibi dabo claves regni caelorum.*

Praeterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quae dispensat. Sed ministri Ecclesiae sunt dispensatores divinorum mysteriorum, ut patet 1 Corinth. 4. Ergo debent habere claves.

Concl. Cum Christus claves regni caelorum habuerit, hoc est, potestatem aperiendi et claudendi regna caelorum, potuit eas dare Ecclesiae: Quod revera effectum est, cum ex latere illius dormientis in cruce Sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricata est.

Respondeo dicendum, quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur et quantum ad maculam, et quantum ad reatum poenae. Et ideo potestas qua tale obstaculum removetur, dicitur clavis. Haec autem potestas est in divina Trinitate per auctoritatem; et ideo dicitur a quibusdam quod habeat clavem auctoritatis. Sed in Christo homine fuit haec potestas ad removendum praedictum obstaculum per meritum passionis, quae etiam dicitur januam aperire: et ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentiae. Et quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, ex quibus Ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet. Et propter hoc etiam ministris Ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad praedictum obstaculum removendum est collata, non propria, sed virtute divina et passionis Christi; et haec potestas metaphorice clavis Ecclesiae dicitur, quae est clavis ministerii.

Ad primum ergo dicendum, quod ostium caeli, quantum est de se, semper est apertum: sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in caelum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humanae naturae ex peccato primi hominis consecutum per passionem Christi amotum est: et ideo Joannes post passionem vidit in caelo ostium apertum. Sed adhuc quotidie alicui manet clausum propter peccatum originale quod contraxit, vel actuale, quod commisit; et propter hoc indigemus sacramentis et clavibus Ecclesiae.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de clausione qua limbum clausit, ne aliquis ultra in illum descendat; et de apertione, qua paradisum aperuit, remoto impedimento naturae per suam passionem.

Ad tertium dicendum, quod clavis inferni, qua aperitur et clauditur, est potestas gratiam conferendi per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta; et clauditur, ne ultra homo in peccatum labatur gratia sustentatus. Potestas autem gratiam conferendi solius Dei est et ideo clavem inferni sibi soli retinuit. Sed clavis inferni est; potestas etiam dimittendi reatum poenae temporalis, qui manet, per quem homo a regno prohibetur. Et ideo magis potest homini dari clavis regni quam clavis inferni; non enim idem sunt, ut ex dictis patet, hic sup. Aliquis enim de inferno educitur per remissionem aeternae poenae, qui non statim in regnum introducitur propter reatum temporalis poenae, qui manet.

Vel dicendum (ut quidam dicunt) quod etiam est clavis inferni et caeli, quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum; sed denominatur a digniori.

ARTICULUS II.

Utrum clavis sit potestas ligandi et solvendi, etc.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod clavis non sit potestas ligandi et solvendi, qua *ecclesiasticus judex dignos recipere, indignos excludere debet a regno,* ut ex littera, 4, dist. 18, habetur, et ex Glossa (ord. sup. illud: *Tibi dabo claves*) Hieronymi, Matth. 16. Potestas enim spiritualis in sacramento collata est idem quod character. Sed clavis et character non videntur idem esse, quia per characterem homo ad Deum comparatur, per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas.

2. Praeterea, judex ecclesiasticus non dicitur nisi ille qui habet jurisdictionem, quae simul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis susceptione conferuntur. Ergo non debuit de ecclesiastico judice in definitione clavium mentio fieri.

3. Praeterea, ad id quod aliquis habet ex seipso, non indiget aliqua potestate activa, per quam reducatur ad actum. Sed eo ipso quo aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. Praeterea, peccatores indigni sunt regno. Sed Ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est.

5. Praeterea, in omnibus ordinatis agentibus ultimus finis pertinet ad principale agens, non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad eum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis: et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum, vel minister.

Concl. Cum caelum jam per passionem Christi apertum sit, non absolute sed juxta dignitatem vel indignitatem eorum quibus caelum aut aperitur aut clauditur, clavis dicitur potestas ligandi et solvendi.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, in 2 de Anima, text. 55, *potentiae per actus definiuntur.* Unde cum clavis sit potentia quaedam, oportet quod per actum sive usum suum definiatur, et quod in actu objectum exprimatur a quo speciem recipit actus et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut caelum aperiat absolute, quia jam apertum est, ut dictum est, art. praec., ad 1, sed ut quantum ad hunc aperiat; quod quidem ordinate fieri non potest, nisi ejus idoneitate cui aperiendum est caelum, pensata. Et ideo in praedicta definitione clavis, ponitur genus, scilicet *potestas;* et subjectum potestatis, scilicet *judex ecclesiasticus;* et actus, scilicet *excludere et recipere,* secundum duos actus materialis clavis, qui sunt aperire et claudere; cujus objectum tangitur in hoc quod dicit, *a regno;* modus autem in hoc quod dicit, *dignos et indignos;* nam dignitas et indignitas in illis in quos actus exercetur, pensatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad duo, quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest solvere et ligare, si jurisdictio adsit; nec dif-

fert nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur (sustinendo quod sit idem quod spiritualis potestas), ideo character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.

Ad secundum dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subdita per jurisdictionem; et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet caelum apertum; aut ita quod insit aliqua congruitas ad hoc quod ei detur, et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est caelum, potestas clavium recipit.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus non obdurat impartiendo malitiam, sed non conferendo gratiam, ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet; quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoverit. Et ideo rogatur Deus ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

Ad quintum dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

ARTICULUS III.

Utrum sint duae claves, vel tantum una.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint duae claves, sed tantum una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera, ad quam amovendam ordinantur Ecclesiae claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavibus.

2. Praeterea, claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est semper ex infusione, sed quandoque ex acquisitione: nec ab omnibus ordinatis habetur, et a quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis, et sic est una tantum clavis, scilicet potestas judicandi.

3. Praeterea, potestas quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum, dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas conficiendi corpus Christi verum est una tantum. Ergo etiam potestas quae respicit corpus Christi mysticum, est una tantum. Sed haec est clavis. Ergo, etc.

4. Sed contra, videtur quod sint plures quam duae: quia sicut ad actum hominis requiritur scientia et potentia, ita et voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, et similiter potentia judicandi. Ergo et voluntas absolvendi debet dici clavis.

5. Praeterea, tota Trinitas peccatum remittit. Sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

Concl. Cum actus clavis requirat idoneitatem ex parte recipientis, duplex clavis esse dicitur: Quarum una ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est, quae *scientia discernendi* dicitur: Altera ad absolutionem ipsam pertinet, quae potestas judicandi appellatur.

Respondeo dicendum, quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere, scilicet judicium de idoneitate recipientis, et expletio actus. Et ideo etiam in actu justitiae, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse judicium quo discernatur an iste sit dignus ad ipsam redditionem; et ad utrumque horum auctoritas quaedam sive potestas exigitur; non enim dare possumus nisi quod in potestate nostra habemus: nec judicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod judicium ad unum jam determinatur; quae quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum, quibus resisti non potest, et in rebus practicis per vim imperativam in judicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia *recipit* per clavem judex ecclesiasticus *dignos, et excludit indignos*, ut ex dicta definitione patet, art. praec., arg. 1, ideo indiget judicio discretionis quo idoneitatem judicet ex ipso receptionis actu; et ad utrumque horum potestas quaedam sive auctoritas requiritur. Et secundum hoc distinguuntur duae claves, quarum una pertinet ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est; et alia ad ipsam absolutionem. Et hae duae claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, quia utrumque ex officio eis competit; sed ex comparatione ad actus quorum unus alium praesupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur. Et sic est in proposito. Secunda enim clavis, quae dicitur potestas ligandi et solvendi, est quae immediate seram aperit peccati; sed clavis quae dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit sera illa.

Ad secundum dicendum, quod circa clavem scientiae duplex est opinio: quidam enim dixerunt quod scientia, secundum quod est habitus acquisitus vel infusus, dicitur hic clavis, et quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem dicitur clavis; et ideo quando est sine alia clavi, non dicitur clavis; sicut in viro litterato qui non est sacerdos. Et licet hac clavi quandoque aliqui sacerdotes careant, quia neque habent scientiam acquisitam neque infusam, qua absolvere et ligare possint, tamen quandoque industria naturali ad hoc utuntur quae secundum eos clavicula dicitur, et sic scientia quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine quod sit clavis id quod prius non erat. Et haec videtur opinio Magistri fuisse, 4, dist. 19.

Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quae claves Petro dandas promittunt, Matth. 16, et ita non solum una, sed duae in ordine dantur. Et propter hoc alia opinio est, quod scientia quae est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiae exercendi; quae quandoque sine scientia est, quandoque autem scientia sine ipsa; sicut patet etiam in judiciis saecularibus: aliquis enim judex saecularis habet auctoritatem judicandi, qui non habet juris scientiam; et aliquis e contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem judicandi. Et quia actus judicii, ad quem aliquis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientiae habitu, sine utroque bene fieri non potest, ideo auctoritas judicandi, quae clavis est scientiae, sine scientia non potest sine peccato accipi; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis, et ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quae est ad diversos actus, quamvis secundum potestatis sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod velle unicuique est liberum; et ideo ad volendum non exigitur auctoritas, et propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum, quod tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona: et ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est Trinitatis, tres claves habeat; et praecipue cum voluntas, quae Spiritui sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est, in solut. praec.

QUAESTIO XVIII.

DE EFFECTU CLAVIUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectu clavium; circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae; 2. utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad poenam; 3 utrum sacerdos per potestatem clavium ligare possit; 4. utrum possit solvere et ligare secundum proprium arbitrium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpae. Dicitur enim discipulis, Joan. 20, 27: *Quorum remiseritis peccata,*

remittuntur eis. Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum; ut Magister in littera dicit (4, dist. 18); quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet majorem potestatem quam sacerdos veteris Testamenti. Ergo exercet potestatem in culpae remissionem.

2. Praeterea, in poenitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte poenae, sed ex parte culpae, videtur quod sacerdos ad remissionem culpae operetur ex vi clavium.

3. Praeterea, majorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, *ut corpus tangat et cor abluat*, secundum Augustinum (tract. 80 in Joan., a med.). Ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor a culpae macula abluere possit.

Sed contra, supra, Magister dixit, (4 distinct. 18), quod Deus hanc potestatem non contulit ministro, quod ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non extendit se ad culpae remissionem.

Praeterea, peccatum non remittitur nisi per Spiritum sanctum. Sed dare Spiritum sanctum non est alicujus hominis, ut in lib. 5, dist. 14, Magister dixit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

Concl. Solus Deus remittit per se culpam: Sacerdos vero ministerialiter virtute potestatis clavium, quae quodammodo ordinatur ad culpae remissionem.

Respondeo dicendum, quod *sacramenta*, secundum Hugonem (lib. 2 de Sacram., part. 9, cap. 11, a princ.), *ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.* Sed hujusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione; et tunc vis sacramentalis est in utroque conjunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiae sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materiae; et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in poenitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe, quod non ita est de aliis sacramentis; sed in hoc differunt quia sacramentum poenitentiae, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis in quibus requiritur praeparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris et aliis carentibus usu rationis; et ideo per baptismum datur gratia et remissio peccatorum pueris sine aliqua sui praeparatione praecedente, non autem adultis, in quibus praeexigitur praeparatio removens fictionem. Quae quidem praeparatio quandoque praecedit tempore, sufficiens ad gratiae susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi post tempus propalatae veritatis; quandoque autem talis praeparatio tempore non praecedit, sed est simul cum baptismi susceptione; et tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpae confertur. Sed per poenitentiae sacramentum nunquam datur gratia, nisi praeparatio adsit, vel prius fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpae remissionem vel in voto existens, vel in actu se exercens, sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam, etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae, ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam; et in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus, secundum Philosophum in 8 Ethic. (cap. 11, ad fin.), et ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, sed ad remissionem poenae tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpae remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta quae non ordinantur ad culpae dimissionem sed contra poenam. Sed hoc facit videri quod non ordinetur ad culpae dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat, requirit praeparationem ex parte recipientis sacramentum. Et similiter videretur de baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera, 4, dist. 18, sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est, sed ut operationem Dei remittentis ostendant, tamquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis: uno modo ut ostendant eam non praesentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quod aliquid opererentur ad ipsam; et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantum, et nihil operabatur. Alio modo ut significent praesentem, et nihil ad eam operentur; et sic quidam dicunt quod sacramenta novae legis significant collationem gratiae, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; et secundum hanc opinionem etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in culpae remissione in ipsa sacramentali collatione factam. Tertio modo ut significent divinam operationem ad remissionem culpae praesentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur: et sic secundum aliam opinionem, quae sustinetur communius, sacramenta novae legis emundationem ostendunt divinitus factam. Et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutos a culpa, quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis et de potestate ministrorum. Nec obstat quin claves Ecclesiae ad remissionem culpae disponant, quia culpa jam est remissa, sicut nec quod baptismus disponat quantum in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum poenitentiae, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpae remissionem, sed dispositive.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Aliae rationes ostendunt quod ad remissionem culpae directe clavium potestas non operetur, quod concedendum est.

ARTICULUS II.

Utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad poenam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos non possit remittere peccatum quoad poenam. Peccato enim debetur poena aeterna et temporalis. Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet poenitens obligatus ad poenam temporalem in purgatorio, vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo poenam.

2. Praeterea, sacerdos non potest praejudicare justitiae divinae. Sed ex divina justitia taxata est poenitentibus poena, quam habent subire. Ergo sacerdos non potest de ea aliquid remittere.

3. Praeterea, ille qui parvum peccatum commisit non est minus susceptivus effectus clavium, quam ille qui commisit majus peccatum. Sed si aliquid de poena per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur, possibile est esse adeo parvum peccatum, cui non debeatur plus de poena quam illud quod de majori peccato dimissum est. Ergo poterit totam poenam illius peccati parvi dimittere, quod falsum est.

4. Praeterea, tota poena temporalis peccato debita est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de poena, etiam per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid dimitti; et sic tantum poterit multiplicari absolutio, quod vi clavium tota poena tollatur, cum secunda absolutio non sit minoris efficaciae quam prima; et sic peccatum remanebit omnino impunitum, quod est inconveniens.

Sed contra, clavis est potestas ligandi et solvendi. Sed potest sacerdos injungere poenam temporalem. Ergo et potest absolvere a poena.

Praeterea, sacerdos non potest dimittere peccatum

quantum ad culpam, ut in littera dicitur, 4, dist. 18, nec quantum ad poenam aeternam pari ratione. Si ergo non potest remittere quantum ad poenam temporalem, nullo modo remittere poterit, quod est omnino contrarium dictis Evangelii.

Concl. Etsi ex vi clavium non tota poena remittitur, aliquid tamen de poena temporali sacerdos remittere potest.

Respondeo dicendum, quod idem judicium est de effectu quem potestas clavium exerita actualiter complet in eo in quo contritio tempore praecessit, et de effectu baptismi, qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem et contritionem praecedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum, quantum ad culpam, consecutus est; sed quando actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur et a reatu poenae totaliter absolvitur eo quod sit particeps passionis Christi; et similiter illi qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur ex vi clavium ex passione Christi efficaciam habentium, augetur gratia, et remittitur temporalis poena, cujus reatus adhuc remanserat post culpae remissionem; non tamen tota, sicut in baptismo, sed pars ejus, quia in baptismo regeneratus homo configuratur passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quae sufficit ad omnem poenam delendam, in se suscipiens, ut nihil de prioris peccati actualis poena remaneat, quia non debet alicui imputari ad poenam nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens, fit per gratiam baptismalem novus homo; et ideo nullus reatus poenae in eo remanet pro praecedenti peccato. Sed in poenitentia non mutatur homo in aliam vitam, quia non est regeneratio, sed sanatio quaedam. Et ideo ex vi clavium, quae operantur in sacramento poenitentiae, non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit; nec solum de poena illa quam hic poenitens habet in confitendo, ut quidam dicunt, quia sic confessio et sacramentalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novae legis; sed etiam de illa poena quae in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus in purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non remittit totam poenam temporalem, sed partem; et ideo adhuc manet obligatus ad poenam satisfactoriam.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi; et ideo sine praejudicio divinae justitiae aliquid de poena peccatori debita remitti potest, secundum quod effectus passionis Christi ad ipsum per sacramenta Ecclesiae pertingit.

Ad tertium dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam poenam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum praestetur. Et ideo quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas poenae debitae pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas poenae dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia secundum hoc aliquod peccatum remaneret omnino sine poena; sed virtute clavium de poenis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio, tum propter instructionem tum propter majorem certitudinem, tum propter intercessionem sacerdotis vel confessoris, tum propter verecundiae meritum.

Sed hoc non videtur verum, quia etsi esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, praecipue in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de praecedenti absolutione; ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam; sicut videmus quod sacramentum extremae unctionis non iteratur super eumdem morbum, eo quod totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et praeterea in secunda confessione non requireretur quod haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operaretur.

Et ideo dicunt alii etiam in secunda absolutione aliquid vi clavium dimitti de poena: quia in secunda absolutione gratiae confertur augmentum; et quanto major gratia recipitur, tanto minus de impuritate praecedentis peccati manet, et ideo minor poena purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus et minus dimittitur vi clavium de poena, secundum quod plus se vel minus ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota poena tollatur, ut praedictum est, quaest. 8, art. 2. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota poena tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo poena Christi satisfecit.

ARTICULUS III.

Utrum sacerdos per potestatem clavium possit ligare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtus enim sacramentalis ordinatur contra peccatum, ut medicina. Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quae est vis sacramentalis, non potest ligare.

2. Praeterea, sicut absolvere vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere. Sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex alio imponi non potest, quia nonnisi voluntate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

3. Praeterea, claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis. Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis.*

Praeterea, potestates rationales sunt ad opposita. Sed potestas clavium est potestas rationalis, cum habeat discretionem adjunctam. Ergo habet se ad opposita. Ergo si potest solvere, potest et ligare.

Concl. Cum sacerdos in usu clavium operationi Dei, cujus minister est, sit conformis, dimittit quodammodo culpam: Non vero ligat, nisi improprie, quatenus scilicet non absolvit: In poenam autem habet potestatem et solvendi et ligandi, solvendo a poena quam remittit, et ligando ad poenam quae remanet.

Respondeo dicendum, quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est. Deus autem habet operationem et in culpam et in poenam; sed in culpam ad solvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, inquantum obdurare dicitur, dum gratiam non largitur; sed in poenam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia et poenae parcit, et poenam infligit. Similiter ergo et sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpae dimissionem modo jam praedicto, art. 1, huj. quaest., non tamen ligando aliquam operationem habet in culpam; nisi ligare dicatur, inquantum non absolvit, sed ligatos ostendit; sed in poenam habet potestatem et ligandi et solvendi. Solvit enim a poena quam dimittit; sed ligat quantum ad poenam quae remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur: uno modo considerando ipsam quantitatem poenae in communi, et sic non ligat, nisi inquantum non solvit sed ligatum ostendit; alio modo considerando poenam hanc vel illam determinate, et sic ligat ad poenam imponendo eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illud residuum poenae ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

Ad secundum dicendum, quod obstaculum regni non solum est peccatum, sed etiam poena; quam qualiter sacerdos imponat, dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod etiam passio Christi obligat nos ad poenam aliquam, per quam ei conformemur.

ARTICULUS IV.

Utrum sacerdos possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit (habetur cap. 86, de Poenit., dist. 1, et implic. Basil. epist. can. ad Amphiloch., can. 2, et in conc. Metensi an. Christi 859, cap. 10): *Mensuram temporis in agenda poenitentia ideo non satis aperte praefigunt canones pro unoquoque crimine ut de singulis dicant qualiter unumquodque sit emendandum; sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt.* Ergo videtur quod ipse secundum suum arbitrium possit ligare et solvere.

2. Praeterea, Dominus *laudavit villicum iniquitatis,*

quod prudenter fecisset, quia debitoribus domini sui remisisset largiter, Luc. 16. Sed Deus est magis pronus ad miserendum quam aliquis dominus temporalis. Ergo videtur quod laudabilior sit sacerdos, quanto plus de poena remiserit.

3. Praeterea, omnis actio Christi nostra est instructio. Sed ipse quibusdam peccantibus nullam poenam imposuit, sed solum emendationem vitae, ut patet de adultera, Joan. 8. Ergo videtur quod secundum arbitrium suum possit etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, dimittere totam poenam vel partem.

Sed contra, Gregorius VII dicit (in conc. Rom. V, an. Christi 1078, can. 5, et habetur cap. 6, de Poenit., dist. 2): *Falsam poenitentiam dicimus quae non secundum auctoritatem sanctorum Patrum pro qualitate criminis imponitur.* Ergo videtur quod non omnino sit in arbitrio sacerdotis.

Praeterea, ad actum clavium requiritur discretio. Sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere et imponere de poena quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio, quia nunquam ibi indiscretio posset accidere. Ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

Concl. Cum sacerdos operetur in usu clavium sicut minister et instrumentum Dei tanquam principalis agentis, non potest solvere et ligare ad arbitrium suum, sed tantum sicut a Deo sibi praescriptum est.

Respondeo dicendum, quod sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum et minister Dei. Nullum autem instrumentum habet efficacem actum, nisi secundum quod movetur a principali agente. Et ideo dicit Dionysius in fine eccl. Hierarch. quod *sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quomodo Divinitas eos moverit.* In cujus signum, Matth. 16, ante potestatem clavium Petro traditam, fit mentio de revelatione Divinitatis ei facta; et Joan. 20 praemittitur potestati remissionis apostolis datae Spiritus sancti donum, quo *filii Dei aguntur,* Rom. 8. Unde si quis praeter illum motum divinum uti sua potestate praesumeret, non consequeretur effectum, ut Dionysius dicit, ibid., et praeter hoc a divino ordine averteretur; et sic culpam incurreret. Et quia poenae satisfactoriae infligendae, medicinae sunt, sicut medicinae in arte determinatae non omnibus competunt, sed variandae sunt secundum arbitrium medici non propriam voluntatem sequentis, sed scientiam medicinae, ita poenae satisfactoriae in canonibus determinatae non competunt omnibus; sed variandae sunt secundum arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum. Sicut ergo medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quae ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturae majus periculum oriatur, ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam poenam quae uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine poenae desperet, et a poenitentia totaliter recedat.

Ad primum ergo dicendum, quod arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

Ad secundum dicendum, quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit. Et ideo in remissione poenae debitae discretio adhibenda est.

Ad tertium dicendum, quod Christus habuit potestatem excellentiae in sacramentis; unde ipse ex auctoritate poenam totam vel partem poterat dimittere, sicut volebat. Non est ergo simile de his qui operantur tantum ut ministri.

QUAESTIO XIX.

DE MINISTRIS CLAVIUM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ministris clavium et usu earum. Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum sacerdos legalis claves habuerit; 2. utrum Christus claves habuerit; 3. utrum soli sacerdotes claves habeant; 4. utrum sancti homines non sacerdotes claves, vel usum earum habeant; 5. utrum mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem; 6. utrum schismatici, haeretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacerdos legalis claves habuerit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos legalis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo etiam habuerunt claves sacerdotes legales.

2. Praeterea, sicut Magister dicit, 4, dist. 18, claves sunt duae, scilicet scientia discernendi, et potentia judicandi. Sed ad utrumque sacerdotes legales habebant auctoritatem. Ergo habebant claves.

3. Praeterea, sacerdotes legales habebant aliquam potestatem super reliquum populum, non temporalem quia sic potestas regia non fuisset distincta a sacerdotali; ergo spiritualem, et haec est clavis. Ergo habebant clavem.

Sed contra, claves ordinantur ad aperiendum regnum caelorum, quod aperiri non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis claves non habuit.

Praeterea, sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni caelestis aperiri non potuit nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperiri; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni caelestis non habebat.

Concl. Cum potestas sacerdotum legalium non se extenderit ad caelestia, sed solum ad figuras caelestium, non habuerunt claves, sed in eis clavium figura praecessit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod in veteri lege erant claves regni apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere poenam pro delictis, ut dicitur Levit. 5, quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletae, nunc autem per Christum in sacerdotibus novae legis perfectae sunt.

Sed hoc videtur esse contra intentionem Apostoli in Epistola ad Hebr. cap. 9. Ibi enim sacerdotium Christi praefertur sacerdotio legali, per hoc quod *Christus assistit Pontifex futurorum bonorum, introducens per proprium sanguinem in tabernaculum non manufactum (1), in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem hircorum et taurorum.* Unde patet quod sacerdotii illius potestas non se extendebat ad caelestia sed ad figuras caelestium. Et ideo secundum alios dicendum quod non habebant claves, sed in eis clavium figura praecessit.

Ad primum ergo dicendum, quod claves regni caelestis consequuntur ad sacerdotium, per quod homo in caelestia introducitur; non autem tale erat sacerdotium Leviticum; et ideo claves caeli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi et judicandi, sed non ut admitteretur homo judicatus ab eis in caelestia, sed in figuras caelestium.

Ad tertium dicendum, quod non habebant spiritualem potestatem, quia per sacramenta legalia (2) non a culpis sed ab irregularitatibus purgabant homines, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgatis per eos pateret.

ARTICULUS II.

Utrum Christus clavem habuerit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuerit clavem. Clavis enim characterem ordinis consequitur. Sed Christus non habuit characterem. Ergo non habuit clavem.

2. Praeterea, Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiae, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi; et sic frustra eam habuisset.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 3, 7: *Haec dicit qui habet clavem David,* etc.

Concl. Christus cum in actu clavium (scilicet in aperiendo vel claudendo caelo) sit principale agens, ut Deus per authoritatem, et ut homo per meritum, clavem excellentiae habere dicitur.

Respondeo dicendum, quod virtus aliquid agendi est in instrumento, et in per se agente, non eodem modo, sed in per se agente est perfectius. Potestas autem clavium quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus est instrumentalis; sed in Christo est ut in per se agente ad salutem nostram, et per auctoritatem quidem, in quantum est Deus, sed per meritum, inquantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperiendi et claudendi, sive aliquis aperiat, quasi principale agens, sive quasi minister. Et ideo in Christo oportet ponere clavem; sed altiori modo quam sit in ejus ministris; et ideo dicitur quod habeat clavem excellentiae.

(1) Ita edit. passim. Melius vetus exemplum an. 1486: *Ad tabernaculum caeleste introducens per proprium sanguinem, non in manufactum,* etc.

(2) Al., *per sacramentalia.*

Ad primum ergo dicendum, quod character de sua ratione dicit aliquid ab aliquo derivatum; et ideo potestas clavium, quae in nobis a Christo derivata est, sequitur characterem, quo Christo conformamur; sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

Ad secundum dicendum, quod clavis illa quam Christus habuit, non erat sacramentalis, sed sacramentalis clavis principium.

ARTICULUS III.

Utrum soli sacerdotes claves habeant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim Isidorus (lib. 7 Etym., cap. 12, in fin., et lib. 2 de ecclesiast. Offic., cap. 14), quod *ostiarii inter bonos et malos habent judicium, dignos recipiunt, indignos rejiciunt.* Sed haec est definitio clavium, ut ex dictis patet, quaest. 17, art. 2. Ergo non solum sacerdotes, sed etiam ostiarii claves habent.

2. Praeterea, claves sacerdotibus dantur, dum per unctionem potestatem divinitus accipiunt. Sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitus habent, et per unctionem sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

3. Praeterea, sacerdotium est ordo uni singulari personae conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio, quia quaedam capitula excommunicationem inferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes claves habent.

4. Praeterea, mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva, quia ei in ecclesiis docere non competit, secundum Apostolum, 1 Cor. 14. Sed aliquae mulieres videntur habere clavem, sicut abbatissae, quae habent spiritualem potestatem in subditas. Ergo non solum sacerdotes claves habent.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (lib. 1 de Poenit., cap. 2, a princ.): *Hoc jus*, scilicet ligandi et solvendi *solis sacerdotibus est concessum.*

Praeterea, per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum et Deum. Sed hoc tantum sacerdotibus competit, qui *constituuntur in his quae sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis*, ut dicitur Hebr. 5, 1. Ergo soli sacerdotes claves habent.

Concl. Clavis *ordinis*, quae immediate removet impedimentum introitus in regnum caelorum, competit solis sacerdotibus: Clavis vero *jurisdictionis* quae non clavis caeli sed quedam dispositio ad ipsam dicitur, etiam aliis ministris Ecclesiae competit.

Respondeo dicendum, quod clavis est duplex: una quae se extendit ad ipsum caelum immediate, removendo impedimenta introitus in caelum per remissionem peccati, et haec vocatur clavis ordinis; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum caelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad caelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis, per excommunicationem et absolutionem; et haec vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum: et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi et electi, et alii qui excommunicare possunt. Sed non proprie dicitur clavis caeli, sed quaedam dispositio ad ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod ostiarii habent clavem custodiendi ea quae in templo materiali continentur; et habent judicium a tali templo excludendi et admittendi, non quidem sua auctoritate judicantes qui sint digni vel indigni; sed judicium sacerdotum exequentes, ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

Ad secundum dicendum, quod reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus: et ideo clavem regni caelestis non accipiunt, sed solum in temporalibus, quae etiam nonnisi a Deo esse potest, ut patet Rom. 13. Nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur; sed excellentia potestatis ipsorum a Christo descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

Ad tertium dicendum, quod sicut in politicis quandoque judex habet potestatem, sicut est in regno; quandoque autem multi in diversis officiis constituti etiam ex aequo, ut patet in 8 Ethic., cap. 10 et 11, ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab Episcopo, et a pluribus simul, sicut a capitulo; et sic habent clavem jurisdictionis, non tamen clavem ordinis simul omnes.

Ad quartum dicendum, quod mulier, secundum Apostolum, 1 ad Timoth. 2 et ad Tit. 2, est in statu subjectionis. Et ideo non potest habere aliquam spiritualem jurisdictionem; quia etiam secundum Philosophum (in 8 Ethic., cap. 10, a med.), corruptio est urbanitatis, quando ad mulierem dominium pervenit. Unde mulier non habet neque clavem ordinis, neque clavem jurisdictionis. Sed committitur mulieri aliquis usus clavium, sicut habere correctionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

ARTICULUS IV.

Utrum etiam sancti homines non sacerdotes claves habeant.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim et ligatio, quae fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maxime passioni Christi conformantur qui per patientiam et alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quod etiamsi non habeant sacerdotalem ordinem possint ligare et solvere.

2. Praeterea, Heb. 7, 7, dicitur: *Sine ulla contradictione quod minus est a meliore benedicitur.* Sed *in spiritualibus*, secundum Augustinum (lib. 6 de Trinit., cap. 8), *hoc est majus esse quod est melius esse.* Ergo meliores, qui scilicet plus de charitate habent, possunt alios benedicere absolvendo; et sic idem quod prius.

Sed contra, *cujus est potentia, ejus est actio*, secundum Philosophum (lib. de Somn. et Vigil., cap. 2, parum a princ). Sed clavis quae est potestas spiritualis, est tantum sacerdotum. Ergo et usus ejus nonnisi sacerdotibus convenire potest.

Concl. Cum purus homo in actu clavium sit solum agens instrumentale, quantumcumque gratiam aliquis habeat, ad effectum clavis pertingere non potest; nisi ad hoc, ut minister, per ordinis susceptionem applicetur.

Respondeo dicendum, quod agens per se et agens instrumentale in hoc differunt quod agens instrumentale non inducit in effectum similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis; principale autem agens inducit similitudinem suam. Et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cum ergo in actu clavium principale agens sit Christus, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, ex ipsa plenitudine divinae bonitatis in eo, et ex perfectione gratiae consequitur quod possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium sicut per se agens, quia nec ipse alteri gratiam qua remittuntur peccata, dare potest, nec sufficienter mereri; et ideo non est nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavibus, sed Christo. Et propter hoc quantumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertingere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc ut minister per ordinis susceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut inter instrumentum et effectum non exigitur similitudo secundum convenientiam in forma, sed secundum proportionem instrumenti ad effectum, ita etiam nec inter instrumentum et principale agens; et talis similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum; et talis similitudo eis usum clavium non confert.

Ad secundum dicendum, quod quamvis purus homo non possit alteri ex condigno mereri gratiam, tamen unius meritum potest cooperari ad salutem alterius. Et ideo duplex est benedictio: una quae est ab ipso homine puro sicut merente per proprium actum; et talis potest fieri a quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam, et haec requirit majoritatem bonitatis ad minus, inquantum hujusmodi. Alia est benedictio qua homo benedicit, ut benedictionem, quae est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans, et quantum ad hanc requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

ARTICULUS V.

Utrum mali sacerdotes usum clavium habeant.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mali sacerdotes usum clavium non habeant. Joan. enim 20, ubi usus clavium apostolis traditur, Spiritus sancti donum praemittitur. Sed mali non habent Spiritum sanctum. Ergo non habent usum clavium.

2. Praeterea, nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri caelestis Regis qui est ipsa Sapientia. Ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

3. Praeterea, Augustinus dicit, (lib. 5 de Baptismo contra Donatistas, cap. 21, ad fin.), quod *sacramentum gratiae dat etiam Deus per malos, ipsam vero gratiam nonnisi per seipsum vel per sanctos suos; et ideo remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbae membra.* Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbae membra, usum clavium non habent.

4. Praeterea, intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum, quia, secundum Gregorium (in Pastorali, part. 1, cap. 11, a princ.), *cum is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in forma absolutionis. Ergo pravi sacerdotes non habent efficacem clavium usum.

Sed contra, nullus potest scire de alio an sit in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis, nullus sciret se esse absolutum, quod est valde inconveniens.

Praeterea, iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem domini. Sed sacerdos est solum minister. Ergo non potest sua malitia donum a Deo transmissum per eum nobis auferre.

Concl. Sacerdos malus, etsi gratia privetur, nullo modo privatur usu clavium; cum sicut participatio formae non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formae tollat usum instrumenti.

Respondeo dicendum, quod sicut participatio formae quae est inducenda in effectum, non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formae tollit usum instrumenti. Et ideo cum homo sit tantum instrumentaliter agens in usu clavium, quantumcumque sit gratia per peccatum privatus per quam gratiam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

Ad primum ergo dicendum, quod donum Spiritus sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis, quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

Ad secundum dicendum, quod rex terrenus in thesauro suo defraudari et decipi potest; et ideo dispensationem ejus hosti non committit. Sed Rex caelestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur, quia novit ex malis elicere bona, et per malos etiam multa bona facere. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundum quod sancti homines cooperantur ad ipsam, non ex vi clavium, sed ex merito congrui. Et ideo dicit quod etiam per malos sacramenta ministrat, et inter alia sacramenta etiam absolutio, quae est usus clavium, computari debet; sed per membra columbae, idest, per sanctos homines facit remissionem peccatorum, inquantum eorum intercessionibus peccata remittit.

Vel potest dici quod membra columbae nominat omnes ab Ecclesia non praecisos: qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur, non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab Ecclesia praecisi, quia ex hoc ipso peccant; excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad quartum dicendum, quod intercessio, quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister Ecclesiae habet efficaciam ex merito Christi. Utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse.

ARTICULUS VI.

Utrum schismatici, haeretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant.

Ad sextum sic proceditur, 1. Videtur quod schismatici, haeretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi, quia si conficiunt confectum est, quamvis peccent conficientes. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

2. Praeterea, omnis potestas spiritualis activa in eo quia habet usum liberi arbitrii, exit in actum, quando vult. Sed potestas clavium, adhuc remanet in praedictis quia cum non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Ecclesiam redeunt. Ergo cum sit potentia activa, possunt in actum ejus exire cum voluerint.

3. Praeterea, spiritualis gratia magis impeditur per culpam quam per poenam. Sed excommunicatio, et suspensio, et degradatio sunt poenae quaedam. Cum ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quod nec propter ista.

Sed contra, Augustinus dicit (tract. 121 in Joan., sub. fin.), quod *Ecclesiae charitas peccata dimittit*; charitas autem est quae facit Ecclesiae unionem. Cum ergo praedicti sint ab Ecclesiae unione divisi, videtur, quod usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Praeterea, nullus absolvitur a peccato secundum hoc quod peccat. Sed aliquis a praedictis absolutionem peccatorum petens peccat, contra praeceptum Ecclesiae faciens. Ergo per eos a peccato absolvi non potest, et sic idem quod prius.

Concl. Haeretici, schismatici, et excommunicati, habent quidem potestatem quantum ad essentiam; sed usus in eis impeditur ex defectu materiae; quia eos Ecclesia tali usu privat, subtrahendo illis subditos.

Respondeo dicendum, quod in omnibus praedictis manet clavium potestas quantum ad essentiam: sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium in utente praelationem requirat respectu ejus in quem utitur, ut supra dictum est, quaest. 17, art. 2, ad 2, propria materia in quam exerceatur usus clavium, est homo subditus. Et quia per ordinationem Ecclesiae unus subditur alteri, ideo etiam per Ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subjectus. Unde cum Ecclesia haereticos et schismaticos, et alios hujusmodi privet, subtrahendo subditos vel simpliciter, vel quantum ad aliquid, quantum ad hoc quod privati sunt non possunt usum clavium habere.

Ad primum ergo dicendum, quod materia sacramenti Eucharistiae, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo homo simpliciter. Unde sicut si subtraheretur haeretico panis triticeus, conficere non posset, ita nec si subtrahatur praelato praelatio absolvere poterit; potest baptizare et conficere, quamvis ad sui damnationem.

Ad secundum dicendum, quod propositio habet veritatem, quando non deest (1) materia, sicut est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam poenam: unde poena non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione praedicta in corp.

QUAESTIO XX.

DE HIS IN QUOS USUS CLAVIUM EXERCERI POTEST.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his in quos usus clavium exerceri potest.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum sacerdos possit in quemlibet hominem uti clave quam habet; 2. utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere; 3. utrum aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illa divina auctoritate qua dixit: *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis,* Joan. 20, 22. Sed illud indeterminate dictum est. Ergo habens clavem, indeterminate potest ea uti in quos libet.

(1) In Nicol., *quando non adest.*

2. Praeterea, clavis corporalis quae aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum cujuscumque hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitus caeli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem quam habet, solvere, poterit et quoscumque alios.

3. Praeterea, sacerdotium novi Testamenti est perfectius quam veteris. Sed sacerdos veteris Testamenti poterat uti sua potestate quam habebat discernendi inter lepram et lepram indifferenter in omnes. Ergo multo fortius sacerdos evangelicus potest uti potestate sua in omnes.

Sed contra est quod dicitur 16, quaest. 1 (in appendice Grat., ad cap. *Adjicimus*): *Nulli sacerdotum liceat parochianum alterius absolvere aut ligare.* Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

Praeterea, judicium spirituale debet esse ordinatius quam temporale. Sed in judicio temporali non potest quilibet judex quemlibet judicare. Ergo cum usus clavium sit judicium quoddam, non potest sacerdos quilibet sua clavi in quemlibet uti.

Concl. Praelatus qui habet indistinctam potestatem in omnes, potest uti potestate clavium in omnes: At qui sub eo distinctas potestates acceperunt, in eos solum qui sibi commissi sunt, clavibus uti possunt, nisi in articulo necessitatis.

Respondeo dicendum, quod ea quae circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt. Unde sicut praeter generalia medicinae praecepta oportet adhiberi medicos, quibus praecepta universalia medicinae singulis infirmis vel infirmitatibus, secundum quod debent, aptentur, ita in quolibet principatu praeter illum qui in universalia praecepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulis, secundum quod debent, adaptent. Et propter hoc etiam in caelesti hierarchia sub potestatibus quae indistincte praesunt, ponuntur principatus, qui singulis provinciis distribuuntur, et sub his angeli, qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quae dicta sunt in lib. 2, dist. 10. quaest. 1 art. 1 et 2, et part. 1, quaest. 113, art. 1 et 2. Unde et ita debet esse in praelatione Ecclesiae militantis, ut apud aliquem esset praelatio indistincte in omnes, et sub hoc essent alii, qui super diversos potestatem distinctam acciperent. Et quia usus clavium requirit aliquam praelationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet indistinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in omnes; illi autem qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantum qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

Ad primum ergo dicendum, quod ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas, scilicet potestas ordinis et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas aequaliter est in omnibus sacerdotibus, non autem secunda. Et ideo ubi Dominus, Joan. 20, dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quae consequitur ordinem; unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro singulariter dedit potestatem dimittendi peccata, Matth. 16, ut intelligatur quod ipse prae aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos. Et ideo indeterminate Dominus dicit: *Quorum remiseritis peccata*, intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet, praesupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

Ad secundum dicendum, quod clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam; nec aliqua virtus activa potest agere nisi in propriam materiam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem. Et ideo non potest aliquis clave uti in eum in quem jurisdictio non datur.

Ad tertium dicendum, quod populus Israel unus populus erat, et unum tantummodo templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distingui, sicut nunc in Ecclesia, in qua congregantur diversi populi et nationes.

ARTICULUS II.

Utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus dicit (alius auctor, lib. de vera et falsa Poenit., cap. 20), in littera, 4, dist. 19, *nulla officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab illis sit quae in aliis judicat.* Sed quandoque contingit quod sacerdos est particeps criminis quod subditus suus commisit, sicut cum mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quod non semper possit in suos subditos potestate clavium uti.

2. Praeterea, per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, a qua simplex sacerdos absolvere non potest. Ergo videtur quod non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irretiti sunt.

3. Praeterea, sacerdotii nostri judicium et potestas per judicium veteris sacerdotii figuratum est. Sed minoribus judicibus secundum legem non omnia competebat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exodi 24, 14: *Si quid natum fuerit quaestionis inter vos, referetis ad eos.* Ergo videtur quod nec sacerdos de gravioribus peccatis possit subditum suum absolvere sed debeat ad superiorem remittere.

Sed contra, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed sacerdotibus committitur quod subditis suis Eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio a peccatis quibuscumque. Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere, quantum est de clavium potestate.

Praeterea, gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo quantum est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

Concl. Potest simplex sacerdos potestate ordinis remittere omnia peccata: aliqua tamen peccata per defectum jurisdictionis, quam illi superior non committit, remittere non potest.

Respondeo dicendum, quod potestas ordinis, quantum est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda. Sed quia ad usum hujusmodi potestatis, ut dictum est, requiritur jurisdictio, quae a maioribus in inferiores descendit; ideo potest superior aliqua sibi reservare, in quibus judicium inferiori non committat: alias de quolibet potest simplex sacerdos habens jurisdictionem, absolvere. Sunt autem quinque casus in quibus oportet quod simplex sacerdos poenitentem ad superiorem remittat: primus est quando est solemnis poenitentia imponenda, quia ejus minister proprius est episcopus; secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere, utpote quando est a superiore excommunicatus; tertio quando invenit irregularitatem contractam, pro cujus dispensatione debet ad superiorem remittere; quartus de incendiariis; quintus quando est consuetudo in aliquo episcopatu quod enormia crimina ad terrorem reserventur episcopo; quia consuetudo dat vel aufert in talibus potestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu nec sacerdos debet audire confessionem mulieris cum qua peccavit, de illo peccato, sed debet ad alium mittere; nec illa debet ei confiteri, sed debet petere licentiam ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia est minor verecundia. Si tamen absolveret absoluta esset. Quod enim Augustinus dicit quod non debet esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundum necessitatem sacramenti (1).

Ad secundum dicendum, quod poenitentia ab omnibus defectibus culpae liberat, non autem ab omnibus defectibus poenae, quia adhuc post peractam poenitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde sacerdos potest de crimine absolvere, et pro poena amovenda debet ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione, quia absolutio ab ipsa debet praecedere absolutionem a peccato; quia quamdiu aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod Ecclesiae sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad haec in quibus sibi superiores potestatem jurisdictionis reservant.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis uti possit clavibus in suum superiorem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis

(1) Vide constitutiones duas Benedicti XIV, alteram an. 1741, cujus initium: *Sacramentum poenitentiae*; alteram vero an. 1745, quae incipit: *Apostolici muneris.*

non possit uti clavibus in suum superiorem. Actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia usus clavium est persona subjecta, ut dictum est, quaest. praec. art. 6. Ergo in eum qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

2. Praeterea, Ecclesia militans imitatur triumphantem. Sed in caelesti Ecclesia inferior angelus nunquam purgat, aut illuminat, aut perficit superiorem. Ergo nec aliquis inferior sacerdos potest uti actione hierarchica, quae est per absolutionem, in superiorem.

3. Praeterea, judicium poenitentiae debet esse ordinatius quam judicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare aut absolvere superiorem. Ergo videtur quod nec in foro poenitentiali.

Sed contra, superior praelatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare. Sed remedium contra peccatum est potestas clavium. Ergo cum ipse non possit in seipsum clave uti, quia non potest esse simul judex et reus, videtur quod possit inferior in ipsum clavis potestate uti.

Praeterea, absolutio, quae fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem Eucharistiae. Sed inferior potest superiori Eucharistiam dispensare, si petat. Ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

Concl. Cum superior Praelatus non possit in seipsum clave uti, et possit inferioris potestatem limitatam extendere in se et in alios, consequens est quod inferior in superiorem uti possit clavium potestate sic extensa.

Respondeo dicendum, quod potestas clavium, quantum est de se, extendit se ad omnes, ut dictum est, art. praec. Sed quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quod ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit potest extendere in quem voluerit; et propter hoc etiam potestatem ei dare potest in seipsum; quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit, quia potestas clavium requirit pro materia aliquem subjectum et ita alium; sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, est tamen inferior eo inquantum ei se ut peccatorem subjicit.

Ad secundum dicendum, quod in angelis non potest accidere aliquis defectus ratione cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod judicium exterius est secundum homines, sed judicium confessionis est quoad Deum, apud quem aliquis redditur minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum praelationes. Et ideo in exteriori judicio sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere ut se excommunicet. Sed in foro conscientiae potest alteri committere suam absolutionem, qua ipse uti non posset.

Vel dicendum, quod absolutio in foro confessionis est principaliter potestatis clavium et ex consequenti respicit jurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem. Quantum autem ad potestatem ordinis omnes sunt aequales, non autem quantum ad jurisdictionem. Et ideo non est simile.

QUAESTIO XXI.

DE EXCOMMUNICATIONIS DEFINITIONE, ET CONGRUITATE ET CAUSA.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter videndum est de excommunicatione. De qua primo considerandum est de definitione excommunicationis, et congruitate, et causa; secundo de eo qui potest excommunicare et excommunicari; tertio de participatione cum excommunicatis; quarto de absolutione ab excommunicatione.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1. utrum convenienter excommunicatio definiatur; 2. utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare; 3. utrum aliquis pro aliquo temporali damno sit excommunicandus; 4. utrum excommunicatio injuste lata aliquem effectum habeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum competens sit haec definitio excommunicationis: Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiae, *etc.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 18, *qu.* 2, *art.* 4, *qu.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit haec definitio excommunicationis a quibusdam posita: *Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiae, quoad fructum, et suffragia generalia.* Suffragia enim Ecclesiae valent eis pro quibus fiunt. Sed Ecclesia orat pro eis qui extra Ecclesiam sunt, sicut pro haereticis et paganis. Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt: et sic eis suffragia Ecclesiae valent.

2. Praeterea, nullus amittit suffragia Ecclesiae nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed poena. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis a suffragiis Ecclesiae communibus.

3. Praeterea, fructus Ecclesiae non videtur esse aliud quam suffragia: non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia haec excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. Praeterea excommunicatio minor quaedam excommunicatio est; sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiae. Ergo definitio non est conveniens.

Concl. Cum hic agatur de excommunicatione majore, bona est haec definitio: *excommunicatio est separatio a communione, quoad fructum et suffragia generalia:* hic enim continetur et communionis fidelium et sacramentorum interdictio.

Respondeo dicendum, quod ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur, scilicet ad coetum fidelium, et ad participationem sacramentorum, et hoc secundum praesupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant. Et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem dupliciter. Uno modo ita quod separetur tantum a participatione sacramentorum; et haec est excommunicatio minor. Alio modo ita quod excludatur ab utroque; et sic est excommunicatio major, quae hic definitur. Non autem potest esse tertium, scilicet quod excludatur a communione fidelium, et non a participatione sacramentorum, ratione jam dicta: quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est duplex, quaedam in spiritualibus, sicut sunt mutuae orationes, et conventus ad sacra percipienda; quaedam in corporalibus actibus legitimis: quae quidem communicationes his versibus continentur:

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Os, scilicet ne osculum detur, *orare*, ne cum excommunicatis oremus; *vale*, ne salutentur; *communio*, ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet; *mensa negatur*, ne aliquis cum eis in mensa comedat. Praemissa ergo definitio importat separationem a sacramentis, in hoc quod dicit, *quoad fructum*; et a communione fidelium quantum ad spiritualia in hoc quod dicit, *et suffragia Ecclesiae communia.*

Alia autem definitio invenitur, quae datur secundum separationem ab utriusque actibus, quae talis est: *Excommunicatio est a qualibet licita communione fidelium separatio.*

Ad primum ergo dicendum, quod pro infidelibus oratur, sed ipsi orationis fructum non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes, quae pro membris Ecclesiae fiunt; et tamen fructum non percipiunt quamdiu in excommunicatione manent; sed oratur, ut detur eis spiritus poenitentiae, ut ab excommunicatione solvantur.

Ad secundum dicendum, quod suffragia alicujus valent alicui secundum quod ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter: uno modo ex vi charitatis, quae omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur in psal. 118, 63: *Particeps ego sum omnium timentium te* etc. Et hanc continuationem excommunicatio non intercipit: quia juste quis excommunicari non potest nisi pro culpa mortali, per quam quis a charitate jam divisus est, etiamsi non excommunicetur. Injusta autem excommunicatio charitatem alicui auferre non potest; cum sit de maximis bonis, quae non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quae in aliquem fertur, pro quo fiunt: et hanc continuationem excommunicatio intercipit; quia Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiae eis non prosunt, quae pro tota Ecclesia fiunt; nec ex persona Ecclesiae oratio pro eis inter membra Ecclesiae fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad eorum conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum, quod fructus spiritualis Ecclesiae non solum est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum, et ex convictu fidelium.

Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat: et ideo non oportet quod totaliter excommunicationis definitio conveniat, sed solum quoad aliquid.

ARTICULUS II.

Utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Ecclesia nullum debeat excommunicare, quia excommunicatio maledictio quaedam est. Sed Rom. 12 prohibemur maledicere. Ergo Ecclesia excommunicare non debet.

2. Praeterea, Ecclesia militans debet imitari triumphantem. Sed, ut in Epist. Judae legitur, *cum Michael archangelus cum diabolo altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiae; sed dixit: Imperet tibi Dominus.* Ergo nec Ecclesia militans debet alicui judicium maledictionis, vel excommunicationis inferre.

3. Praeterea, nullus est in manu hostis tradendus, nisi omnino desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manu Satanae, ut patet 1 Corinth. 5; cum ergo de nemine sit desperandum in ista vita, Ecclesia nullum debet excommunicare.

Sed contra est quod Apostolus, 1 Cor. 5, mandat quemdam excommunicari, sive tradi Satanae.

Praeterea, Matth. 18, 17, dicitur de illo qui Ecclesiam audire contemnit: *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Sed ethnici sunt extra Ecclesiam. Ergo et illi qui Ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

Concl. Cum Ecclesia in terris Dei vicem gerat, illiusque judicium Dei judicio conforme sit, rite excommunicare potest; sive peccatorem a communione Ecclesiae, sive a suffragiis et aliis spiritualibus separet.

Respondeo dicendum, quod judicium Ecclesiae conforme debet esse judicio Dei. Deus autem peccatores multipliciter punit, ut ad bonum eos trahat; uno modo flagellis castigando, alio modo hominem sibi relinquendo ut, auxiliis subtractis, quibus a malo praepediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, a quo superbus discesserat. Et quantum ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententia divinum judicium imitatur. Inquantum enim aliquem a communione fidelium separat, ut erubescat, imitatur divinum judicium quo per flagella castigat; inquantum autem a suffragiis, et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio potest esse dupliciter: uno modo ita quod in malo quod irrogat vel dicit, per intentionem sistat: et sic maledictio omnibus modis est prohibita. Alio modo ita quod malum quod quis maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet qui maledicitur: et sic maledictio quandoque est licita et salutifera; sicut etiam medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

Ad secundum dicendum, quod diabolus incorrigibilis est; et ideo non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis poenam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis suffragiis Ecclesiae privatur, triplex incommodum incurrit, per tria quae quis ex suffragiis Ecclesiae consequitur. Valent enim ad augmentum gratiae eis qui eam habent, vel ad merendum eis qui non habent: et quantum ad hoc Magister Sententiarum dicit, 4, dist. 18: *Gratia Dei per excommunicationem subtrahitur.* Valent etiam ad custodiam virtutis: et quantum ad hoc dicit quod *protectio subtrahitur*, non quod omnino a Dei providentia excludatur excommunicatus, sed ab illa protectione qua filios Ecclesiae specialiori modo custodit. Valent etiam ad defensionem ab hoste: et quantum ad hoc dicit quod *diabolo major potestas saeviendi in ipsum datur et spiritualiter et corporaliter.* Unde in primitiva Ecclesia, quando oportebat per signa homines ad fidem invitare, sicut Spiritus sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione a diabolo innotescebat. Nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus hosti detur, quia non datur quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cum in potestate Ecclesiae sit ex ejus manu ipsum, cum voluerit, eripere.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis pro aliquo temporali damno debeat excommunicari.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari: quia poena non debet excedere culpam. Sed poena excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus praeeminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

2. Praeterea, nulli malum pro malo reddere debemus, secundum Apostoli praeceptum, Rom. 12. Sed hoc esset malum pro malo reddere si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed contra est quod Petrus Ananiam et Saphiram pro defraudatione pretii agri sententia mortis damnavit, Act. 5. Ergo et Ecclesiae licet pro temporalibus damnis excommunicare.

Concl. Cum per peccatum mortale reddatur homo regno indignus, potest quis mortaliter peccans damnum temporale inferendo, pro illo (praesertim si contumax sit) ab Ecclesia excommunicari.

Respondeo dicendum, quod per excommunicationem judex ecclesiasticus excommunicatos excludit a regno quodammodo. Unde cum non debeat a regno excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit, qu. 17, art. 2; nec aliquis reddatur indignus nisi per peccatum mortale charitatem amiserit, quae est via ducens ad regnum; ideo nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus aliquis mortaliter peccat, et contra charitatem facit; ideo pro damno temporali illato Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed quia excommunicatio est gravissima poenarum, poenae autem medicinae sunt secundum Philosophum (in 2 Ethic., cap. 2, vel 3, a princ.), sapientis autem medici est a levioribus incipere medicinis, et minus periculosis; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit, vel non veniendo ad judicium, vel ante terminationem judicii sine licentia recedendo, vel determinationi non parendo. Tunc enim, postquam monitus fuerit, si obedire contempserit, contumax reputatur; et excommunicari debet a judice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius.

Ad primum ergo dicendum, quod culpae quantitas non mensuratur ex nocumento quod quis facit, sed ex voluntate qua facit, contra charitatem agens. Et ideo quamvis poena excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpae.

Ad secundum dicendum, quod cum aliquis per poenam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum: quia poenae medicinae sunt, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum excommunicatio injuste lata aliquem effectum habeat.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod excommunicatio injuste lata nullo modo effectum habeat, quia per excommunicationem protectio et gratia Dei subtrahitur: quae non possunt injuste subtrahi. Ergo excommunicatio injuste lata non habet effectum.

2. Praeterea, Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 16: *Tibi dabo claves,* quod *est de supercilio Pharisaeorum aestimare esse ligatum, vel solutum, qui ligatur vel solvitur injuste.* Sed eorum supercilium erat superbum et erroneum. Ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

Sed contra, secundum Gregorium (hom. 26 in Evang., circa med.), *sententia pastoris, sive justa, sive injusta, timenda est.* Non autem esset timenda, nisi aliquid noceret etiam injusta. Ergo, etc.

Concl. Si excommunicatio injuste lata sit ex parte excommunicantis, scilicet vel ex ira aut ex odio, nihilominus effectum sortitur: at si ex parte excommunicationis, ita ut error ille irritam faciat sententiam, nullus est effectus.

Respondeo dicendum, quod excommunicatio potest dici injusta dupliciter: uno modo ex parte excommunicantis; sicut cum ex odio, vel ex ira aliquis excommunicat

et tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicat peccet, quia iste juste patitur, quamvis ille injuste faciat. Alio modo ex parte ipsius excommunicationis, vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia fertur sententia, juris ordine praetermisso: et tunc si sit talis error ex parte sententiae, qui sententiam nullam esse faciat, non habet effectum, quia non est excommunicatio; si autem talis error non annullet sententiam, habet effectum suum; et debet excommunicatus humiliter obedire (et erit ei ad meritum), et vel ad superiorem judicem recurrere, vel petere ab excommunicante absolutionem. Si autem contemneret, eo ipso mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque quod sit debita causa ex parte excommunicantis, quae non est debita ex parte excommunicati, sicut cum aliquis pro falso crimine in judicio privato excommunicatur: et tunc si humiliter sustinet, humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei injuste amittere non possit, potest tamen amittere illa injuste quae ex parte nostra sunt, quae ad gratiam Dei disponunt: sicut patet si subtrahatur alicui doctrinae verbum, quod ei debetur. Et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex praedictis patet, art. 2 hu. qu., ad 3.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus loquitur quantum ad culpam, et non quantum ad poenas, quae possunt etiam injuste infligi a rectoribus Ecclesiarum.

QUAESTIO XXII.

DE HIS QUI POSSUNT EXCOMMUNICARE ET EXCOMMUNICARI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his qui possunt excommunicare et excommunicari.

Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum quilibet sacerdos possit excommunicare; 2. utrum non sacerdos excommunicare possit; 3. utrum excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare; 4. utrum aliquis seipsum, vel aequalem, vel superiorem possit excommunicare; 5. utrum aliqua universitas excommunicari possit; 6. utrum semel excommunicatus excommunicari possit ulterius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet sacerdos potest excommunicare.

2. Praeterea, majus est absolvere et ligare in foro poenitentiae quam in foro judicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro poenitentiali absolvere et ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

Sed contra, ea in quibus imminet periculum sunt majoribus reservanda. Sed poena excommunicationis est valde periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet sacerdoti committi.

Concl. Soli Episcopi et majores Praelati excommunicare possunt, qui habent jurisdictionem in foro judiciali, ad quod spectat causa quae obligat hominem in comparatione ad alios homines.

Respondeo dicendum, quod in foro conscientiae causa agitur inter hominem et Deum: in foro autem exteriori judicii causa agitur hominis ad hominem. Et ideo absolutio vel ligatio quae unum hominem obligat quoad Deum tantum, pertinet ad forum poenitentiae; sed illa quae hominem obligat in comparatione ad alios homines ad forum publicum exterioris judicii pertinet. Et quia homo per excommunicationem a communione fidelium separatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet. Et ideo illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro judiciali. Et propter hoc soli episcopi propria auctoritate, et majores praelati secundum communiorem opinionem possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales nonnisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus, sicut in furto, et rapina, et hujusmodi, in quibus est eis a jure concessum quod excommunicare possint. Alii autem dixerunt quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare. Sed praedicta opinio est rationabilior.

Ad primum ergo dicendum, quod excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris judicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem, ideo etiam talis jurisdictio per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici. Et secundum hoc a quibusdam distinguitur quod est clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent; et clavis jurisdictionis in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori. Utrumque tamen Deus Petro contulit, Matth. 16, et ab ipso in alios descendit, qui utramvis habent.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conscientiae, sed non quantum ad forum judiciale, quia non possunt conveniri coram eis in causis contentiosis. Et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro poenitentiali. Et quamvis forum poenitentiale sit dignius, tamen in foro judiciali major solemnitas requiritur, quia in eo oportet quod non solum Deo, sed etiam homini satisfiat.

ARTICULUS II.

Utrum non sacerdotes excommunicare possint.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sacerdotes excommunicare non possint. Quia excommunicatio est actus clavium, ut 4 Sententiarum, dist. 18 dicitur. Sed non sacerdotes non habent claves. Ergo excommunicare non possunt.

2. Praeterea, plus requiritur ad excommunicationem quam ad absolutionem in foro poenitentiae. Sed non sacerdos in foro poenitentiae absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

Sed contra est quod archidiaconi, legati et electi excommunicant, qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.

Concl. Cum excommunicatio non directe respiciat gratiam, etiam non sacerdotes modo jurisdictionem in foro contentioso habeant, excommunicare possunt.

Respondeo dicendum, quod sacramenta, in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet: et ideo ipsi soli possunt absolvere et ligare in foro poenitentiali. Sed excommunicatio non directe respicit gratiam, sed ex consequenti, inquantum homo suffragiis Ecclesiae privatur, quae ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant. Et ideo etiam non sacerdotes, dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

Ad secundum dicendum, quod ista duo se habent sicut excedentia, et excessa: et ideo alicui competit unum cui non competit aliud.

ARTICULUS III.

Utrum excommunicatus vel suspensus possit alium excommunicare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare. Ille enim qui est excommunicatus, vel suspensus, neque ordinem, neque jurisdictionem amittit, quia neque reordinatur, cum absolvitur, neque cura iterum ei committitur. Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus vel suspensus excommunicare potest.

2. Praeterea, majus est conficere corpus Christi quam excommunicare. Sed tales conficere possunt. Ergo et excommunicare.

Sed contra, ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quam corporale. Ergo excommunicatus non potest alium excommunicare, cum excommunicatio sit vinculum spirituale

Concl. Cum excommunicatus a communione fidelium separetur, et usu jurisdictionis privetur, et suspensus a jurisdictione non possit ea quae jurisdictionis sunt, exequi, neuter excommunicare potest.

Respondeo dicendum, quod usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem. Et ideo cum omnis excommunicatus a communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur.

Et quia excommunicatio est jurisdictionis, ideo excommunicatus excommunicare non potest: et eadem ratio est de suspenso a jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantum, tunc non potest ea quae sunt ordinis, sed potest ea quae sunt jurisdictionis; et e contra si sit suspensus a jurisdictione et non ab ordine, non potest ea quae sunt jurisdictionis, sed potest ea quae sunt ordinis; si autem ab utroque, tunc neutrum potest (1).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis excommunicatus vel suspensus non amittatur jisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

Ad secundum dicendum, quod conficere consequitur potestatem characteris, qui indelebilis est; et ideo homo ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licet non semper ei liceat. Secus autem est de excommunicatione, quae jurisdictionem sequitur, quae auferri potest et ligari.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit seipsum, vel aequalem, vel superiorem, excommunicare. — (S. Thom., 4, dist. 18, quaest. 1, art. 3, quaest. 1, et seq.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum, vel aequalem, vel superiorem, excommunicare. Quia angelus Dei major erat Paulo, Matth. 11, 2: *Qui minor est in regno caelorum, major est illo*, quo *nemo inter natos mulierum major*. Sed Paulus excommunicavit angelum de caelo, ut patet Galat. 1. Ergo homo potest superiorem excommunicare.

2. Praeterea sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi; sed potest contingere quod ipsemet fecit vel superior aut aequalis. Ergo aliquis potest se, vel aequalem, vel superiorem, excommunicare.

3. Praeterea, aliquis potest superiorem absolvere in foro poenitentiali, vel aequalem; sicut cum episcopi suis subditis confitentur, et cum unus sacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quod etiam excommunicare aliquis superiorem vel aequalem possit.

Sed contra, excommunicatio est actus jurisdictionis. Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse judex et reus: nec iterum in superiorem vel aequalem. Ergo non potest aliquis superiorem, vel aequalem, aut se, excommunicare.

Concl. Cum per jurisdictionem, cujus actus est excommunicatio, eo quisque superior fiat in quem illam exercet, nullus potest seipsum vel aequalem vel superiorem excommunicare.

Respondeo dicendum, quod cum per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia judex est ejus; ideo nullus habet in seipsum, vel in superiorem, vel aequalem, jurisdictionem: et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem, aut aequalem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur sub hypothesi, idest si poneretur angelus peccare: sic enim non esset Apostolo superior, sed inferior. Nec est inconveniens quod in conditionalibus quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu nullus excommunicatur, quia par in parem non habet imperium.

Ad tertium dicendum, quod absolutio et ligatio in foro confessionis est quoad Deum tantum, apud quem aliquis alio superior, redditur inferior per peccatum: sed excommunicatio est in judicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso quod peccat. Unde non est similis ratio de utroque foro. Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem, aut aequalem, de mortali, nisi ex commissione sibi facta. De venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur: unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

(1) Nicolai haec addit in textu: « Hinc Caelestinus Papa, scribens ad Episcopos Orientales » (ut in Decret. caus. 24, quaest. 1, cap. *Ait*, refert Nicolaus I) « decernit: Si quis ab Episcopo Nestorio excommunicatus est, vel exutus clerici « aut antistitis dignitate, hunc in nostra communione durare manifestum est, « nec judicamus eum remotum, quia non poterat quemquam ejus removere « sententia qui se jam praebuerat ipse removendum. » Et cap. *Miramur*, Nicolaus praedictus paulo infra: « Miramur quomodo excommunicati, ad judicandum « recepti sint, cum secundum apostolicos canones in communione sola sine « commendatitiis litteris recipi prohibeantur. Absurdum enim est ut cui non « licet etiam cum minimis juxta sacras regulas communicare, liceat penes vos « etiam de majoribus judicare. » Ut et cap. *Audivimus*, ibidem, Adrianus II Valeriano Episcopo et postea martyri scribens: « Audivimus, inquit, quod « Henricus dictus Ravennas Archiepiscopus visus sit te excommunicare. Verum « quia excommunicatus excommunicare te non potuit, apostolica auctoritate te « tuosque absolvendo mandamus exinde nunquam curare. » etc.

ARTICULUS V.

Utrum in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim quod aliqua universitas sibi in malitia colligatur. Sed pro malitia in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

2. Praeterea, illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio a sacramentis Ecclesiae. Sed aliquando tota civitas interdicitur a divinis. Ergo et excommunicari universitas aliqua potest.

Sed contra est Glossa Augustini (interl., sup. illud: *Vis imus*, etc.; et hab. ex Aug. epist. 250, al. 85, et cap. *Si habes*, 24, quaest. 3, et cap. *Romana*, de Sent. excomm., in 6), Matth. 11, quae dicit quod *princeps, et multitudo non est excommunicanda.*

Concl. Cum Deus, cujus judicium Ecclesia imitari debet, justum cum impio non condemnet, et probabile sit in nulla communitate omnes ad malum consentire, nunquam tota communitas excommunicari debet, licet singuli excommunicari possint.

Respondeo dicendum, quod excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali. Peccatum autem in actu consistit: actus autem non est communitatis, sed singularium personarum ut frequenter. Et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas. Et si quandoque etiam actus est alicujus totius multitudinis, ut quando multi navem trahunt, quam nullus per se trahere posset, tamen non est probabile quod aliqua communitas ita tota ad malum consentiat, quin aliqui sint dissentientes. Et quia *non est Dei, qui judicat omnem terram, ut condemnet justum cum impio*, ut dicitur Genes. 18, ideo Ecclesia, quae Dei judicium imitari debet, satis provide statuit ut communitas non excommunicetur, ne cum loliis et zizaniis simul eradicetur et triticum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis, nempe quod credibile non est communitatem totam in malitia colligari.

Ad secundum dicendum, quod suspensio non tanta poena est, quanta excommunicatio, quia suspensi non fraudantur Ecclesiae suffragiis, sicut excommunicati. Unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur; sicut et totum regnum ponitur sub interdicto pro peccato regis. Et ideo non est simile de excommunicatione et suspensione.

ARTICULUS VI.

Utrum ille qui semel est excommunicatus excommunicari possit ulterius.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui semel est excommunicatus, ulterius excommunicari non possit. Nam 1 Cor. 5, 12, dicit Apostolus: *Quid enim mihi de his qui foris sunt, judicare?* Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam. Ergo super eos Ecclesia judicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

2. Praeterea, excommunicatio est separatio quaedam a divinis et a communione fidelium. Sed postquam est aliquis privatus aliquo non potest iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non potest iterum excommunicari.

Sed contra excommunicatio quaedam poena est et medicinale remedium. Sed poenae omnes et medicinae iterantur, cum causa exigit. Ergo excommunicatio iterari potest.

Concl. Toties quis excommunicari potest, quoties excommunicationis aliqua adfuerit causa, qua fit ut magis ab Ecclesiae suffragiis elongetur.

Respondeo dicendum, quod ille qui excommunicatus est una excommunicatione, potest iterum excommunicari vel per ejusdem excommunicationis iterationem ad majorem sui confusionem, ut sic a peccato resiliat, vel propter alias causas: et tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causae pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de paganis, et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint populo Dei. Sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus aliquo

modo de Ecclesia: et sic Ecclesia semper de ipso judicare potest.

Ad secundum dicendum, quod privatio quamvis non recipiat *magis et minus* secundum se, recipit tamen *magis et minus* secundum causam suam: et secundum hoc excommunicatio potest iterari; et magis est elongatus a suffragiis Ecclesiae qui pluries est excommunicatus quam qui semel tantum.

QUAESTIO XXIII.

DE PARTICIPATIONE CUM EXCOMMUNICATIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de participatione cum excommunicatis.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum liceat excommunicato participare in pure corporalibus; 2. utrum participans excommunicato sit excommunicatus; 3. utrum participare excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum excommunicato liceat communicare in pure corporalibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat excommunicato communicare in pure corporalibus. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantum. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare possit.

2. Praeterea, *quod est institutum pro charitate contra charitatem non militat* (Vide quaest. 11, art. 1, arg. 1). Sed ex praecepto charitatis tenemur inimicis subvenire, quod sine aliqua communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 5, 2: *Cum ejusmodi nec cibum sumere.*

Concl. In pure corporalibus excommunicato minori excommunicatione fidelibus communicare licet: majori vero minime; nisi vel hoc ipsum vinculum ignoretur, vel aliqua spiritualis commodi vel legis aut necessitatis ratio ad hoc impulerit.

Respondeo dicendum, quod duplex est excommunicatio: una est minor, quae separat tantum a participatione sacramentorum, sed non a communione fidelium. Et ideo tali excommunicato licet communicare; sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est major excommunicatio, et haec separat hominem a sacramentis Ecclesiae, et a communione fidelium. Et ideo tali excommunicatione excommunicato communicare non licet. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum, inducit, ideo excipiuntur ab hac generalitate quaedam, in quibus communicare licet, scilicet in his quae pertinent ad salutem, quia de talibus homo licite potest cum excommunicato loqui; potest etiam et alia verba interserere, ut facilius salutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quaedam personae, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati; scilicet uxor, filius, servus, rusticus et serviens. Sed hoc intelligendum est de filiis non mancipatis; alias tenerentur vitare patrem. De aliis autem intelligitur quod licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderant, non autem si post. Quidam autem intelligunt e converso, scilicet, quod superiores possunt licite communicare inferioribus. Alii vero contrarium dicunt. Sed ad minus in his communicare eis debent in quibus sunt eis obligati, quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam casus excepti; sicut quando ignoratur excommunicatio; et quando aliqui sunt peregrini et viatores in terra excommunicatorum, qui licite possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam. Et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate, quia tunc ex praecepto charitatis tenetur ei providere. Et ista hoc versu continentur:

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

Ut *utile* referatur ad verba salutis, *lex* ad matrimonium, *humile* ad subjectionem; caetera patent (1).

(1) Haec in textu addit Nicolai. Nempe *res ignorata*, et *necesse*. Hinc in Decretis, causa 11, qu. 3, Gregorius VII, ut cap. *Quoniam* ex concilio Romae habito videre est, « Quoniam, inquit, multos peccatis nostris exigentibus pro causa excommunicationis perire quotidie cernimus, partim ignorantia, partim nimia simplicitate, partim timore, partim etiam necessitate devicti misericordia, sententiam anathematis ad tempus prout possumus, opportune temperamus. Apostolica itaque auctoritate ab anathematis vinculo subtrahimus uxores, liberos (idest filios), servos, ancillas, seu mancipia, necnon rusticos servientes; et omnes alios qui non adeo curiales sunt ut eorum consilio scelera perpetrentur, et eos qui ignoranter excommunicatis communicant. Quicumque autem orator, sive peregrinus, aut viator, in terram excommunicatorum devenerit, ubi non possit emere, vel non habeat unde emat, ab excommunicatis accipiendi licentiam damus. Et si quis excommunicatis non in sustentationem superbiae, sed humanitatis causa, dare aliquid voluerit, non prohibemus. » Per oratorem porro supra subintelligi potest ille qui piam peregrinationem suscipiens ad quemvis locum sanctum, vel speciali devotione deputatum, orationis causa venit; quamvis apud Ivonem, part. 14, cap. 43, habeatur *arator*, non *orator*; quasi subintelligat eum qui ob necessitatem quamdam ad excolendam terram in alienas oras vel regiones pergit. Innocentius item III, ad doctores Bononienses Decretorum extra de sententia excommunicationis, cap. *inter alia*, sic explicat praedictum Gregorii canonem, quoad servos, ut si jam servi erant ante prolatam sententiam excommunicationis in dominos, ad idem obsequium postmodum teneantur; sin minus, addicere se illorum obsequio ac servituti non debeant, quamdiu excommunicatio perseverat. Quod sic explicare se dicit propter quosdam varie super ea re disceptantes, *ut unde jus procedit, inde interpretatio quoque procedat*, etc. Et cap. *Si vere* (est autem ad universos cruce signatos), *cautum in jure*, ait, *ut si quisquam per terram quorumlibet excommunicatorum transierit, necessaria emere ac recipere possit ab iisdem*: et quod *si paterfamilias excommunicatione fuerit innodatus, a participatione illius familia excusetur*.

(1) Hucusque S. Thomas; tum haec Nicolai: « Hinc in Decretis, causa 11, quaest. 3, cap. *Sicut Apostoli*, ex Fabiano Papa, et ex can. 11 apostolorum: « Si quis cum excommunicatis, aversando regulas, scienter (saltem in domo) « simul locutus fuerit, aut oraverit, ille communione privetur. » Et ex Calixto Papa, epist. 2: « Excommunicatos quoscumque nullus recipiat, nec cum eis in « oratione, cibo, aut potu, aut osculo communicet, nec eis *ave* dicat: quia qui« cumque in his vel in aliis prohibitis scienter excommunicatis communicaverit, « juxta institutionem apostolorum ipse simili excommunicationi subjacebit. » Et mox ex Isidoro, in Regula, cap. 18: « Cum excommunicato neque orare « neque loqui (nisi quae ad eamdem excommunicationem pertinent) neque « vesci liceat. Si quis enim cum eo aut palam, aut absconse locutus fuerit, « statim cum eo communem excommunicationis contrahet poenam. » Ut et ex concilio Carthaginensi IV, cap. 73: « Qui communicaverit, vel oraverit cum « excommunicato, si laicus est, excommunicetur; si clericus, deponatur. » Sed enucleatius infra, cap. *Sanctus*, ex Urbano II, ad Episcopum Constantiensem: « Sanctis canonibus cautum est ut qui excommunicatis communicaverit, excom« municetur; eo tamen moderamine, ut quicumque ignorantia, seu timore, seu « necessitate cujuscumque maximi negotii eorum se convictu contaminaverit; « eum minoris poenitentiae medicina societatis nostrae participationem sortiatur, « eos vero qui aut spontanee aut negligenter inciderint, sub ea volumus disci« plinae coercitione suscipi, ut caeteris metus incutiatur, » etc.

ARTICULUS II.

Utrum participans excommunicato sit excommunicatus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod participans excommunicato non sit excommunicatus. Plus enim separatus est ab Ecclesia gentilis quam excommunicatus. Sed ille qui participat gentili, aut Judaeo, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat excommunicato christiano.

2. Praeterea, si ille qui participat alicui excommunicato est excommunicatus, eadem ratione qui participat participanti, erit excommunicatus; et sic in infinitum proceditur: quod videtur absurdum. Ergo non est excommunicatus qui excommunicato participat.

Sed contra est quod excommunicatus est positus extra communionem. Ergo qui ei communicat a communione Ecclesiae recedit: et sic videtur quod sit excommunicatus.

Concl. Participans cum excommunicato, excommunicatus quoque est, aliquando majori, nonnunquam minori excommunicatione.

Respondeo dicendum, quod excommunicatio potest in aliquem ferri dupliciter: aut ita quod ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus; et tunc non est dubium quod quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione: aut est excommunicatus simpliciter; et tunc aut participat aliquis ei in crimine ei praebendo consilium auxilium aut favorem; et sic iterum est excommunicatus majori excommunicatione: aut participat in aliis sicut in verbo, vel in osculo, vel in mensa, et sic est excommunicatus minori excommunicatione (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia non ita intendit corrigere infideles, sicut fideles, quorum cura sibi incumbit, et ideo non ita arcet a communione infidelium, sicut a communione fidelium illos quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

Ad secundum dicendum, quod excommunicato minori

Ad primum ergo dicendum, quod corporalia ad spiritualia ordinantur. Et ideo potestas quae se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia se extendere potest; sicut ars quae est de fine imperat de his quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod in illo casu in quo aliquis ex praecepto charitatis communicare tenetur, non prohibetur, ut ex dictis patet in corp. art.

tori excommunicatione licet communicare: et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

ARTICULUS III.

Utrum participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale, quia decretalis quaedam, cap. *Sacris*, de his quae vi metuque, etc., respondet quod *propter metum mortis non debet quis excommunicato communicare, quia aliquis debet prius subire mortem quam mortaliter peccet*. Sed haec ratio nulla esset, nisi participare cum excommunicato semper esset peccatum mortale. Ergo, etc.

2. Praeterea, facere contra praeceptum Ecclesiae est peccatum mortale. Sed Ecclesia praecipit quod excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

3. Praeterea, nullus arcetur a perceptione Eucharistiae pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur a perceptione Eucharistiae, quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in casibus non concessit peccat mortaliter.

4. Praeterea, nullus debet excommunicari majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis secundum jura, cap. 5, 4, 16 et seq. 11, quaest. 3, potest excommunicari majori excommunicatione propter hoc quod excommunicato participat. Ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

Sed contra, a peccato mortali nullus potest absolvere nisi super eum habeat jurisdictionem. Sed quilibet sacerdos potest absolvere a participatione cum excommunicatis. Ergo non est peccatum mortale.

Praeterea, pro mensura peccati debet esse poenae modus, ut colligitur ex Deut. 26. Sed pro participatione cum excommunicatis secundum communem consuetudinem non ponitur poena debita mortali peccato, sed magis debita veniali. Ergo non est peccatum mortale.

Concl. Tantum participans excommunicato in crimine vel in divinis vel in Ecclesiae contemptum, peccat mortaliter.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod quandocumque aliquis participat excommunicato vel verbo, vel quocumque dictorum modorum, art. praec. secundum quos ei communicare non licet, peccat mortaliter, nisi in casibus a jure concessis, cap. *Quoniam* 11, qu. 3. Sed quia hoc videtur valde grave quod homo pro uno verbo levi quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet et multis excommunicantes laqueum damnationis injicerent, quod in eos retorqueretur; ideo aliis probabilius videtur quod non semper peccet mortaliter sed solum quando in crimine illi participat vel in divinis vel in contemptum Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod decretalis illa loquitur de participatione in divinis.

Vel dicendum est quod similis ratio est de peccato mortali et de veniali, quantum ad hoc quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale: et ideo sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter; ita etiam quam peccet venialiter, illo modo debiti quo debet venialia vitare.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum Ecclesiae directe respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus: et ideo qui communicat ei in divinis, facit contra praeceptum et mortaliter peccat: qui autem participat ei in aliis, facit praeter praeceptum, et peccat venialiter.

Ad tertium dicendum, quod aliquis etiam sine aliqua culpa quandoque ab Eucharistia arcetur; sicut patet in suspensis, vel interdictis: quia tales poenae quandoque alicui pro culpa alterius, quae in eis punitur, inferuntur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale; tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale. Et propter hoc potest aliquis excommunicari secundum jura.

QUAESTIO XXIV.

DE ABSOLUTIONE AB EXCOMMUNICATIONE.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de absolutione ab excommunicatione.

Circa quod tria quaeruntur: 1. utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere; 2. utrum aliquis possit invitus ab excommunicatione absolvi; 3. utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione, et non ab alia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere. — (S. Thom., in 4, dist. 18, qu. 2, art. 5, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos subditum suum possit ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati quam excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest suum subditum a peccato absolvere. Ergo multo fortius ab excommunicatione.

2. Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed excommunicationis causa est peccatum mortale. Ergo cum possit quilibet sacerdos a peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

Sed contra ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare. Ergo nec absolvere.

Concl. Sicut a minori excommunicatione, sic et a majori, si modo a jure inflicta sit, et nulli reservata, omnis sacerdos suum subditum absolvere potest: solus vero Judex qui irrogavit, aut ejus superior, si a Judice illata sit, extra mortis necessitatem, potest absolvere.

Respondeo dicendum, quod a minori excommunicatione quilibet potest absolvere qui potest a peccato participationis absolvere. Si autem sit major, aut est lata a judice; et sic ille qui tulit, vel ejus superior potest absolvere: vel est lata a jure; et tunc episcopus, vel etiam sacerdos potest absolvere; exceptis sex casibus quos sibi juris conditor, scilicet Papa, reservavit: primus est quando aliquis injicit manus in clericum, vel in religiosum; secundus est de illo qui frangit ecclesiam, et est denuntiatus; tertius est de illo qui incendit ecclesiam et denuntiatus est; quartus est de illo qui in divinis communicat scienter excommunicatis nominaliter a Papa; quintus de illo qui falsificat litteras Sedis apostolicae; sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat; non enim debet absolvi nisi ab eo qui excommunicavit etiamsi non sit ejus subditus; nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab episcopo, vel a sacerdote proprio, praestita juratoria cautione quod parebit mandato illius judicis qui sententiam tulit.

A primo autem casu octo excipiuntur: primus est in articulo mortis, in quo a qualibet excommunicatione potest quis a quolibet sacerdote absolvi; secundus, si sit ostiarius alicujus potentis, et non ex odio, vel proposito percussit; tertius, si percutiens sit mulier; quartus, si sit servus, et dominus laederetur de ejus absentia, qui non est in culpa; quintus, si regularis regularem percutiat, nisi sit enormis excessus: sextus si sit pauper; septimus si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius; octavus, si habeat inimicitias capitales.

Sunt etiam alii septem casus, in quibus percutiens clericum excommunicationem non incurrit: primo, si causa disciplinae, ut magister, vel praelatus, percusserit; secundo, si jocosa levitate; tertio, si invenerit eum turpiter agentem cum uxore, vel matre, vel sorore, vel filia; quarto, si statim vim vi repellat; quinto, si ignoret eum esse clericum: sexto, si inveniat eum in apostasia, post trinam admonitionem; septimo, si transferat se clericus ad actum penitus contrarium, ut si fiat miles, vel ad bigamiam transeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter quam excommunicationis; tamen quoad aliquid vinculum excommunicationis est majus, inquantum non solum obligat quoad Deum, sed etiam in facie Ecclesiae. Et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absolutione a peccato: nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absolutione ab excommunicatione; per juramentum enim controversiae quae sunt inter homines terminantur, secundum Apostolum, Heb. 6.

Ad secundum dicendum, quod cum excommunicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesiae, sacerdos non potest absolvere excommunicatum a culpa, nisi sit prius absolutus ab excommunicatione.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis possit absolvi invitus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit absolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur alicui invito. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest praestari invito.

2. Praeterea, excommunicationis causa est contumacia. Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maxime contumax. Ergo non potest absolvi.

Sed contra, excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quae contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunae. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

Concl. Excommunicatio, cum poena quedam sit, ad quam impertinens est *voluntarium*, sicut in invitum ferri, sic et invitus aliquis absolvi ab ea potest.

Respondeo dicendum, quod malum culpae et poenae in hoc differunt quod culpae principium est in nobis, quia omne peccatum voluntarium est, poenae autem principium quandoque extra nos est: non enim requiritur ad poenam quod sit voluntaria: imo magis est de ratione poenae quod sit contra voluntatem. Et ideo sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invito. Sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita etiam invitus ab ea absolvi poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus quae in voluntate nostra consistunt, sicut sunt virtutes quae non possunt a nolentibus perdi: scientia enim quamvis sit spirituale bonum, tamen potest a nolente per infirmitatem amitti. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod etiam manente contumacia, potest aliquis discrete excommunicationem juste latam remittere, si videat saluti illius expedire in cujus medicinam excommunicatio lata est.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione nisi absolvatur ab omnibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suae causae. Sed causa excommunicationis est peccatum. Cum ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato, nisi absolvatur ab omnibus, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

2. Praeterea, excommunicationis absolutio in Ecclesia fit. Sed ille qui una excommunicatione est irretitus extra Ecclesiam est. Ergo quamdiu una manet, ab alia absolvi non potest.

Sed contra, excommunicatio quaedam poena est. Sed ab una poena aliquis liberatur, alia remanente. Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, aliquis absolvi potest.

Concl. Cum poenae quoad remissionem nullam habeant connexionem, excommunicationes autem poenae tantum sint, potest quis ab una absolvi excommunicatione, alia remanente, praesertim si a diversis inflictae sint judicibus.

Respondeo dicendum, quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo: et ideo possibile est quod aliquis ab una absolvatur, et in altera remaneat.

Sed circa hoc sciendum est quod aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno judice: et tunc quando absolvitur ab una, intelligitur ab omnibus absolvi, nisi contrarium exprimatur; vel nisi cum quis absolutionem impetrat de una tantum causa excommunicationis, cum tamen pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus pluribus excommunicationibus a diversis judicibus: et tunc absolutus (1) ab una excommunicatione, non propter hoc est absolutus ab altera; nisi omnes alii ad petitionem ejus absolutionem ipsius confirmaverint, vel nisi omnes demandent uni absolutionem.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis a Deo, cum qua non potest esse peccatorum remissio: et ideo unum peccatum sine altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem. Nec iterum absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est, in corp. et art. praec. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut pluribus de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est quod ista separatio removeatur quantum ad unam causam, et maneat quantum ad alteram.

(1) Ita cum Mss. S. Ghisseni, et vetustissimo exemplo a theologis adhibito editi passim. Al., *cum pluribus excommunicatus sit. Quandoque est excommunicatus a diversis judicibus: et tunc absolutus*, etc.

QUAESTIO XXV.

DE INDULGENTIA SECUNDUM SE.

(In tres articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de indulgentia: et primo de ea secundum se; secundo de facientibus indulgentiam; tertio de recipientibus eam.

Circa primum quaeruntur tria: 1. utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria; 2. utrum indulgentiae tantum valeant, quantum pronuntiantur; 3. utrum pro temporali subsidio sit indulgentia facienda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per indúlgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per indulgentiam non possit aliquid remitti de poena satisfactoria. Quia super illud 2 Timoth. 2: *Negare se ipsum non potest*, dicit Gloss. (interl., Petri Lomb.): *Quod faceret, si dicta sua non impleret.* Sed ipse dicit Deut. 25, 5: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Ergo non potest aliquid remitti de poena satisfactionis taxata secundum quantitatem culpae.

2. Praeterea, inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus in absolvendo a culpa obligat ad poenam temporalem, ut dicit Hugo de S. Victore (tract. 6 Sum. sent. cap. 11, a med.). Ergo nullus homo potest absolvere a poena illa, aliquid inde dimittendo.

3. Praeterea, hoc ad potestatem excellentiae pertinet ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiae in sacramentis nisi Christus. Cum ergo satisfactio sit pars sacramenti poenitentiae, operans ad dimissionem poenae debitae, videtur quod nullus homo purus possit dimittere debitum poenae sine satisfactione.

4. Praeterea, potestas ministris Ecclesiae non est tradita in destructionem, sed in aedificationem. Sed hoc ad destructionem pertineret, si satisfactio, quae ad utilitatem nostram inducta est, inquantum remedium praebet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum Ecclesiae ad hoc se non extendit.

Sed contra, 2 Corinth. 2, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi propter vos in persona Christi;* Glossa interl.: *Idest ac si Christus donasset.* Sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione poenam peccati, ut patet Joan. 8, de muliere adultera. Ergo et Paulus potuit. Ergo et Papa potest, qui non est minoris potestatis in Ecclesia quam Paulus fuit.

Praeterea, Ecclesia universalis non potest errare: quia ille qui in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*, Hebr. 5, dixit Petro, super cujus confessione Ecclesia fundata est: *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*, Luc. 22, 32. Sed Ecclesia universalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiae aliquid valent.

Concl. Cum ex infinito illo Ecclesiae thesauro, in quem ad universalis Ecclesiae utilitatem suscepta Christi et Sanctorum supererogationis opera recluduntur, virtutem habeant indulgentiae; non tantum poenam hic satisfactionis loco, sed etiam in purgatorio persolvendam remittunt.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere quod Ecclesia aliquid vane faceret. Sed quidam dicunt quod non valent ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum judicium Dei meretur; sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed haec opinio non videtur vera. Primo quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est, Matth. 16, ut

quod in terra remitteret, in caelo remitteretur. Unde remissio quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei. Et praeterea Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, scilicet purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis.

Et ideo aliter dicendum, quod valent et quantum ad forum Ecclesiae, et quantum ad judicium Dei ad remissionem poenae residuae post contritionem et confessionem, et absolutionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum: et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt: et praecipue propter meritum Christi; quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem supra, quaest. 13, art, 5, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt (alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem) sed communiter pro tota Ecclesia: sicut Apostolus ait se *adimplere ea quae desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesia*, ad quam scribit, Coloss. 1. Et sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium ejus qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae si alius pro eo satisfecisset; ita si satisfactio alterius sibi per eum qui potest, distribuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod remissio quae per indulgentias fit, non tollit quantitatem poenae ad culpam; quia pro culpa unius alius sponte poenam sustinuit, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ille qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito poenae; sed datur ei unde debitum solvat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatus: et hic effectus non inducitur per indulgentias; sed faciens indulgentias poenam pro eo, quam debuit, solvit de bonis Ecclesiae communibus, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod majus remedium praebetur contra peccata vitanda ex gratia quam ex assuetudine nostrorum operum. Et quia ex affectu (1), quem accipiens indulgentias concipit ad causam pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur, ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur. Et ideo non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae injunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes: et praecipue quia quandoque sunt plurium debitores quam credant.

ARTICULUS II.

Utrum indulgentiae tantum valeant, quantum pronuntiantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentiae non valeant tantum, quantum pronuntiantur. Indulgentiae enim non habent effectum nisi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de poena peccati nisi aliquid determinatum, considerata quantitate peccati et contritionis poenitentis. Ergo cum indulgentiae fiant pro libito instituentis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum, quantum pronuntiantur.

2. Praeterea, per debitum poenae homo a gloriae adeptione retardatur, quam summe appetere debet. Sed si indulgentiae tantum valent, quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis poenae immunis reddi. Ergo videtur quod deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

3. Praeterea, aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur. Si ergo indulgentiae tantum valent, quantum praedicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundo unum alium, et iterum unum alium, plenam absolutionem ab omni peccatorum poena consequitur, quod videtur absurdum.

4. Praeterea, quandoque datur hoc modo indulgentia, quod qui vadit ad aliquam ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantum valet indulgentia, quantum praedicatur, ille qui habet domum suam juxta ecclesiam illam, vel clerici ecclesiae, qui quotidie vadunt, consequuntur tantum quantum ille qui a remotis partibus venit (quod videtur injustum), et iterum, ut videtur, pluries indulgentiam consequitur in die, cum pluries vadat.

5. Praeterea, idem videtur remittere alicui poenam ultra justam aestimationem, quod remittere absque causa; quia quantum ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non posset remittere absque causa poenam in toto vel in parte alicui, etiamsi diceret Papa alicui: *Ego remitto tibi omnem poenam debitam pro peccato.* Ergo videtur quod nec possit aliquid dimittere ultra justam aestimationem. Sed indulgentiae plerumque praedicantur ultra justam aestimationem. Ergo non tantum valent, quantum praedicantur.

Sed contra, Job. 13, 7: *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos?* Ergo Ecclesia praedicando indulgentias non mentitur; et ita tantum valent, quantum praedicantur.

Praeterea, 1 Corinth. 15, 14, dicit Apostolus: *Si inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides vestra.* Ergo quicumque in praedicatione falsum dicit, fidem, quantum est in se, evacuat, et ita mortaliter peccat. Si ergo non tantum valent indulgentiae, quantum praedicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam praedicantes: quod est absurdum.

Concl. Cum Ecclesiae meritorum abundantia (quae causa est remissionis poenae indulgentiis) omnem debitam hominibus poenam excedat, simpliciter dicendae sunt indulgentiae tantum valere, quantum predicantur, dummodo ex parte dantis, *auctoritas*; et ex parte recipientis, *charitas*; et ex parte causae, *pietas* adsit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quod hujusmodi indulgentiae non tantum valent, quantum praedicantur, sed unicuique tantum valent, quantum fides, et devotio sua exigit. Sed dicunt quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad benefaciendum alliciat; sicut mater quae promittens filio pomum ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur esse valde periculosum dicere. Sicut enim dicit Augustinus in epist. ad Hieronymum (78, al. 8, circ. med.), *si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacrae Scripturae perit.* Et similiter si in praedicatione Ecclesiae aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiae alicujus auctoritatis ad roborandam fidem.

Et ideo alii dixerunt quod valent tantum, quantum pronuntiantur, secundum justam aestimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte aestimat quod dat, aut secundum aestimationem recipientis, qui nimis parum aestimare posset quod datur; sed secundum justam aestimationem, quae justa est secundum judicium bonorum, pensata conditione personae, et utilitate et necessitate Ecclesiae; quia uno tempore Ecclesia plus indiget quam alio. Sed haec etiam opinio stare non potest, ut videtur: primo quia secundum hoc indulgentiae non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quamdam; et praeterea praedicatio Ecclesiae a mendacio non excusaretur; cum quandoque indulgentia praedicetur longe major quam justa aestimatio possit requirere, omnibus praedictis conditionibus pensatis: sicut quando dat Papa indulgentiam, quod pergens ad unam ecclesiam habeat septem annos indulgentiae, cujusmodi etiam indulgentiae a beato Gregorio in stationibus Romae institutae sunt.

Et ideo alii dicunt quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum suscipientis, ut prima opinio dicebat; neque secundum quantitatem ejus quod datur, sicut docebat secunda; sed secundum causam pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur quis dignus ut talem indulgentiam consequatur. Unde secundum quod accedit ad illam causam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiae vel in toto, vel in parte. Sed hoc iterum

(1) Al., *ex effectu.*

non potest salvare consuetudinem Ecclesiae quae interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam Papa facere voluerit indulgentiam constituens. Unde quantitas remissionis indulgentiae non est mensuranda ex causa quae facit aliquem indulgentia dignum.

Et ideo aliter dicendum est quod quantitas effectus sequitur quantitatem suae causae. Causa autem remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiandam; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut causa pro qua datur indulgentia. Unde non oportet ad aliquid horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiae, quae semper superabundant. Et ideo secundum quod applicantur ad istum, secundum hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quod applicentur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum et unio ejus cui dispensatur, ad eum qui merebatur (quod fit per charitatem), et ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt: fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitatem Ecclesiae in generali. Unde quaecumque causa adsit quae in utilitatem Ecclesiae et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi.

Et ideo secundum alios est dicendum, quod indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas et ex parte recipientis charitas, et ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei, ut quidam dicunt, nec divinae justitiae derogatur; quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod clavis, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 3, est duplex, scilicet ordinis, et jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est: et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo, ideo non potest taxare sacerdos quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittatur; sed tantum dimittitur quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet: et hujusmodi clavis effectus est remissio quae est per indulgentias; cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiae. Et ideo etiam legati non sacerdotes indulgentias facere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare quantum per indulgentiam de poena remittitur. Si tamen inordinate remittat, ita quod homines quasi pro nihilo ab operibus poenitentiae revocentur, peccat faciens tales indulgentias: nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis: quod in infinitum melius est quam dimissio poenae temporalis.

Ad tertium dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate ei qui dat auxilium ad fabricam ecclesiae, intelligitur tale auxilium quod sit conveniens ei qui auxilium dat; et secundum quod accedit ad hoc, secundum hoc plus, vel minus de indulgentia consequitur. Unde etiam aliquis pauper dans unum denarium consequitur totam indulgentiam, non autem dives quem non decet ad opus tam pium et fructuosum ita parum dare; sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei obolum daret.

Ad quartum dicendum, quod ille qui est vicinus ecclesiae, et ecclesiae sacerdotes, et clerici consequuntur tantam indulgentiam, sicut illi qui venirent a mille diaetis; quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est in corp., sed meritis quae dispensantur: sed ille qui plus laboraret, acquireret plus de merito. Sed hoc intelligendum est quando indistincte indulgentia datur. Quandoque enim distinguitur; sicut Papa in generalibus absolutionibus, illis qui transeunt mare, dat quinque annos, aliis qui transeunt montes, tres, aliis unum. Nec tamen, quotiescumque vadit infra tempus indulgentiae, toties eam consequitur; quandoque enim ad determinatum tempus datur; ut cum dicitur: *Quicumque vadit ad ecclesiam talem usque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia,* intelligitur semel tantum. Sed si in aliqua ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in ecclesia beati Petri quadraginta dierum, tunc quoties aliquis vadit, toties indulgentiam consequitur.

Ad quintum dicendum, quod causa non requiritur ad hoc quod secundum eam mensurari debeat remissio poenae; sed ad hoc quod intentio illorum quorum merita communicantur, ad istum pervenire possit: Bonum autem unius communicatur alteri dupliciter; uno modo per charitatem; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quae fiunt, si in charitate sit. Alio modo per intentionem facientis, et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate Ecclesiae operatus est, ad istum continuari.

ARTICULUS III.

Utrum pro temporali subsidio fieri debeat indulgentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia, quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali est simonia. Ergo fieri hoc non debet.

2. Praeterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quam temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiae. Ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

Sed contra est communis Ecclesiae consuetudo, quae pro peregrinationibus et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

Concl. Licet pro temporali subsidio ad spiritualia ordinate indulgentias conferre: non autem pro temporali simpliciter, ad vitandam simoniam.

Respondeo dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur; quia propter spiritualia debemus uti temporalibus. Et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia; sicut est repressio inimicorum Ecclesiae, qui pacem Ecclesiae perturbant; vel sicut constructio ecclesiarum, et pontium, et aliarum eleemosynarum largitio.

Et per hoc patet quod non sit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod etiam pro pure spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque; sicut quicumque orat pro rege Franciae, habet decem dies de indulgentia a papa Innocentio IV, et similiter crucem praedicantibus datur quandoque eadem indulgentia quae crucem accipientibus.

QUAESTIO XXVI.

DE HIS QUI POSSUNT INDULGENTIAS FACERE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his qui possunt indulgentias facere.

Circa quod quatuor quaeruntur: 1. utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere; 2. utrum diaconus vel alius non sacerdos, possit eas facere; 3. utrum episcopus possit eas facere; 4. utrum existens in peccato mortali possit eas facere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. — (S. Thom. 4, dist. 20, quaest. 1, art. 4, qu. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. Indulgentia enim habet efficaciam ex abundantia meritorum Ecclesiae. Sed non est aliqua congregatio in qua non sit aliqua abundantia meritorum. Ergo quilibet sacerdos potest facere indulgentias, si habeat plebem subjectam: et similiter quilibet praelatus.

2. Praeterea, praelatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo particularis gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua, pro altero satisfaciendo. Ergo et praelatus potest communicare bona multitudinis sibi commissae, et sic videtur quod possit indulgentias facere.

Sed contra, minus est excommunicare quam indulgentias facere. Sed hoc non potest sacerdos parochialis. Ergo nec illud.

Concl. Cum solus Episcopus tamquam proprius Ecclesiae Praelatus, plenam habeat in foro Ecclesiae (in qua sola est meritorum indeficientia) jurisdictionem, non potest sacerdos parochialis indulgentias facere.

Respondeo dicendum, quod indulgentiae effectum habent, secundum quod opera satisfactoria unius alteri computantur, non solum ex vi charitatis, sed etiam ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum. Sed intentio alicujus potest ad alterum dirigi tripliciter; aut in speciali, aut in generali, aut in singulari. In singulari quidem sicut cum quis pro alio satisfacit determinate: et sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem, sicut cum quis orat pro congregatione sua, et familiaribus et benefactoribus; et ad hoc etiam ordinat sua opera satisfactoria: et sic ille qui congregationi praeest, potest opera illa alii communicare, applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione sua ad hunc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesiae in generali: et sic ille qui praeest Ecclesiae generaliter, potest opera illa non communicare, applicando intentionem suam ad hunc, vel illum. Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars Ecclesiae, ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis, et boni totius Ecclesiae. Et ideo ille qui praeest Ecclesiae, potest communicare ea quae sunt congregationis et hujus hominis; et ille qui praeest congregationi, potest communicare ea quae sunt hujus hominis: sed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solum tertia, propter duo; primo quia per illas communicationes quamvis homo solvatur a reatu poenae quantum ad Deum, tamen non solvitur a debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex praecepto Ecclesiae; sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito solvitur; secundo quia in una persona, vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi, et omnibus aliis valere possint; unde iste non absolvitur a poena debita pro toto, nisi tantum determinate pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum, praecipue propter meritum Christi. Et ideo solus ille qui praeficitur Ecclesiae, potest indulgentias facere. Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium, congregatio autem hominum sit duplex, scilicet oeconomica, sicut illi qui de una familia sunt, et politica, sicut illi qui sunt de uno populo: Ecclesia assimilatur congregationi politicae, quia ipse populus Ecclesia dicitur; sed conventus diversi, vel parochiae in una dioecesi assimilantur congregationi in diversis familiis, vel in diversis officiis. Et ideo solus episcopus proprie praelatus Ecclesiae dicitur: et ideo ipse solus quasi sponsus annulum Ecclesiae recipit: et ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum (1) quasi persona publica, alii autem, secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati, sed quasi coadjutores: unde in consecratione sacerdotum episcopus dicit: *Quanto fragiliores sumus, tanto magis auxiliis his indigemus:* et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales, vel abbates, aut alii hujusmodi praelati non possunt indulgentias facere.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum diaconus, vel alius non sacerdos possit indulgentias facere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diaconus non possit indulgentias facere, vel alius non sacerdos, quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias facere.

2. Praeterea, plenior remissio poenae est in indulgentiis quam in foro poenitentiali. Sed hoc non potest nisi solus sacerdos. Ergo nec illud.

Sed contra, eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiae cui committitur regimen Ecclesiae. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias facere: nam ex dispensatione thesauri Ecclesiae efficaciam habent.

Concl. Cum indulgentiarum potestas jurisdictionem sequatur, possunt diaconi et alii non sacerdotes, vel commissam vel ordinariam jurisdictionem habentes, indulgentias facere.

Respondeo dicendum, quod potestas faciendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 2, in corp., et ad 1. Et quia diaconi, et alii non sacerdotes, possunt habere jurisdictionem vel commissam, sicut legati, vel ordinariam, sicut electi; ideo possunt indulgentias facere etiam non sacerdotes, quamvis non possint absolvere in poenitentiali foro; quod est ordinis.

Et per hoc patet solutio ad objecta; indulgentias enim facere pertinet ad clavem jurisdictionis, et non ad clavem ordinis.

ARTICULUS III.

Utrum episcopus possit indulgentias facere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam episcopus non possit indulgentias facere, quia thesaurus Ecclesiae est communis toti Ecclesiae. Sed id quod est commune toti Ecclesiae, non potest dispensari nisi per illum qui toti Ecclesiae praeest. Ergo solus Papa potest indulgentias facere.

2. Praeterea, nullus potest remittere poenas a jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi. Sed poenae satisfactoriae sunt pro peccatis determinatae a jure. Ergo remittere hujusmodi poenas potest solus Papa, qui conditor est juris.

Sed contra est consuetudo Ecclesiae, secundum quam episcopi dant indulgentias.

Concl. Solus Papa ob plenitudinem pontificalis potestatis quam habet, plenarias indulgentias pro libito suae voluntatis, legitima tamen existente causa facere potest: Caeteri autem Episcopi quantum sibi a Papa taxatum fuerit.

Respondeo dicendum, quod Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno. Sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi judices singulis civitatibus praepositi: propter quod eos solos in suis litteris Papa *fratres* vocat; reliquos autem omnes vocat *filios*. Et ideo potestas faciendi indulgentias plene residet in Papa, quia potest facere, prout vult causa tamen existente legitima. Sed in episcopis est taxata secundum ordinationem Papae. Et ideo possunt facere secundum quod eis est taxatum; et non amplius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui est in peccato mortali, possit indulgentias facere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui est in peccato mortali, non possit facere indulgentias, quia rivus cui fons non influit, nihil profluere potest. Sed praelato in peccato mortali existenti non influit fons gratiae, scilicet Spiritus sanctus. Ergo non potest in alios profluere faciendo indulgentias.

2. Praeterea, majus est facere indulgentiam quam recipere. Sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicetur, qu. seq., art. 1. Ergo nec facere potest.

Sed contra, indulgentiae fiunt per potestatem praelatis Ecclesiae traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens indulgentias facere.

Concl. Cum per peccatum jurisdictionem homo non amittat, potest Praelatus in peccato mortali existens indulgentias facere.

Respondeo dicendum, quod facere indulgentias pertinet ad jurisdictionem. Sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem. Et ideo indulgentiae aeque valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cum non remittat poenam ex vi meritorum suorum; sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod iste praelatus in peccato mortali indulgentias faciens non profluit de suo aliquid: et ideo non requiritur quod influxum recipiat a fonte, ad hoc quod ejus indulgentiae valeant.

Ad secundum dicendum, quod majus est facere indulgentias quam recipere, quantum ad potestatem, sed est minus quantum ad propriam utilitatem.

(1) Al., *Ecclesiarum*; item, *Ecclesiae*.

QUAESTIO XXVII.

DE HIS QUIBUS VALENT INDULGENTIAE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quibus valent indulgentiae. Circa quod quaeruntur quatuor: 1. Utrum indulgentia valeat existentibus in mortali peccato; 2. utrum valeat religiosis; 3. utrum valeat non facienti illud pro quo indulgentia datur; 4. utrum valeat ei qui indulgentiam facit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum indulgentia valeat existentibus in peccato mortali. — (S. Thom., ubi supra, art. 5, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentia valeat existentibus in peccato mortali, quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam, et multa alia bona. Sed indulgentiae habent efficaciam ex hoc quod merita sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

2. Praeterea, ubi est major indulgentia, magis habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maxime indiget. Ergo ei maxime debet fieri misericordia per indulgentiam.

Sed contra, membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum. Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

Concl. Cum nulli dimittatur poena nisi dimissa prius culpa, mortalium criminum reis nullatenus indulgentiae prosunt, sed contritis et confessis.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, indulgentias valere etiam existentibus in mortali peccato, non quidem ad dimissionem poenae, quia nulli potest dimitti poena, nisi cum jam dimissa est culpa (qui enim non est consecutus operationem Dei in remissionem culpae, non potest consequi remissionem poenae a ministro Ecclesiae neque in indulgentiis, neque in foro poenitentiali), valent tamen eis ad acquirendam gratiam. Sed hoc non videtur verum, quia quamvis merita illa quae per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendum gratiam (de congruo et per modum impetrationis), non tamen propter hoc dispensantur, sed determinantur ad remissionem poenae. Et ideo non valent existentibus in peccato mortali. Et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum: *Facio te participem meritorum totius Ecclesiae, vel unius congregationis, vel unius specialis personae:* sic possent valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut praedicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

ARTICULUS II.

Utrum indulgentiae valeant religiosis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentiae non valeant religiosis. Non enim competit eis suppleri, ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactionis, quae sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

2. Praeterea, in Ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosis indulgentiae prodessent, esset occasio dissolutionis disciplinae regularis; quia religiosi nimis vagarentur per hujusmodi indulgentias, et poenas impositas in capitulo sibi negligerent. Ergo religiosis non prosunt.

Sed contra, nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum quoddam est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum ut eis indulgentiae non valeant.

Concl. Cum religiosi non minus quam caeteri, aliorum meritis juvari possint, consequens est non tantum laicis sed etiam religiosis indulgentias prodesse.

Respondeo dicendum, quod tam saecularibus quam religiosis valent indulgentiae: dummodo sint in charitate, et servent ea quae pro indulgentiis inducuntur. Non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum quam sacculares.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis religiosi sint in statu perfectionis, tamen ipsi sine peccato vivere non possunt; et ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sint rei alicujus poenae, possunt per indulgentias ab hac expiari. Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans aliquo tempore indigeat, et quantum ad aliquid: et sic indigent supplemento, quo subleventur. Unde dicitur Gal. 6, 2: *Alter alterius onera portate.*

Ad secundum dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis observantia; quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad praemium vitae aeternae, quam indulgentias acquirendo; quamvis minus quantum ad dimissionem poenae, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur poenae injunctae in capitulo; quia in capitulo agitur quasi forum judiciale magis quam poenitentiale; unde etiam non sacerdotes capitulum tenent; sed absolvitur a poena injuncta, vel debita pro peccato in foro poenitentiali.

ARTICULUS III.

Utrum ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur possit quandoque indulgentia dari, quia ei qui non potest operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua eleemosyna facienda, quam aliquis pauper facere non potest, et tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

2. Praeterea, unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem poenae ordinatur, sicut et satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere; et sic ille consequetur indulgentiam qui non fecit hoc pro quo indulgentia datur.

Sed contra, remota causa, removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiae causa, indulgentiam non consequitur.

Concl. Cum indulgentia sub certa conditione detur, indulgentiam minime consequitur qui id non efficit pro quo indulgentia datur.

Respondeo dicendum, quod non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur. Unde cum indulgentia detur sub hac conditione, quod aliquis aliquid faciat vel det, si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad praemium essentiale, sed non quantum ad accidentalia aliqua praemia, sicut est dimissio poenae, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit: et ideo potest pro quocumque vult, satisfacere. Sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam. Et ideo cum ipse applicat ad facientem, vel dantem hoc aut illud, ille non potest qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen sic fieret indulgentia: *Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam,* valeret ei pro quo fit. Nec tamen iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

ARTICULUS IV.

Utrum indulgentia valeat ei qui facit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit: quia facere indulgentiam est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea quae sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiae a se factae particeps esse.

2. Praeterea, secundum hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi poenam remittere omnium peccatorum; et ita impune peccaret: quod videtur absonum.

5. Praeterea, ejusdem potestatis est facere indulgentias, et excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiae quam fecit particeps esse potest.

Sed contra est quod tunc esset ipse pejoris conditionis quam alii, si ipse non posset uti thesauro Ecclesiae, quem aliis dispensat.

Concl. Tametsi non potest Praelatus pro se solo indulgentiam instituere, interim cum non sit pejoris conditionis caeteris hominibus, indulgentia aliis concessa pro se etiam uti potest.

Respondeo dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua causa dari, ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesiae, et in honorem Dei vergat. Praelatus autem cui cura Ecclesiae utilitatis, et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet. Et ideo non potest facere indulgentiam sibi tantum; sed potest uti indulgentia quam pro aliis facit, quia pro illis subest causa faciendi.

Ad primum ergo dicendum, quod actum jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere; sed eis quae auctoritate jurisdictionis dantur aliis, potest etiam praelatus uti tam in temporalibus, quam in spiritualibus; sicut etiam sacerdos sibi Eucharistiam accipit, quam aliis dat. Et ita etiam episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesiae quae aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio poenae per indulgentias, et non jurisdictionis (1).

Ad secundum patet solutio ex dictis in corp. articuli.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiae, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quod in judicio non potest idem esse judex et reus. Indulgentia autem non per modum sententiae datur, sed per modum dispensationis cujusdam quam homo potest facere ad seipsum.

QUAESTIO XXVIII.

DE SOLEMNI RITU POENITENTIAE.

(In tres articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de solemni ritu poenitentiae. Circa quod tria quaeruntur: 1. utrum aliqua poenitentia possit publicari, vel solemnizari; 2. utrum solemnis poenitentia possit iterari; 3. utrum publica poenitentia imponenda sit mulieribus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua poenitentia debeat publicari, vel solemnizari. — (S. Thom., 4, dist. 16, quaest. 1, art. 3, qu. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat aliqua poenitentia publicari, vel solemnizari, quia non licet sacerdoti etiam metu peccatum alicujus confiteri quantumcumque publicum. Sed per poenitentiam solemnem publicatur peccatum. Ergo non debet solemnizari.

2. Praeterea, judicium debet esse secundum conditionem fori. Sed poenitentia est quoddam judicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, vel solemnizari.

3. Praeterea, *omnes defectus poenitentia revocat ad perfectum*, ut Ambrosius dicit (hab. lib. 3 Hypognost., cap. 9, ad fin., inter op. Aug.). Sed solemnizatio facit contrarium, quia poenitentem multis defectibus innectit: non enim laicus potest post solemnem poenitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiores ordines. Ergo poenitentia non est solemnizanda.

Sed contra, poenitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet sacramento solemnitas quaedam adhibetur. Ergo et in poenitentia adhiberi debet.

Praeterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo et poenitentia, quae est medicina ejus, debet esse publica et solemnis, qua multi aedificentur.

Concl. Injungenda nonnunquam est iis qui enormibus ac publicis criminibus contaminati et obstricti sunt, publica et solemnis poenitentia, ad ipsorum salutem, et aliorum exemplum.

Respondeo dicendum, quod aliqua poenitentia debet esse publica et solemnis, propter quatuor: primo, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam; secundo quia maxima confusione in hoc mundo etiam est dignus qui gravissimum scelus commisit; tertio, ut aliis sit ad terrorem; quarto, ut sit ad exemplum poenitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non revelat confessionem, talem poenitentiam injungendo: quamvis suspicio oriatur illum aliquod enorme peccatum commisisse. Non enim culpa pro certo scitur ex poena, quia quandoque aliquis poenitentiam pro alio facit, sicut legitur in Vitis Patrum, lib. 2, cap. 32, et lib. 5, libello 5, num. 27, de quodam, qui ut socium suum ad poenitentiam provocaret, ipse cum eo poenitentiam egit. Si autem sit peccatum publicum, ipse poenitens exequendo poenitentiam, confessionem a se factam manifestat.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia solemnis quantum ad injunctionem, non exit forum occultum; quia sicut occulte quis confitetur, ita occulte ei poenitentia injungitur: sed executio exit forum occultum, et hoc non est inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia quamvis revocet omnes defectus, restituendo in pristinam gratiam, non tamen semper restituit in pristinam dignitatem. Et ideo etiam mulieres post peractam poenitentiam de fornicatione non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant. Et similiter post publicam poenitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem, ut possit ad clericatum assumi; et episcopus talem ordinans potestate ordinandi privari debet, nisi forte necessitas Ecclesiae id exposcat, aut consuetudo. Tunc enim dispensative recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines: primo, propter dignitatem ordinum istorum; secundo, propter timorem recidivi; tertio, propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memoria praecedentium peccatorum; quarto, quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum ejus fuerit publicum.

ARTICULUS II.

Utrum solemnis poenitentia iterari possit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod solemnis poenitentia iterari possit. Sacramenta enim quae characterem non imprimunt, cum sua solemnitate iterari possunt, sicut Eucharistia, et extrema unctio, et hujusmodi. Sed poenitentia non imprimit characterem. Ergo cum solemnitate iterari potest.

2. Praeterea, poenitentia solemnizatur propter gravitatem et manifestationem peccati. Sed post peractam poenitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora. Ergo solemnis poenitentia iterum debet adhiberi.

Sed contra, solemnis poenitentia significat ejectionem primi hominis de paradiso. Sed haec tantum semel est facta. Ergo et poenitentia solemnis tantum semel debet fieri.

Concl. Solemnis poenitentia, cum propter significationem, tum etiam ne in contemptum abeat, iterari minime debet.

Respondeo dicendum, quod solemnis poenitentia iterari non debet, propter tria: primo, ne iteratione vilescat; secundo, propter significationem, quia significat expulsionem primi hominis de paradiso, quae semel tantum est facta; tertio, quia solemnizatio est quasi quaedam professio perpetuo poenitentiam conservandi. Et ideo iteratio solemnitati repugnat. Si tamen postmodum peccavit, non clauditur eis locus poenitentiae, sed poenitentia solemnis iterum ei injungenda non est.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur ei eadem poenitentia; tamen solemnitatis iteratio non competit, propter causas praedictas, in corpore.

ARTICULUS III.

Utrum solemnis poenitentia sit imponenda mulieribus, atque clericis, et utrum in quolibet sacerdote possit imponi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod solemnis poenitentia non sit imponenda mulieribus. Quia vir

(1) Ita passim optime. Al. perperam, *et non jurisdictionis actus.*

cui imponitur solemnis poenitentia, debet comam abjicere. Sed hoc non competit mulieri, ut patet 1 ad Corinth. 11. Ergo non debet agere solemnem poenitentiam.

2. Item, videtur quod clericis sit imponenda, quia imponitur propter gravitatem delicti; sed idem peccatum gravius est in clerico quam in laico. Ergo magis debet imponi clerico quam laico.

3. Item videtur quod a quolibet sacerdote possit imponi, quia absolvere in foro poenitentiali est ejus qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujusmodi poenitentiae.

Concl. Publica ac solemnis poenitentia, licet ad vitandum scandalum Clericis non sit imponenda, aliis tamen viris ac mulieribus imponi potest, idque ab Episcopo et semel tantum: Publica autem et non solemnis etiam Clericis imponi potest pluries, sicut et aliis.

Respondeo dicendum, quod omnis solemnis poenitentia est publica; sed non convertitur. Poenitentia enim solemnis hoc modo fit: *In capite Quadragesimae tales poenitentes praesentant se cum presbyteris suis episcopo civitatis ante fores ecclesiae, sacco induti, nudis pedibus, vultibus in terram demissis, coma deposita: et eis in ecclesiam introductis, episcopus cum omni clero septem psalmos poenitentiales dicit, et postmodum eis manum imponit, aquam benedictam super eos spargit, et cinerem capitibus superponit, cilicio colla eorum operit, et denuntiat eis lacrymabiliter, quod sicut Adam ejectus est de paradiso, ita ipsi de ecclesia ejiciuntur. Postea jubet ministris ut eos ab ecclesia pellant, clero eos prosequente cum hoc responsorio: « In sudore vultus tui, » etc. In coena autem Domini quolibet anno a suis presbyteris in ecclesiam reducuntur; et erunt ibi usque ad octavas Paschae, ita tamen quod non communicabunt, nec panem accipient. Et sic fiet quolibet anno, quousque aditus ecclesiae est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio reservatur episcopo, ad quem solum spectat solemnis poenitentiae impositio* (Haec habentur cap. 64, dist. 50.) Potest autem imponi viris, et mulieribus, sed non clericis, propter scandalum. Non autem talis poenitentia debet imponi nisi pro peccato, quod totam commoverit urbem. Publica autem et non solemnis poenitentia est quae in facie Ecclesiae fit, sed non cum solemnitate praedicta; sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali. Et haec potest iterari, et a simplici sacerdote injungi; et potest etiam clerico imponi. Tamen quandoque solemnis poenitentia accipitur pro publica. Et secundum hoc auctoritates quaedam varie loquuntur de solemni.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier habet comam in signum subjectionis, non autem vir. Et ideo competit ut in poenitentia mulieri coma deponatur, sicut viro.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus, tamen non injungitur ei poenitentia solemnis, ne ordo veniat in contemptum: unde non defertur personae, sed ordini.

Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent magna cautela ad sui curationem. Et ideo injunctio poenitentiae solemnis, quae nonnisi pro gravissimis peccatis fit, soli episcopo reservatur.

QUAESTIO XXIX.

DE SACRAMENTO EXTREMAE UNCTIONIS QUANTUM AD IPSIUS ESSENTIAM ET INSTITUTIONEM.

(In novem articulos divisa.)

Post haec considerandum est de sacramento extremae unctionis; de quo quinque videnda sunt: primo, de essentialibus ipsius, et de ejus institutione; secundo, de effectu ipsius; tertio de ministro ipsius; quarto, de eo cui conferri debet, et in qua parte; quinto, de ejus iteratione.

Circa primum quaeruntur novem: 1. utrum extrema unctio sit sacramentum; 2. utrum sit unum sacramentum; 3. utrum hoc sacramentum fuerit a Christo institutum; 4. utrum oleum olivae sit conveniens materia hujus sacramenti; 5. utrum oporteat oleum esse consecratum; 6. utrum oporteat materiam hujus sacramenti per episcopum consecrari; 7. utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam; 8. utrum forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem deprecativam; 9. utrum praedicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum extrema unctio sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod extrema unctio non sit sacramentum, quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita etiam ad catechumenos. Sed unctio quae fit oleo ad catechumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio quae fit oleo ad infirmos.

2. Praeterea, sacramenta veteris legis fuerunt signa sacramentorum novae legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege: Ergo non est sacramentum novae legis.

3. Praeterea, secundum Dionysium (cap. 3 et 5 eccles. Hierarch.) omne sacramentum vel ad purgandum est, vel ad illuminandum, vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur nec ad purgandum, nec ad illuminandum, quia hoc soli baptismo attribuitur; neque ad perficiendum, quia hoc, secundum ipsum Dionysium (ibid., et cap. 2), pertinet ad chrisma, et ad Eucharistiam. Ergo extrema unctio non est sacramentum.

Sed contra, sacramenta Ecclesiae sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

Praeterea, sacramenta nihil aliud sunt quam quaedam spirituales medicinae. Sed extrema unctio est quaedam spiritualis medicina, quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur Jacobi 5. Ergo est sacramentum.

Concl. Cum extrema unctio ad peccatorum remissionem valeat, nec ad aliud sacramentum ordinetur, est sacramentum, non autem quidpiam sacramentale.

Respondeo dicendum, quod in his quae Ecclesia visibiliter operatur, quaedam sunt sacramenta, ut baptismus; quaedam sacramentalia, ut exorcismus: quorum est haec differentia, quod sacramentum dicitur illa actio Ecclesiae quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale dicitur illa actio quae quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Unde Isai. 27, 9: *Hic est omnis fructus, ut tollatur peccatum.* Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum, quasi ei annexum, constat quod extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum quo catechumeni inunguntur, sua unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet; sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut, supra dictum est, 4, dist. 6, quaest. 2, art. 1. quaest. 3, ad 4; et 3 p., quaest. 71, art. 3. Et ideo non est sacramentum illa unctio sicut unctio extrema.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur. Et quia in veteri lege non erat tempus adhuc perveniendi ad gloriam, quia *neminem* (1) *ad perfectum adduxit lex,* Hebr. 7, 19, ideo istud sacramentum ibi praefigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quae leguntur in veteri Testamento.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, sicut nec de poenitentia, nec de matrimonio, quia ipse non intendit determinare de sacramentis, nisi quatenus per ea innotescere potest ecclesiasticae hierarchiae ordinata dispositio quantum ad ministros, et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam et remissionem peccatorum, non est dubium quod extrema unctio habet vim illuminativam et purgativam, sicut baptismus, quamvis non ita plenam.

ARTICULUS II.

Utrum extrema unctio sit unum sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod extrema unctio non sit unum sacramentum, quia unitas rei est ex sua materia, et ex sua forma; cum ex eodem habeat res esse, et unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur etiam eadem vice; et materia pluries inuncto adhibetur (1) secundum diversas partes. Ergo non est unum sacramentum.

2. Praeterea, ipsa unctio est sacramentum: ridicu-

(1) Ita passim. Al.: *Etiam in eadem vice et materia pluries. Sed inuncto adhibetur,* etc.

lum enim est dicere quod oleum sit sacramentum. Sed sunt plures unctiones. Ergo sunt plura sacramenta.

3. Praeterea, unum sacramentum ab uno ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici ab uno ministro; sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur; tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unctio non est unum sacramentum.

Sed contra, sicut se habet immersio ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum. Sed plures immersiones sunt unum sacramentum baptismi. Ergo et plures unctiones extremae unctionis sunt unum sacramentum extremae unctionis.

Praeterea, si non esset unum sacramentum, tunc facta prima unctione, non oporteret ad perfectionem sacramenti quod fieret secunda, quia quodlibet sacramentum per se habet esse perfectum. Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

Concl. Extrema unctio quamvis per multas perficiatur actiones, unum nihilominus sacramentum est, cum hae actiones ad rem unam significandam atque efficiendam ordinentur.

Respondeo dicendum, quod unum numero, per se loquendo, dicitur tripliciter: uno modo sicut indivisibile quod nec actu nec potentia est plura, ut punctus, et unitas; alio modo sicut continuum, quod quidem actu est unum, sed plura potentia, ut linea; tertio modo sicut perfectum aliquod, quod ex partibus pluribus constituitur; ut domus, quae est multa quodammodo etiam in actu; sed illa multa conveniunt in aliquo uno. Et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, in quantum multa quae sunt in uno sacramento adunantur ad unum significandum, vel causandum, quia sacramentum significando causat. Et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantum; sicut patet in confirmatione. Quando autem significatio sacramenti potest esse et in una, et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et una actione, et pluribus, sicut baptismus una immersione, et tribus: quia ablutio, quae significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem, et per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti; sicut patet in Eucharistia: quia refectio corporalis, quae significat spiritualem, non potest esse nisi per cibum et potum. Et simile est in hoc sacramento; quia curatio interiorum vulnerum non potest perfecte significari nisi per appositionem medicinae ad diversas vulnerum radices. Et ideo plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius perfecti non tollitur propter diversitatem materiae, aut formae, quae est in partibus totius; sicut constat quod non est eadem materia carnis et ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma. Et similiter etiam in sacramento Eucharistiae et in hoc sacramento pluralitas materiae et formae unitatem sacramenti non tollit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illae actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quae est unctio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Eucharistia, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit procedere ad consecrationem vini, incipiens ubi ille dimisit, vel etiam incipere a capite supra aliam materiam; tamen in extrema unctione non potest a capite incipere, sed debet semper procedere, quia unctio in eadem parte facta tantum valet, ac si consecraretur bis eadem hostia: quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem hujus sacramenti, quia instrumentaliter tantum operantur: mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

ARTICULUS III.

Utrum hoc sacramentum fuerit a Christo institutum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit institutum a Christo, quia de institutione sacramentorum, quae Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de Eucharistia et baptismo. Sed nulla fit mentio de extrema unctione. Ergo non est a Christo instituta.

2. Praeterea, Magister expresse dicit, in 4, dist. 23, quod est institutum ab apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

3. Praeterea, sacramentum quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit, ut patet de Eucharistia et baptismo. Sed hoc sacramentum nulli ipse exhibuit. Ergo per se non instituit.

Sed contra, sacramenta novae legis sunt digniora quam sacramenta veteris legis. Sed omnia sacramenta veteris legis sunt a Deo instituta. Ergo multo fortius omnia sacramenta novae legis habent institutionem ab ipso Christo.

Praeterea, ejusdem est instituere, et statutum removere. Sed Ecclesia, quae in successoribus apostolorum habet eamdem auctoritatem quam apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremae unctionis. Ergo apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

Concl. Extremae unctionis sacramentum cum ex institutione efficaciam habeat, quae ei non nisi divinitus inest, a Christo fuisse institutum (sicut et caetera sacramenta) dici debet, quamvis ab Apostolis promulgatum sit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod sacramentum istud, et confirmationis, Christus non instituit per se, sed apostolis instituendum dimisit: quia haec duo propter plenitudinem gratiae, quae in eis confertur, non potuerunt ante Spiritus sancti missionem plenissimam institui. Unde sunt ita sacramenta novae legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed haec ratio non multum cogit: quia sicut Christus ante passionem suam promisit plenam Spiritus sancti missionem, ita potuit instituere haec sacramenta.

Et ideo alii dicunt quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum; quaedam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem, et confirmationem. Et haec opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent; et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio: et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae in eis non nisi divinitus inest.

Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit et dixit, quae in Evangelio non continentur. Illa enim praecipue curaverunt evangelistae tradere quae ad necessitatem salutis et ecclesiasticae dispositionis pertinent. Et ideo potius institutionem baptismi et poenitentiae et Eucharistiae et ordinis factam a Christo narraverunt quam extremae unctionis vel confirmationis, quae neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiae pertinet. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio, Marc. 6, ubi dicitur quod apostoli *oleo ungebant infirmos.*

Ad secundum dicendum, quod Magister dicit ab apostolis institutum, quia per doctrinam apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

Ad tertium dicendum, quod Christus non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum. Accipere autem poenitentiam, et extremam unctionem ei non competebat, quia sine peccato erat: et ideo ipse non exhibuit.

ARTICULUS IV.

Utrum oleum olivae sit conveniens materia hujus sacramenti. — (S. Thom., ubi sup., art. 3, quaest. 1 et seq.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod oleum olivae non sit conveniens materia hujus sacramenti, quia hoc sacramentum immediate ad incorruptionem ordinatur. Sed incorruptio significatur per balsamum, quod in chrismate ponitur. Ergo chrisma esset convenientior materia hujus sacramenti.

2. Praeterea, hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet Luc. 10, in parabola de sauciato. Ergo vinum etiam esset convenientior materia hujus sacramenti.

3. Praeterea, ubi est majus periculum, ibi debet esse commune remedium. Sed oleum olivae non est commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivae non sit materia conveniens.

Sed contra est quod Jacobi 5 oleum materia hujus sacramenti determinatur. Sed oleum proprie non di-

citur nisi oleum olivae. Ergo hoc est materia hujus sacramenti.

Praeterea, spiritualis sanatio per olei unctionem significatur, ut patet Isai. 1, 6, ubi dicitur: *Plaga tumens non est curata medicamine, neque fota oleo.* Ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

Concl. Oleum olivae cum sit lenitivum ac penetrativum usque ad intima ac diffusivum, conveniens materia est sacramenti Extremae unctionis, quod spiritualem sanationem perfectam ac lenem facere debet.

Respondeo dicendum, quod spiritualis sanatio quae in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes, quae exeuntibus est maxime necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum. Et ideo quantum ad utrumque praedictorum est conveniens materia hujus sacramenti. Et quia oleum principaliter nominatur olivae liquor, cum alii liquores solum ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant, ideo oleum olivae etiam debet esse quod assumitur in materiam hujus sacramenti (1).

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriae est res non contenta in hoc sacramento: nec oportet quod talis rei significatio materiae respondeat. Unde non oportet quod balsamum ponatur in materia hujus sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famae, qua de caetero non indigent propter se exeuntes; sed indigent tantum nitore conscientiae, qui per oleum significatur.

Ad secundum dicendum, quod vinum sanat mordendo, sed oleum leniendo: et ideo curatio per vinum magis pertinet ad poenitentiam, quam ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod oleum olivae quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri.

Et praeterea hoc sacramentum non est tantae necessitatis quod exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

ARTICULUS V.

Utrum oporteat oleum esse consecratum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat oleum esse consecratum, quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum. Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

2. Praeterea, sacramenta habent efficaciam et significationem in ipsa materia. Sed significatio effectus hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate ipsius, efficacia autem ex institutione divina. Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiae.

3. Praeterea, baptismus est perfectius sacramentum quam extrema unctio. Sed in baptismo non praeexigitur materiae sanctificatio, quantum est de necessitate sacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

Sed contra est, quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata prius. Ergo cum hoc sacramentum sit quaedam unctio, requirit materiam consecratam.

Concl. Oleum quod in Extrema unctione assumitur pro materia, consecratum esse debet.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; et in ipsa sanctificatione olei, quae fit per episcopum, perficitur sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quae de Eucharistia dicta sunt, in 4, dist. 8, qu. 2, art. 1, qu. 1, ad 2, ubi ostensum est quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiae.

Et ideo dicendum est quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut baptismus in ipsa ablutione, et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materiae sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit. Et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex ipso usu suo; sicut tactu suae carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione: et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiae. Secunda causa est propter plenitudinem gratiae, quae confertur, non solum ut tollat culpam, sed etiam reliquias culpae, et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiae naturali proprietate; et ideo oportet quod haec efficacia ei per sanctificationem detur.

Ad primum ergo dicendum, quod prima sanctificatio est materiae secundum se: sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundum quod est actu conferens effectum suum. Et ideo neutra superfluit: quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice et dum fiunt et dum ad actum applicantur.

Ad secundum dicendum, quod illa efficacia quae est ex ipsa institutione sacramenti, applicatur huic materiae per sanctificationem.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corp.

ARTICULUS VI.

Utrum oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum, quia dignior est consecratio materiae in sacramento Eucharistiae quam in hoc sacramento. Sed in Eucharistia materiam sacerdos potest consecrare. Ergo etiam in hoc sacramento.

2. Praeterea, in operibus corporalibus ars dignior nunquam praeparat materiam inferiori, quia dignior est ars quae utitur, ea quae praeparat, ut dicitur in 2 Physic., text. 25. Sed episcopus est supra sacerdotem. Ergo non praeparat materiam in illo sacramento quo sacerdos utitur. Sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicetur qu. 31. Ergo consecratio materiae ad episcopum non pertinet.

Sed contra est quod etiam in aliis unctionibus materia per episcopum consecratur. Ergo ita debet esse in ista.

Concl. Materia hujus sacramenti per Episcopum consecrata esse debet ut sacerdotalis potestas ab Episcopali derivata esse ostendatur.

Respondeo dicendum, quod minister sacramenti non inducit effectum sacramenti propria virtute, ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat; quae quidem efficacia primo est a Christo, et ab ipso in alios descendit ordinate, scilicet in populum, mediantibus ministris, qui sacramenta dispensant, et in ministros inferiores, mediantibus superioribus, qui materiam sanctificant. Et ideo in omnibus sacramentis quae indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiae fit per episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundum illud psal. 132, 2: *Sicut unguentum in capite*, scilicet in Christo, *quod* prius *descendit in barbam Aaron*, deinde *usque ad oram vestimenti.*

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum Eucharistiae consistit in ipsa materiae sanctificatione, non autem in usu. Et ideo, proprie loquendo, illud quod est materia sacramenti, non est quid consecratum. Unde non praeexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per episcopum facta; sed exigitur sanctificatio altaris, et hujusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quae non nisi per episcopum fieri potest. Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab episcopo derivata, ut Dionysius dicit, cap. 3 eccl. Hierarch. Ideo autem illam consecrationem materiae potest facere sacerdos quae est in se sacramentum, et non illam quae ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum, quod consistit in usu fidelium; quia quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium; sed quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut infra dicetur, qu. 40, art. 4.

Ad secundum dicendum, quod materia sacramenti non est talis materia, ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, sicut est in artibus mechanicis; sed ut cujus virtute aliquid fiat: et sic participat aliquid de ratione causae agentis, inquantum est instrumentum quoddam divinae operationis. Et ideo oportet quod a superiori arte vel potestate, talis virtus (1) materiae acquiratur, quia in causis agentibus quanto aliquod agens est prius, tanto est perfectius; in causis autem pure materialibus quanto materia est prior tanto est imperfectior.

(1) In Nicol. additur hic: « Unde *oleum* ab *oliva*, vel ab *olea* sicut ἔλαιον graece, ab ἐλαία denominatur. »

(1) Ita cum theologis editi passim. Al., *agens virtus;* item infra, *requiratur*.

ARTICULUS VII.

Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.
(S. Thom., ubi sup., art. 4, quaest. 1 et seq.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Cum enim efficacia sacramentorum sit ab institutione, et item a forma, oportet quod forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit. Sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque a Christo, neque ab apostolis. Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

2. Praeterea, ea quae sunt de necessitate sacramenti observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil magis est de necessitate sacramenti habentis formam quam ipsa forma. Ergo cum non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversis verbis utuntur, videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

3. Praeterea, in baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiae, quia est aqua *verbo vitae diluendis criminibus sanctificato*, ut ait Hugo, lib. 2 de Sacram., part. 6, cap. 1. Sed hoc sacramentum habet materiam prius sanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

Sed contra est quod Magister dicit, 4, dist. 1, quod omne sacramentum novae legis consistit in rebus et verbis. Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cum hoc sit sacramentum novae legis, videtur quod habeat formam.

Praeterea, ad hoc est ritus universalis Ecclesiae quae quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

Concl. Cum materiae significatio ad multa communis, non nisi per verborum formam ad certum quemdam effectum determinetur, perspicuum est formam verborum hujus sacramenti, sicut et aliorum sacramentorum, debere esse determinatam.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod nulla est forma de necessitate hujus sacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti, quia omne sacramentum efficit aliquid significando. Significatio autem materiae non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se possit habere, nisi per formam verborum. Et ideo in omnibus sacramentis novae legis, quae efficiunt quod figurant, oportet esse et res, et verba. Et praeterea Jacobus, cap. 5, totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quae est forma hujus sacramenti, ut dicetur in resp. ad 2, et art. 8 et 9, seq. Et ideo praedicta opinio praesumptuosa videtur et erronea.

Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra Scriptura omnibus communiter proponitur. Et ideo forma baptismi, qui ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi: et similiter forma Eucharistiae, quae exprimit sacramenti illius fidem, quae est de necessitate salutis. Sed formae aliorum sacramentorum non inveniuntur in sacra Scriptura traditae; sed has Ecclesia ex traditione apostolorum habet, qui a Domino acceperunt; ut dicit Apostolus, 1 Corinth. 11, 23: *Ego enim accepi a Domino, quod tradidi vobis*, etc.

Ad secundum dicendum, quod illa verba quae sunt de essentia formae, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; sed alia quae sunt de bene esse, non observantur ab omnibus.

Ad tertium dicendum, quod materia baptismi habet quamdam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis Salvatoris; sed ex forma verborum accipit sanctificationem actu sanctificantem. Et similiter post sanctificationem materiae hujus sacramenti secundum se requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

ARTICULUS VIII.

Utrum forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam, quia omnia sacramenta novae legis habent certum effectum. Sed certitudo effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam: ut cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel: *Ego te baptizo*, etc. Ergo forma hujus sacramenti debet esse oratio indicativa.

2. Praeterea, in formis sacramentorum debet exprimi intentio ministri, quae requiritur ad sacramentum. Sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam. Ergo, etc.

3. Praeterea, in quibusdam Ecclesiis dicuntur haec verba in collatione hujus sacramenti: *Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris*, etc., et hoc est conforme aliis formis sacramentorum. Ergo videtur quod in hoc consistat forma hujus sacramenti.

Sed contra, illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quod servetur. Sed verba praedicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantum verba deprecativa, scilicet: *Per istam sanctam unctionem, et piissimam suam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum*, etc. Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

Praeterea, hoc videtur ex verbis Jacobi, qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi: *Oratio fidei*, inquit, cap. 5, 15, *salvabit infirmum*. Ergo cum efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quod forma hujus sacramenti sit oratio deprecativa.

Concl. Cum nullus sit hujus sacramenti effectus, qui semper ex ministri operatione (etiam omnibus quae ad sacramentum pertinet, rite peractis) consequatur, non potest in eo forma esse indicativi modi, sed per deprecativam orationem dari debet.

Respondeo dicendum, quod forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi, et ex usu Romanae Ecclesiae, quae solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti. Cujus ratio multiplex assignatur: primo, quia suscipiens sacramentum hoc est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari; secundo, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt esse de foro Ecclesiae, et in solius Dei manu requiescunt: unde et ei per orationem committuntur: tertio, quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum, qui semper ex oratione ministri (1) consequatur, omnibus quae sunt de essentia sacramenti etiam rite peractis, sicut character in baptismo et confirmatione, et transubstantiatio in Eucharistia, et remissio peccati in poenitentia, existente contritione, quae (remissio) est de essentia sacramenti poenitentiae, non autem de essentia hujus sacramenti. Et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi, sicut in praedictis sacramentis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum sicut et praedicta, quantum est de se, habet certitudinem: sed potest ex fictione recipientis impediri, etiamsi sacramento se subjiciat per intentionem, sic quod nullum effectum consequatur. Et propter hoc non est simile de hoc, et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

Ad secundum dicendum, quod per ipsum actum, qui ponitur in forma, scilicet: *Per istam sanctam unctionem*, satis exprimitur intentio.

Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi, quae secundum morem quorumdam praemittuntur orationi, non sunt forma hujus sacramenti, sed sunt dispositio ad formam, inquantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

ARTICULUS IX.

Utrum praedicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod praedicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti, quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia, sicut patet in confirmatione; quae non fit in praedictis verbis. Ergo non est conveniens forma.

2. Praeterea, sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de Trinitate et passione. Ergo similiter debet esse hic.

3. Praeterea, duplex effectus hujus sacramenti in littera ponitur, 4, dist. 23. Sed in verbis praedictis non fit mentio nisi de uno, scilicet de remissione peccatorum, non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens, cap. 5, 15: *Oratio fidei salvabit infirmum*. Ergo forma praedicta est incompetens.

(1) Al., *ex operatione ministri;* item, *ex oratione mysterii.*

Concl. Conveniens verborum forma est hujus sacramenti ea quae Ecclesia utitur, scilicet: *Per istam sanctam*, etc.

Respondeo dicendum, quod praedicta oratio est competens forma hujus sacramenti, quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur: *Per istam sanctam unctionem*; et illud quod operatur in sacramento, scilicet *divinam misericordiam;* et effectum, scilicet *remissionis peccatorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis, non autem materia confirmationis per actum in forma expressum. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit miseriam: et quia hoc sacramentum datur in statu miseriae, scilicet infirmitatis, ideo potius hic quam in aliis fit mentio de misericordia.

Ad tertium dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis: non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut dicetur quaest. seq., art. 1 et 2, quamvis quandoque sequatur, ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quae est forma hujus sacramenti.

QUAESTIO XXX.

DE EFFECTU HUJUS SACRAMENTI.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum; 2. utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti; 3. utrum hoc sacramentum characterem imprimat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum. — (S. Thom., 4, dist. 23, quaest. 1, art. 2, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur poenitentia de peccatorum remissione. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Praeterea, in peccato non sunt nisi tria: macula, reatus poenae, et reliquiae peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quoad maculam sine contritione, quae etiam sine unctione remittit; nec iterum quoad poenam, quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quoad reliquias culpae, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus praecedentibus relictae, ut patet post convalescentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

3. Praeterea, remissio peccatorum non fit successive sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Jacobi, 5, 15: *Si in peccatis sit, dimittentur ei.*

Praeterea, omne sacramentum novae legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum. Ergo extrema unctio, cum sit sacramentum novae legis, operatur ad remissionem peccatorum.

Concl. Quamvis praecipue ad spiritualem illam debilitatem, quae in nobis ex actuali vel originali peccato relinquitur, amovendam, Extrema unctio valeat, quia tamen gratiam conferre peccata remittentem recte secundario peccata remittere dicitur.

Respondeo dicendum, quod quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum, quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit. Et quia sacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendam infirmitatem. Unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati. Unde sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, et poenitentia quaedam spiritualis suscitatio, ita et extrema unctio est quaedam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio praesupponit corporalem vitam in medicato; ita spiritualis spiritualem. Et ideo hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale, vel mortale, sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae; et hic defectus nihil aliud est quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali: et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale, vel veniale, quoad culpam tollit ipsum; dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de Eucharistia et confirmatione supra dictum est (4, dist. 7, quaest. 2, art. 2; quaest. 1, ad 3, et quaest. 3, art. 2, quaest. 2, et dist. 19, quaest. 1, art. 3, quaest. 1; et 3, part., quaest. 72, art. 7; et quaest. 79, art. 3). Et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens: *Si in peccatis sit, dimittentur ei*, scilicet quoad culpam; non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit; sed semper remittit quoad debilitatem praedictam quam quidam *reliquias peccati* dicunt.

Quidam vero dicunt quod principaliter est institutum contra veniale, quod quidem non potest, dum haec vita agitur, perfecte curari: et ideo sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum, quia poenitentia etiam sufficienter in hac vita delet venialia peccata quoad culpam: quod autem non possunt evitari post peractam poenitentiam, non aufert praecedenti poenitentiae suum effectum; et iterum hoc pertinet ad debilitatem praedictam.

Unde dicendum, quod principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati, et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione hujus sacramenti vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti; nunquam tamen haberi potest sine proposito illius sacramenti. Et ideo quia poenitentia est principaliter instituta contra actualem culpam, quodcumque aliud sacramentum actualem culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem poenitentiae.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum: quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistia et confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatum poenae temporalis diminuit, sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eamdem poenam levius portat fortis quam debilis. Unde non oportet quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiae autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictae, quae sunt quidam habitus inchoati, sed quaedam spiritualis debilitas in ipsa mente existens; qua sublata, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multae actiones ordinatae ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium praecedentium, et agit in virtute earum; et ideo in ultima unctione gratia infunditur, quae effectum sacramento praebet.

ARTICULUS II.

Utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

2. Praeterea, sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

3. Praeterea, efficacia hujus sacramenti nobis ostenditur, Jacobi 5. Sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi; dicit enim: *Oratio fidei sal-*

vabit infirmum. Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

Sed contra, operatio Ecclesiae habet majorem efficaciam post Christi passionem quam ante: sed ante oleo inuncti per apostolos sanabantur, ut patet Marci 6. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

Praeterea, sacramenta significando efficiunt. Sed baptismus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, significat et efficit spiritualem. Ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius, effiicit significat et causat spiritualem.

Concl. Sicut ablutio baptismi effectum habet corporalis ablutionis, sic et Extrema unctio habet corporalis medicationis effectum, sanationem scilicet corporalem; quam tamen non nisi cum ad principalem effectum conducit, praestare dicenda est.

Respondeo dicendum, quod sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem a maculis spiritualibus, ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem: et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit, ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed haec est differentia, quod corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem, et ideo semper eam facit: sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiae, sed ex virtute divina, quae rationabiliter operatur. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod expedit ad principalem, ideo ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti: et hoc verum est.

Ad secundum patet solutio ex dictis in corp., et quaest. 29, art. 8.

Ad tertium dicendum, quod oratio illa est forma hujus sacramenti, ut dictum est, quaest. praec., art. 8 et 9. Et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantum est de se, ad sanationem corporalem.

ARTICULUS III.

Utrum hoc sacramentum characterem imprimat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur, quod hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim signum distinctivum est. Sed sicut baptizatus distinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto. Ergo sicut baptismus imprimit characterem, ita et extrema unctio.

2. Praeterea, in ordinis et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo et in isto.

3. Praeterea, in omni sacramento est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento quod sit res et sacramentum, nisi character. Ergo et in hoc sacramento imprimitur character.

Sed contra, nullum sacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicetur quaest. 33. Ergo non imprimit characterem.

Praeterea, distinctio quae fit secundum characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in praesenti Ecclesia. Sed extrema unctio confertur ei qui exit de praesenti Ecclesia. Ergo in eo non imprimitur character.

Concl. Hoc sacramentum, cum per illud non deputetur homo ad aliquid sacrum peragendum vel suscipiendum, sed solum sit in remedium, characterem nullum imprimit.

Respondeo dicendum, quod character non imprimitur nisi in illis sacramentis quibus homo ad aliquid sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solum in remedium: et non deputatur per ipsum homo ad aliquid sacrum agendum, vel suscipiendum. Et ideo non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum, quod character facit distinctionem statuum quantum ad ea quae in Ecclesia sunt agenda; et talem distinctionem homo non habet ab aliis, per hoc quod ipse est inunctus.

Ad secundum dicendum, quod unctio quae fit in ordine et confirmatione, est unctio consecrationis, qua homo deputatur ad aliquid sacrum; sed haec unctio est unctio medicationis. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in hoc sacramento res et sacramentum, non est character, sed quaedam interior devotio, quae est spiritualis unctio.

QUAESTIO XXXI.

DE MINISTRO HUJUS SACRAMENTI.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de administratione hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum laicus possit hoc sacramentum conferre; 2. utrum diaconus; 4. utrum solus episcopus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre.
(S. Th., ubi sup., quaest. 1, art. 1, quaest. 2 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit, cap. 5. Sed oratio laici quandoque est ita Deo accepta, sicut sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. Praeterea, de quibusdam partibus in Ægypto legitur quod oleum ad infirmos transmittebant, et sanabantur: et similiter dicitur de beata Genovefa quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam a laicis.

Sed contra est quod in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo, etc.

Concl. Quamvis in mortis articulo, ne alicui via salutis praecludatur, possit baptismus etiam a laico conferri, non tamen extrema unctio, cujus tanta non est necessitas, ut dispensatione egeat.

Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium (in eccles. Hierar., cap. 5, parum a princ.), sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantum, qui sunt laici. Et ideo nullius sacramenti dispensatio laicis ex officio competit; sed quod baptizare possunt in casu necessitatis, ex divina dispensatione factum est, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio illa non fit a sacerdote in persona sua; quia cum sit quandoque peccator, non esset exaudibilis, sed fit in persona totius Ecclesiae, in cujus persona orare potest; quasi persona publica, non autem laicus, qui persona privata est.

Ad secundum dicendum, quod illae unctiones non erant sacramentales; sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et ex meritis ungentium, vel oleum mittentium, consequebatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non autem per gratiam sacramentalem.

ARTICULUS II.

Utrum diaconi possint hoc sacramentum conferre.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diaconi possint hoc sacramentum conferre, quia secundum Dionysium (cap. 5 eccl. Hier., circ. med.), *diaconi habent virtutem purgativam.* Sed hoc sacramentum est institutum tantum ad purgandum ab infirmitate mentis et corporis. Ergo et diaconi possunt conferre.

2. Praeterea, dignius sacramentum est baptismus quam hoc de quo hic agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 5, 14: *Inducat presbyteros Ecclesiae.*

Concl. Hoc sacramentum, cum gratiam conferat, non potest Diaconus ex officio conferre.

Respondeo dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non illuminativam. Unde cum illuminatio fiat per gratiam, nullum sacramentum, in quo gratia confertur, diaconus potest dare ex officio; et ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum

illuminando per gratiae collationem purgat; et ideo diacono ejus collatio non competit.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum, sicut baptismus. Unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solum illis quibus ex officio competit. Diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

ARTICULUS III.

Utrum solus episcopus possit hoc sacramentum conferre.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod solus episcopus possit hoc sacramentum conferre, quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio. Sed solus episcopus potest confirmare. Ergo solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

2. Praeterea, qui non potest quod minus est non potest quod est majus. Sed major est usus materiae sanctificatae quam sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cum sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materia sanctificata uti.

Sed contra, hujus sacramenti minister inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet Jacobi 5. Sed episcopus non posset accedere ad omnes infirmos suae dioecesis. Ergo non solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

Concl. Cum hoc sacramentum in aliquo super alios perfectionis gradu suscipientem non constituat, sed cunctis exhibeatur, non modo per Episcopos, sed etiam per simplices sacerdotes administrari potest.

Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium (cap. 5 eccles. Hier. ante med.), episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi. Unde illa sacramenta dispensanda solis episcopis reservantur quae suscipientem in aliquo statu perfectionis super alios ponunt. Hoc autem non est in hoc sacramento, cum omnibus detur. Et ideo per simplices sacerdotes potest administrari.

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut supra dictum est (4, dist. 7, qu. 2, art. 1, qu. 1, et 3 part. qu. 65, art. 1, 2 et 6). Non autem hoc est in hoc sacramento. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in genere causae finalis usus materiae sanctificatae sit potior quam sanctificatio materiae, tamen in genere causae efficientis sanctificatio materiae est potior, quia ab eadem pendet usus. sicut ab activa causa: et ideo sanctificatio requirit altiorem virtutem activam quam usus.

QUAESTIO XXXII.

QUIBUS HOC SACRAMENTUM CONFERRI DEBEAT, ET IN QUA PARTE CORPORIS.

(In septem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quibus hoc sacramentum conferri debet, et in qua parte corporis.

Circa quod quaeruntur septem: 1. utrum sanis debeat hoc sacramentum conferri; 2. utrum debeat conferri in qualibet infirmitate; 3. utrum debeat conferri furiosis, et amentibus; 4. utrum pueris; 5. utrum totum corpus in hoc sacramento inungi debeat; 6. utrum convenienter determinentur partes in quibus inungitur; 7. utrum mutilati, in praedictis partibus inungi debent.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hoc sacramentum sanis conferri debeat.
(S. Thom. 4, dist. 23, qu. 2, art. 2, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sanis conferri debeat hoc sacramentum, quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis quam sanatio corporis, ut dictum est, qu. 30, art. 2. Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis. Ergo eis etiam debet hoc sacramentum conferri.

2. Praeterea, hoc sacramentum est exeuntium, sicut baptismus est sacramentum intrantium. Sed omnibus intrantibus baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitus, sunt sani; sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 5, 14. *infirmatur quis in vobis?* etc. Ergo solis infirmis competit hoc sacramentum.

Concl. Hoc sacramentum cum sit spiritualis quaedam curatio, quae per quemdam corporalis curationis modum significatur, sanis conferri non debet.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio, ut dictum est. qu. 30, art. 1 et 2, quae quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur. Et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet hoc sacramentum conferri.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti; tamen oportet quod per curationem corporalem significetur curatio spiritualis sacramenti, etiamsi corporalis sanatio non sequatur. Et ideo solum illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest quibus corporalis curatio competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest baptismum suscipere qui potest corporalis ablutionis esse particeps, non autem puer in ventre matris existens.

Ad secundum dicendum, quod etiam baptismus non est nisi illorum intrantium qui corporali ablutioni subjici possunt. Et ideo hoc sacramentum illorum tantum exeuntium est quibus corporalis curatio competit.

ARTICULUS II.

Utrum hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate. Quia Jacobi 5, ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

2. Praeterea, quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur etiam quod hoc sacramentum similiter conferri debeat.

Sed contra, hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremae unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitae perducit, cum quaedam aegritudines sint causa longioris vitae, ut dicit Philosophus (Lib. de Longitud. et Brevit. vitae, cap. 1, parum a princ.). Ergo non in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum dari.

Concl. Non quovis morbo laborantibus est hoc sacramentum exhibendum, sed ad mortem proxime aliqua aegritudine affectis.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam. Et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod aegritudo nata est inducere mortem, et de periculo timetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet infirmitas augmentata potest mortem inducere. Et ideo si genera infirmitatum pensentur, in qualibet aegritudine potest dari hoc sacramentum; et hinc est quod Apostolus non determinat infirmitatem aliquam. Sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

Ad secundum dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet statu indigent. Sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quae exeuntibus, et iter ad gloriam agentibus est necessaria. Et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum hoc sacramentum dari debeat furiosis et amentibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod furiosis et amentibus hoc sacramentum dari debeat, quia tales aegritudines sunt periculosissimae et cito ad mortem disponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanae, debet talibus conferri.

2. Praeterea, dignius sacramentum est baptismus quam istud. Sed baptismus datur furiosis, ut supra dictum est (4, dist. 4, quaest. 3, art. 1, quaest. 2 et 3 part., qu. 58, art. 12.) Ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

Sed contra, hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum. Sed tales non sunt furiosi et amentes. Ergo eis dari non debet.

Concl. Furiosis et amentibus, utpote quibus desit devotionis affectus, nullatenus hoc sacramentum conferri debet, nisi lucida intervalla habeant, quibus sacramentum recognoscant.

Respondeo dicendum, quod ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimum valet devotio suscipientis et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiae: quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur. Et ideo illis qui non possunt recognoscere et cum devotione suscipere hoc sacramentum, dari non debet, et praecipue furiosis et amentibus, qui possent irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere; nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramentum recognoscerent, et sic eis conferri in statu illo posset.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque sint; tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari: et ideo non debet eis conferri.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio; sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii: et ideo non est simile. Et praeterea baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc sacramentum debeat dari pueris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum debeat dari pueris, quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum dari.

2. Praeterea, hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut supra dictum est, qu. 30, art. 1, tam originalis, quam actualis. Sed in pueris sunt reliquiae originalis peccati. Ergo eis debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quod nulli debet dari hoc sacramentum, cui non competit forma sacramenti. Sed forma hujus sacramenti non competit pueris, quia non peccaverunt per visum et auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis dari non debet hoc sacramentum.

Concl. Hoc sacramentum, cum actualem devotionem in suscipiente requirat, pueris conferri non debet.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et Eucharistia. Unde sicut Eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatae, sicut in adultis: et contra illas praecipue infirmitates hoc sacramentum datur quae sunt ex peccato causatae, quasi peccati reliquiae.

Ad secundum dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt per actualia peccata quodammodo confortatae. Unde principaliter contra actualia peccata datur (ut ex ipsa forma patet), quae non sunt in pueris.

ARTICULUS V.

Utrum in hoc sacramento totum corpus inungi debeat. *(S. Thom., ubi sup., art. 2, quaest. 2 et seq.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in (1) hoc sacramento totum corpus inungi debeat, quia secundum Augustinum, lib. 6 de Trinit. (cap. 6, ad fin.), *anima tota est in toto corpore.* Sed praecipue datur hoc sacramentum ad sanandum animam. Ergo in corpore toto debet inunctio fieri.

2. Praeterea, ubi est morbus, ibi debet apponi medicina. Sed quandoque morbus est universalis, et in toto corpore, sicut febris. Ergo totum corpus debet inungi.

3. Praeterea, in baptismo totum corpus immergitur. Ergo et hic totum debet inungi.

Sed contra est universalis Ecclesiae ritus secundum quem non inungitur infirmus hoc sacramento (1) nisi in determinatis partibus corporis.

Concl. Non totum corpus, sed eae dumtaxat humani corporis partes inungi oleo hujus sacramenti debent, in quibus est aliqua spiritualis infirmitatis radix.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus ubi est radix morbi. Et ideo etiam unctio sacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis sit tota in qualibet parte corporis quantum ad essentiam, non tamen quantum ad potentias, quae sunt radices actuum peccati. Et ideo oportet quod in determinatis partibus fiat, in quibus illae potentiae habent esse.

Ad secundum dicendum, quod non semper apponitur medicina ubi est morbus, sed congruentius ubi est radix morbi.

Ad tertium dicendum, quod baptismus fit per modum ablutionis: ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte, nisi cui apponitur; et ideo baptismus toti corpori adhibetur. Secus autem est de extrema unctione, ratione jam dicta in corp., et ad 1 et 2.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter determinentur partes ungendae.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter determinentur istae partes, ut scilicet infirmus inungatur in oculis, in naribus, auribus, labiis, manibus et pedibus, quia sapiens medicus curat morbum in radice. Sed *de corde exeunt cogitationes, quae coinquinant hominem*, ut dicitur Matth. 15, 19. Ergo in pectore debet fieri inunctio.

2. Praeterea, puritas mentis non minus est necessaria exeuntibus quam intrantibus. Sed intrantes unguntur chrismate in vertice a sacerdote, ad significandum mentis puritatem. Ergo et exeuntes hoc sacramento ungi debent in vertice.

3. Praeterea, ibi debet adhiberi remedium, ubi est major vis morbi. Sed spiritualis morbus praecipue viget in viris in renibus, et in mulieribus in umbilico, ut dicitur Job 40, 2: *Fortitudo ejus in lumbis ejus, et fortitudo illius in umbilico ventris ejus*, secundum expositionem Gregorii, lib. 32 Moral., cap. 11. Ergo ibi debet fieri inunctio.

4. Praeterea, sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis. Ergo sicut inunguntur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

Concl. Quinque sensuum organica membra inungi praecipue debent, quae cogitationis nostrae ac peccatorum sunt principia: in nonnullis autem propter appetitivam et motivam inunguntur renes ac pedes.

Respondeo dicendum, quod principia peccandi in nobis sunt eadem quae et principia agendi, quia peccatum consistit in actu. Principia autem agendi in nobis sunt tria: primum est dirigens, scilicet vis cognoscitiva; secundum est imperans, scilicet vis appetitiva; tertium est exequens, scilicet vis motiva. Omnis autem nostra cognitio a sensu ortum habet. Et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet medicina (2) adhiberi; ideo inunguntur loca quinque sensuum; scilicet oculi propter visum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum praecipue viget, et propter appetitivam inunguntur aliquibus renes; pedes autem inunguntur propter motivam, qui sunt principalius ejus instrumentum. Et quia primum principium operationis humanae est cognoscitiva, ideo illa unctio ab omnibus observatur quae fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti; sed quidam non servant alias; quidam vero illam servant quae fit ad pedes, et non quae ad renes; quia appetitiva et motiva sunt secundaria principia.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit, nisi per aliquam imaginationem, quae est motus a sensu factus (3), ut dicitur in 2 de Anima, text. 160. Et ideo cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum, nisi quatenus cor est principium totius corporis. Sed hoc principium est radix remota.

Ad secundum dicendum, quod intrantes debent ac-

(1) Al. deest, *in*.

(1) Al. deest, *hoc sacramento*.
(2) Al., *unctio*.
(3) Al., *facto*.

quirere puritatem mentis, sed exeuntes debent eam purgare. Et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quod secundum quorumdam consuetudinem fit in renibus, propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis, sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est in corp.

Ad quartum dicendum, quod organa corporis, quibus actus peccati exercentur, sunt pedes, manus et lingua, quibus etiam exhibetur unctio, et membra genitalia quibus, propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

ARTICULUS VII.

Utrum mutilati debeant inungi in illis dictis partibus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod mutilati non sint inungendi in illis dictis partibus (1), quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri unctio.

2. Praeterea, ille qui est caecus a nativitate, non delinquit per visum. Sed in unctione quae fit in oculis, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis unctio caeco nato non debet fieri; et sic de aliis.

Sed contra est quod defectus corporis non impedit aliquod aliud sacramentum. Ergo nec istud impedire debet. Sed de necessitate istius sacramenti est quaelibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilatis.

Concl. Mutilati, cum potentias animae illis membris debitas habeant, et ideo interius peccare possint, in partibus proxime accedentibus ad illas partes, quibus alias inungerentur, inungi debent.

Respondeo dicendum, quod mutilati etiam inungi debent, quanto propinquius fieri potest ad partes illas in quibus unctio fieri debuerat: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animae, quae illis membris debentur, saltem in radice; et interius peccare possunt per ea quae ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) Ita passim. Exemplum anno 1486 Venetiis cusum: *Quod mutilati non sunt ungendi illis unctionibus quae partibus illis competunt.*

QUAESTIO XXXIII.

DE ITERATIONE HUJUS SACRAMENTI.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de iteratione hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur duo: 1. utrum hoc sacramentum debeat iterari; 2. utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hoc sacramentum debeat iterari.
(S. Thom., ubi sup., art. 4, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non debeat iterari. Quia dignior est unctio quae fit homini, quam quae fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quae adhibetur homini, debet iterari.

2. Praeterea, post extremum nihil est. Sed haec unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra, hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio per modum corporalis curationis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo et hoc sacramentum iterari potest.

Concl. Sacramentum hoc, cum effectum perpetuum non habeat, sine sui aliqua injuria iterari potest.

Respondeo dicendum, quod nullum sacramentale nec sacramentum quod habet effectum perpetuum debet iterari, quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur. Et quia sanitas corporis et mentis, quae est effectus hujusmodi sacramenti, potest amitti, postquam fuerit per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

Ad primum ergo dicendum, quod unctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quae est perpetuo in lapide, quamdiu altare manet, et ideo non potest iterari. Sed haec unctio non fit ad consecrationem hominis cum non imprimatur per eam character. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod illud quod secundum aestimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum. Et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet dari nisi illis quorum mors est propinqua secundum existimationem hominum.

ARTICULUS II.

Utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in eadem infirmitate non debeat iterari, quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quaedam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Praeterea, secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari unctio: quod est absurdum.

Sed contra est quod aliquando morbus diu durat post sacramenti perceptionem: et sic reliquiae peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterari.

Concl. Eadem infirmitate laborantibus non secundum eundem, sed diversum infirmitatis statum, potest extrema unctio iterum exhiberi.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam aestimationem videntur morti appropinquare. Quaedam autem infirmitates non sunt diuturnae: unde si in eis datur hoc sacramentum tunc quando homo ad statum illum pervenit quod sit in periculo mortis, non recedit a statu illo nisi infirmitate curata, et ita non debet iterum inungi. Sed si recidivum patiatur, erit alia infirmitas; et poterit fieri alia inunctio. Quaedam vero sunt aegritudines diuturnae, ut hectica, hydropisis et hujusmodi: et in talibus non debet fieri unctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis: et si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam aegritudinem reducatur, iterum potest inungi, quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO XXXIV.

DE SACRAMENTO ORDINIS QUOAD EJUS ESSENTIAM ET EJUS PARTES.

(*In quinque articulos divisa.*)

Post haec considerandum est de sacramento ordinis. Et primo de ordine in communi; secundo, de distinctione ordinum; tertio, de conferentibus ordinem; quarto, de impedimentis ordinandorum; quinto de his quae sunt ordinibus annexa.

De ipso autem ordine in communi tria videnda sunt: primo, de ejus entitate et quidditate, et partibus ejus; secundo de ejus effectu; tertio, de suscipientibus ipsum.

Circa primum quaeruntur quinque: 1. utrum ordo in Ecclesia esse debeat; 2. utrum convenienter definiatur; 3. utrum sit sacramentum; 4. utrum ejus forma convenienter exprimatur; 5. utrum hoc sacramentum habeat materiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordo in Ecclesia esse debeat.
(S. Thom., 4, dist. 24, qu. 1, art. 1, quaest. 2, et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo in Ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem et praelationem. Sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

2. Praeterea, ille qui in ordine constituitur, alio

superior fit. Sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferiorem reputare, Philipp. 2, 3: *Superiores invicem arbitrantes.* Ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

3. Praeterea, ordo invenitur in angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus et gratuitis. Sed omnes homines sunt in natura unum: gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

Sed contra, ad Rom. 13, 1: *Quae sunt, a Deo ordinata sunt.* Sed Ecclesia a Deo est, quia ipse eam aedificavit sanguine suo. Ergo ordo in Ecclesia esse debet.

Praeterea, status Ecclesiae est medius inter statum naturae et gloriae. Sed in natura invenitur ordo, quo quaedam aliis superiora sunt; et similiter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in Ecclesia debet esse ordo.

Concl. Oportuit in Ecclesia ordinem aliquem sacrum esse quo quidam aliis, ad illorum et non sui utilitatem, praeficerentur.

Respondeo dicendum, quod Deus sua opera in sui similitudinem producere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset. Et ideo ut in suis operibus repraesentaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur et perficerentur, et media per prima, ut Dionysius dicit (cap. 5 eccles. Hierarch., inter princ. et med.). Et ideo ut ista pulchritudo Ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes; sicut et in corpore naturali quaedam membra aliis influunt.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectio servitutis repugnat libertati: quae servitus est cum aliquis dominatur aliis, ad sui utilitatem subjectis utens (1). Talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui praesunt, salutem subditorum quaerere debent, non propriam utilitatem.

Ad secundum dicendum, quod quilibet debet se reputare inferiorem merito, sed non officio. Ordines autem officia quaedam sunt.

Ad tertium dicendum, quod ordo in angelis non attenditur secundum distinctionem naturae, nisi per accidens, inquantum ad distinctionem naturae sequitur in eis distinctio gratiae. Attenditur autem in eis (2) per se secundum distinctionem in gratia: quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriae, quae est secundum mensuram gratiae, quasi gratiae finis, et effectus quodammodo. Sed ordines Ecclesiae militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quae sunt causa gratiae, et quodammodo gratiam praecedunt: et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta: et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiae gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter ordo definiatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordo a Magistro, 4 Sentent., dist. 24, definiatur ubi dicitur: *Ordo est signaculum quoddam Ecclesiae, quo spiritualis potestas traditur ordinato.* Pars enim non debet poni quasi genus totius. Sed character, per quem signaculum exponitur in sequenti definitione (3), est pars ordinis, quia dividitur contra id quod est res tantum, vel sacramentum tantum, cum sit res et sacramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

2. Praeterea, sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi. Sed in definitione baptismi non ponebatur character. Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

3. Praeterea, in baptismo etiam quaedam spiritualis datur potestas accedendi ad sacramenta. Et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum. Ergo haec definitio convenit baptismo: et sic inconvenienter assignatur de ordine.

4. Praeterea, ordo relatio quaedam est, quae in utroque extremorum salvatur. Extrema autem relationis ordinis sunt superior et inferior. Ergo inferiores habent ordinem, sicut et superiores. Sed in eis non est aliqua potestas praeeminentiae, qualis ponitur hic in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem, loc. sup. cit., ubi ponitur promotio potestatis. Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

Concl. Ordo signaculum quoddam Ecclesiae est, quo spiritualis potestas traditur ordinato.

Respondeo dicendum, quod definitio quam Magister de ordine ponit, convenit ordini, secundum quod est Ecclesiae sacramentum. Et ideo duo ponit, scilicet signum exterius, ibi *signaculum quoddam*, idest, signum quoddam; et effectum interiorem, ibi *quo spiritualis potestas*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod signaculum non ponitur hic pro charactere interiori, sed pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa: et sic etiam sumitur character in alia definitione. Si tamen pro interiori charactere sumeretur, non esset inconveniens; quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, proprie loquendo: quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum et res manere dicitur (1). Unde relinquitur quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in baptismo conferatur aliqua spiritualis potestas recipiendi alia sacramenta, ratione cujus characterem imprimit; non tamen hic est principalis effectus ejus, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non existente. Sed ordo potestatem principaliter importat. Et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva. Potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia. Et ideo haec definitio baptismo non competit.

Ad quartum dicendum, quod nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim significat ipsam relationem; et sic est tam in inferiori, quam in superiori, ut objectio tangit: et sic non accipitur hic. Quandoque autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit: et quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit; ideo hic gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur.

ARTICULUS III.

Utrum ordo sit sacramentum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ordo non sit sacramentum. Sacramentum enim, ut dicit Hugo de S. Victore (lib. 1 de Sacram., part. 8, cap. 2, a princ.), *est materiale elementum.* Sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem vel potestatem: quia ordo est pars potestatis, secundum Isidorum. Ergo non est sacramentum.

2. Praeterea, sacramenta non sunt de Ecclesia triumphante. Sed ibi ordo est, ut patet in angelis. Ergo ordo non est sacramentum.

3. Praeterea, sicut praelatio spiritualis quae est ordo datur cum quadam consecratione, ita et praelatio saecularis: quia et reges innunguntur, ut dictum est, quaest. 19, art. 3, ad 2. Sed regia potestas non est sacramentum. Ergo nec ordo, de quo loquimur.

Sed contra est quod ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiae sacramenta.

Praeterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed propter ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quod sit sacramentum quam alia.

Concl. Cum in susceptione ordinis consacretur homo per visibilia signa; ordinem esse sacramentum consequitur.

Respondeo dicendum, quod sacramentum, ut ex dictis patet, quaest. 29, art. 1 et 4, dist. 1, quaest. 1, art. 1, et 3 part., quaest. 60, nihil est aliud quam quaedam

(1) Ita communiter. Exemplum supra citatum: *Cum aliquis dominatur ad sui utilitatem subjecti utens.*
(2) Al. deest, *in eis.*
(3) Al., *distinctione.*

(1) Ita edit. Patav. Al. *et sacramentum manere dicitur.*

sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. Unde cum in susceptione ordinis quaedam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum, tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

Ad secundum dicendum, quod potestates proportionari debent illis ad quae sunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit. Et ideo potestas spiritualis, quae est ordo, non adhibetur angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus. Et ideo in hominibus ordo est sacramentum, sed non in angelis.

Ad tertium dicendum, quod non omnis benedictio quae hominibus adhibetur, vel consecratio, est sacramentum: quia et monachi et abbates benedicuntur; tamen illae benedictiones non sunt sacramenta: et similiter nec regalis inunctio: quia per hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictiones ordinis. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum forma hujus sacramenti convenienter exprimatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod forma hujus sacramenti inconvenienter in littera (4, dist. 24), exprimatur, quia sacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quae in eis secretius operatur salutem. Ergo in forma hujus sacramenti debet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis, sicut in aliis sacramentis.

2. Praeterea, imperare est ejus qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non residet penes eum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantum. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret: *Agite* vel *Accipite* hoc aut illud, vel aliquid hujusmodi.

3. Praeterea, in forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quae sunt de essentia sacramenti. Sed usus potestatis acceptae non est de essentia hujus sacramenti, sed consequitur ad ipsum. Ergo non deberet de eo fieri mentio in forma hujus sacramenti.

4. Praeterea, omnia sacramenta ordinant ad aeternam remunerationem. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma hujus sacramenti deberet de ea fieri mentio, sicut fit cum dicitur: *Habiturus partem, si fideliter*, etc.

Concl. Cum et Ordinis usus et potestatis traductio per formam qua Ecclesia in hoc sacramento utitur, significetur, eam convenientem esse fatendum est.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur, sicut simile ex simili: et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus. Et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur; et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati per quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum. Et ideo in hoc sacramento est quasi quaedam communicatio univoca. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinae virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur; non autem in hoc sacramento.

(1) Ad secundum dicendum, quod propter causam specialem hoc sacramentum prae caeteris per modum quemdam imperativum exhibetur. Quamvis enim in episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti, tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis, quae confertur per ipsum, inquantum haec potestas a potestate ipsius derivatur.

Ad tertium dicendum, quod usus potestatis est effectus potestatis in genere causae efficientis, et sic non habet quod in definitione ordinis ponatur; sed est quodammodo causa in genere causae finalis; et ideo secundum hanc rationem poni potest in definitione ordinis (2).

(1) Sequentia usque ad verbum *exhibetur* primus supplevit Nicolai. In MSS. et cusis exemplis post ultimum verbum primae solutionis sequebatur uno contextu solutio secunda, sic: *Non autem in hoc sacramento; quamvis enim in episcopo*, etc.

(2) Hucusque MSS. et editi libri. Deerat in omnibus solutio ad quartum quam habemus ex Nicolai; licet Sylvius aliter antea suppleverit. Vide 4 Sentent., dist. 24, quaest. 1, art. 1, quaest. 4.

Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in hoc et in aliis sacramentis. Nam per hoc sacramentum confertur officium aliquod, vel potestas aliquid faciendi; et ideo convenienter fit mentio remunerationis acquirendae si fideliter administretur: sed in aliis non confertur simile officium, vel similis potestas ad agendum, et ideo in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur sacramenta velut passive quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantum; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo active, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas. Unde quamvis alia eo ipso quod gratiam conferunt, ordinent ad salutem; proprie tamen ad remunerationem non ordinant, sicut hoc sacramentum.

ARTICULUS V.

Utrum hoc sacramentum habeat materiam.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non habeat materiam, quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materia. Sed in rebus materialibus, quae hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra, et hujus modi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Praeterea, in isto sacramento confertur plenitudo gratiae septiformis, ut in littera dicitur, 4, dist. 24, sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis praeexigit sanctificationem. Cum ergo ea quae in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint praesanctificata, videtur quod non sint materia hujus sacramenti.

3. Praeterea, in quolibet sacramento habente materiam requiritur contactus materiae ad eum qui suscipit sacramentum. Sed, ut a quibusdam dicitur, contactus dictorum materialium ad eum qui suscipit sacramentorum, non est de necessitate sacramenti, sed solum porrectio. Ergo praedictae res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod omne sacramentum consistit in rebus et in verbis. Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo et res quae in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

Praeterea, plus requiritur ad dispensandum sacramenta, quam ad suscipiendum. Sed baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materia. Ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

Concl. Specialem oportet esse materiam hujus sacramenti, sicut est aliorum sacramentorum.

Respondeo dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita, significat virtutem in sacramentis agentem ab extrinseco omnino advenire. Unde cum effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in poenitentia, sed omnino ex extrinseco adveniat, competit ei materiam habere; tamen diversimode ab aliis sacramentis quae materiam habent: quia hoc quod confertur in aliis sacramentis, derivatur tantum a Deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta. Et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam et significat et continet, ex sanctificatione per ministrum adhibita; sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad demonstrandum potestatem quae traditur particulariter ab habente eam complete quam ad potestatem causandam: quod patet ex hoc quod materia competit usui potestatis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari, propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

Ad tertium dicendum, quod sustinendo illud dictum ex dictis, in corp. art., apparet causa ejus; quia enim potestas ordinis accipitur a ministro, sed non a materia, ideo porrectio materiae magis est de essentia sacramenti quam tactus. Tamen ipsa verba formae videntur osten-

dere quod tactus materiae sit de essentia sacramenti, quia dicitur: *Accipe* hoc, vel illud.

QUAESTIO XXXV.

DE EFFECTU HUJUS SACRAMENTI.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur quinque: 1. utrum in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens; 2. utrum imprimatur character quantum ad omnes ordines; 3. utrum character ordinis praesupponat characterem baptismalem; 4. utrum praesupponat de necessitate characterem confirmationis; 5. utrum character unius ordinis praesupponat de necessitate characterem alterius ordinis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens. — (S. Thom., ubi supra, art. 2, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens; quia communiter dicitur quod sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiae. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data; quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. Praeterea, ordo distinctionem importat. Sed membra Ecclesiae non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam, de qua dicitur 1 Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Praeterea, nulla causa praesupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit ad ordines, praesupponitur gratia per quam fit idoneus ad susceptionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed contra, sacramenta novae legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum septenarium significat septem dona Spiritus sancti, ut in littera dicitur, 4, dist. 24. Ergo dona Spiritus sancti, quae non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Praeterea, ordo est sacramentum novae legis. Sed in definitione talis sacramenti ponitur, *ut causa gratiae existat.* Ergo causat gratiam in suscipiente.

Concl. Cum divinorum operum perfectio requirat ut cuicumque aliqua divinitus potentia datur, eidem et ea per quae illius potentia executio fieri congrue possit, donentur; in sacramento Ordinis gratiam gratum facientem conferri, qua digne sacramenta dispensentur, dubium non est.

Respondeo dicendum, quod *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. 32, 4. Et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur etiam ea per quae executio illius potentiae possit congrue fieri. Et hoc etiam in naturalibus patet, quia animalibus dantur membra, quibus potentiae animae possint exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiae. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quod homo digne sacramenta recipiat; ita etiam ad hoc quod digne sacramenta dispensat. Et ideo sicut in baptismo, per quem fit homo susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens; ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius personae, sed totius Ecclesiae. Unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem praeficitur ad pellendam ignorantiam in plebe.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dona gratiae gratum facientis communia sint omnibus membris Ecclesiae; tamen illorum donorum, secundum quae attenditur distinctio in membris Ecclesiae, idoneus susceptor aliquis esse non potest, nisi charitas adsit: quae quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens; ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis. Et ideo praeexigitur gratia quae sufficiat ad hoc quod digne connumerentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiae munus, per quod ad majora reddantur idonei.

ARTICULUS II.

Utrum in sacramento ordinis imprimatur character quantum ad omnes ordines.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines, quia ordinis character est quaedam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii vel acolythi. Ergo in his non imprimitur character.

2. Praeterea, omnis character est indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in tali statu, a quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licite redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Praeterea, per characterem homo adscribitur ad aliquid sacrum dandum, vel suscipiendum. Sed ad susceptionem sacramentorum homo sufficienter ordinatur per characterem baptismalem; dispensator autem sacramentorum non constituitur homo nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra, omne sacramentum in quo non imprimitur character, est iterabile. Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Praeterea, character est signum distinctivum. Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

Concl. Cum per quemlibet Ordinem constituatur aliquis supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem, perspicuum est in singulis Ordinibus characterem imprimi.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur; sed hoc non est verum, quia actum diaconi nullus potest exercere licite, nisi diaconus; et ita patet quod habeat aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent.

Et propter hoc alii dixerunt quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc iterum nihil est, quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem.

Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur: cujus etiam signum est quod perpetuo manent, et nunquam iterantur. Et haec est tertia opinio, quae communior est.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinat ad sacramentorum dispensationem (1); sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis: et ideo in omnibus requiritur spiritualis potestas.

Ad secundum dicendum quod quantumcumque homo ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem, quem habuerat, suscipit.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III.

Utrum character ordinis praesupponat characterem baptismalem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod character ordinis non praesupponat characterem baptismalem, quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum; per characterem baptismalem susceptivus eorumdem. Sed potestas activa non praesupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non praesupponit de necessitate characterem baptismalem.

2. Praeterea, potest contingere quod aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum existimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non consequetur characterem ordinis, si character ordinis praesupponit characterem baptismalem: et sic ea quae faciet vel in consecratione, vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc Ecclesia decipietur, quod est inconveniens.

(1) Nicolai, *vel ordinatum ad sacramentorum*, etc. Exemplum Ven. an. 1486, *vel sacramentorum dispensationem.*

Sed contra, baptismus est janua sacramentorum. Ergo cum ordo sit quoddam sacramentum, praesupponit baptismum.

Concl. Character Ordinis characterem praesupponit baptismi, qui janua est caeterorum sacramentorum, et ad ea recipienda potentiam tribuit.

Respondeo dicendum, quod nihil potest aliquis recipere cujus receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum. Unde qui characterem baptismalem non habet, nullum aliud sacramentum recipere potest. Et sic character ordinis baptismalem characterem praesupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a se, potentia activa non praesupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab alio, praeexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quae recipere possit potentiam activam.

Ad secundum dicendum, quod talis, si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos; nec conficere potest, nec absolvere in foro poenitentiali. Unde secundum canones debet baptizari, et iterato ordinari, sicut dicitur extra, de Presbytero non baptizato, cap. *Si quis*, et cap. *Veniens*. Et si etiam in episcopum promoveatur, illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi potest quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum, summus sacerdos suppleret defectum; et quod non permitteret hoc ita latere, quod Ecclesiae posset periculum imminere.

ARTICULUS IV.

Utrum character orainis praesupponat de necessitate characterem confirmationis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo praesupponat de necessitate characterem confirmationis, quia in his quae sunt ordinata ad invicem, sicut medium praesupponit primum, ita ultimum praesupponit medium. Sed character confirmationis praesupponit baptismalem, quasi primum. Ergo character ordinis praesupponit characterem confirmationis quasi medium.

2. Praeterea, qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores. Ergo ipsi maxime debent habere sacramentum confirmationis.

Sed contra, apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, Joan. 20, 22, ubi dictum est eis: *Accipite Spiritum sanctum*. Sed confirmati sunt post ascensionem per adventum Spiritus sancti. Ergo ordo non praesupponit confirmationem.

Concl. Quamquam maxime conveniens sit, ut qui ordinem suscipiunt, sint confirmati, hoc tamen necessarium non est.

Respondeo dicendum, quod ad susceptionem ordinis praeexigitur aliquid de necessitate sacramenti, et aliquid quasi de congruitate. De necessitate enim sacramenti exigitur quod ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus, quod competit ei per baptismum; et ideo character baptismalis praesupponitur de necessitate sacramenti, ita quod sine eo sacramentum ordinis conferri non potest. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; et unum de istis est ut sit confirmatus. Et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis praesupponit, et non de necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod non est similis habitudo hujus medii ad ultimum, et primi ad medium, quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis; non autem per characterem confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

ARTICULUS V.

Utrum character unius ordinis de necessitate praesupponat characterem alterius ordinis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod character unius ordinis praesupponat de necessitate characterem alterius ordinis, quia major est convenientia ordinis ad ordinem, quam ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis praesupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi. Ergo multo fortius character unius ordinis praesupponit characterem alterius.

2. Praeterea, ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum, nisi prius conscenderit ad priorem. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis, nisi prius acceperit ordinem praecedentem.

Sed contra, si omittatur aliquid in sacramento quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur. Sed si aliquis accipiat sequentem ordinem, praetermisso primo, non reordinabitur: sed confertur ipsi quod deerat, secundum statuta canonum, cap. *Tuae litterae*, de Clerico per salt. prom. Ergo praecedens ordo non est de necessitate sequentis.

Concl. Non oportet ut qui majores ordines susceperunt minores prius habuerint, quamquam Ecclesia sic ordinate ordines conferri statuerit, et ut prius minores, deinde majores recipiantur.

Respondeo dicendum, quod non est de necessitate superiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat, quia potestates sunt distinctae, et una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto. Et ideo etiam in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros, qui prius inferiores ordines non susceperant; et tamen poterant omnia quae inferiores ordines possunt, quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu, et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesiae determinatum est quod ad majores ordines se non ingerat qui prius minoribus officiis se non humiliavit. Et inde est quod qui ordinantur per saltum secundum canones, loc. cit., non reordinantur, sed id quod omissum fuerat de praecedentibus ordinibus, eis confertur.

Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei, quam ordo cum baptismo; sed secundum proportionem potentiae ad actum magis convenit baptismus cum ordine, quam ordo cum ordine, quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

Ad secundum dicendum, quod ordines non sunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire, sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et angelum: non oportet autem quod ille qui sit angelus prius fuerit homo. Similiter etiam sunt gradus inter caput et omnia membra corporis: nec oportet quod illud quod est caput, prius fuerit pes. Et similiter est in proposito.

QUAESTIO XXXVI.

DE QUALITATE SUSCIPIENTIUM HOC SACRAMENTUM.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualitate suscipientium hoc sacramentum.

Circa quod quaeruntur quinque: 1. utrum in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vitae; 2. utrum requiratur scientia totius sacrae Scripturae; 3. utrum ex ipso merito vitae aliquis ordinis gradus consequatur; 4. utrum promovens indignos ad ordines peccet; 5. utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in suscipientibus ordinem requiratur bonitas vitae. — (*S. Thom., ubi sup., art.* 3, *quaest.* 2 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitae. Quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari a bonis et malis. Ergo non requiritur bona vita.

2. Praeterea, non est majus ministerium quod Deo in sacramentis exhibetur, quam quod ipsi corporaliter adhibetur. Sed a ministerio ipsius corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem et infamem, ut patet Luc. 7. Ergo nec a ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

3. Praeterea, per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum non debet aliquod remedium denegari quod eis valere possit. Cum ergo in sacramento ordinis gratia conferatur,

videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

Sed contra, Levit. 21, 17: *Homo de semine Aaron, qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium ejus.* Sed *per maculam*, ut dicit Glossa (interl. et ord. Hesych.), *omne vitium intelligitur.* Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis admitti.

Praeterea, Hieronymus dicit, sup. illud Tit. 3: *Nemo te contemnat*, quod *non solum episcopi, presbyteri et diaconi debent magnopere providere ut cunctum populum cui praesident, sermone et conversatione praecant; verum etiam inferiores gradus, et omnes omnino, qui domui Dei serviunt: quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos quam clericos.* Ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vitae.

Concl. Quoniam praesumptionis ille crimen incurreret qui ad ordines suscipiendos cum peccati mortalis conscientia accedere non vereretur, ad eorum susceptionem bonitas vitae, non quidem ex parte sacramenti, sed praecepti divini, necessaria est.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (in 3 cap. Hierarch., sub. fin.), *ut subtiliores et clariores essentiae repletae influxu solarium splendorum, lumen in eis supereminens ad similitudinem solis ad alia corpora invehunt; sic in divino omni non est audendum aliis ducem fieri, nisi secundum omnem habitum suum factus sit Dei formissimus, et Deo simillimus.* Unde cum in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis, quasi praesumptuosus mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit. Et ideo sanctitas vitae requiritur ad ordinem de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vera sacramenta sunt quae peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit: et sicut indigne dispensat, ita et indigne recipit.

Ad secundum dicendum, quod illud ministerium erat tantum in executione corporalis obsequii, quod etiam licite peccatores facere possunt. Secus autem est de ministerio spirituali, ad quod applicantur ordinati, quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum et plebem: et ideo debent bona conscientia nitere quoad Deum, et bona fama quoad homines.

Ad tertium dicendum, quod aliquae medicinae sunt quae exigunt robur naturae, alias cum periculo mortis assumuntur, et aliae sunt quae debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quaedam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus et poenitentia: alia vero, quae perfectionem gratiae conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

ARTICULUS II.

Utrum requiratur scientia totius sacrae Scripturae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod requiratur scientia totius sacrae Scripturae, quia ille debet habere legis scientiam a cujus ore lex requiritur. Sed laici legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. 2. Ergo ipse debet legis totius habere scientiam.

2. Praeterea, 1 Petr. 3, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide, et spe* (1). Sed reddere de his rationem quae sunt fidei et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent. Ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus quibus verba praedicta dicuntur.

3. Praeterea, nullus congrue legit quod non intelligit, quia *legere et non intelligere, negligere est*, ut dicit Cato in Rudiment. Sed ad lectorem, qui est quasi infimus ordo, pertinet vetus Testamentum legere, ut in littera dicitur, 4, dist. 24. Ergo ad eum pertinet habere totius veteris Testamenti intellectum; et multo fortius ad alios superiores ordines.

Sed contra est quod multi promoventur ad sacerdotium qui penitus de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis scientia non requiratur.

(1) *De ea quae in vobis est spe* tantum habet Vulgata: hanc vero lectionem ex Beda adoptavit S. Thomas.

Praeterea, in Vitis Patrum legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimae vitae. Ergo non requiritur praedicta scientia in ordinandis.

Concl. Non nisi eam scientiam, alicujus ordinis susceptio requirit, quae ad moderandam ejus executionem fuerit necessaria.

Respondeo dicendum, quod in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quod sufficiat ad hoc quod dirigatur in actu ordinis illius. Et ideo talis scientia requiritur in eo qui debet ad ordines promoveri, et non ut universaliter in tota sacra Scriptura sit instructus, sed plus vel minus, secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit; scilicet ut illi qui aliis praeponuntur curam animarum suscipientes, sciant ea quae ad doctrinam fidei et morum pertinent; et alii sciant ea quae ad executionem sui ordinis spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos habet duos actus, unum principalem supra corpus Christi verum, et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo; sed non convertitur. Et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur quibus committitur primus actus tantum; sicut religiosi quibus cura animarum non committitur; et a talium ore lex non requiritur, sed solum quod sacramenta conficiant: et ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant quod ea quae ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum, qui est supra corpus Christi mysticum, et a talium ore populus legem requirit: unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quaestiones legis (quia in his debet ad superiores recursus haberi), sed ut sciant ea quae populus debet credere et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet episcopos, pertinet ut etiam ea quae difficultatem in lege facere possunt, sciant; et tanto magis, quanto in majori gradu collocantur.

Ad secundum dicendum, quod ratio reddenda de fide et spe non est intelligenda talis, quae sufficiat ad probandum quae fidei, vel spei sunt, cum utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciant in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multum magna scientia.

Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacrae Scripturae populo (quia hoc est superiorum ordinum), sed solum pronuntiare. Et ideo ab eo non exigitur quod tantum habeat de scientia qua sacram Scripturam intelligat, sed solum quod recte pronuntiare sciat. Et quia talis scientia de facili addiscitur et a multis, ideo probabiliter aestimari potest quod ordinatus talem scientiam acquiret, si etiam tunc eam non habeat; maxime si in via ad hoc esse videatur.

ARTICULUS III.

Utrum ex merito vitae aliquis gradus ordinis consequatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ex ipso merito vitae aliquis ordinis gradus consequatur, quia, sicut dicit Chrysostomus (alius auctor, hom. 45, in op. Imperf., parum a princ.), *non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos.* Sed ex merito vitae aliquis efficitur sanctus. Ergo et sacerdos; et multo fortius alios ordines habens.

2. Praeterea, in rebus naturalibus ex hoc ipso aliqui in gradu superiori collocantur quod Deo appropinquant et magis de ejus bonitatibus participant, ut dicit Dionysius (4, cap. eccles. Hierarch., parum a med.). Sed ex merito sanctitatis et scientiae aliquis efficitur Deo propinquior, et plus de ejus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

Sed contra, sanctitas semel habita potest amitti. Sed ordo semel habitus nunquam amittitur. Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

Concl. Tametsi virtutis ornamentum ordinandos et jam ordinatos maxime deceat, per se tamen nemini ordinem praestare potest.

Respondeo dicendum, quod causa debet esse proportionata suo effectui. Et ideo sicut in Christo, a quo descendit gratia in omnes homines, oportet quod sit gratiae plenitudo; ita in ministris Ecclesiae, quorum non est

dare gratiam, sed gratiae sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc quod habeant gratiam, sed ex hoc quod participant aliquod gratiae sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus accipit sacerdotis nomen quantum ad rationem interpretationis, secundum quod sacerdos idem est quod *sacra dans*: sic enim quilibet justus, inquantum sacramenta alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur secundum nominis significationem; est enim hoc nomen *sacerdos* institutum ad significandum eum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

Ad secundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu super alia, secundum quod in ea agere possunt ex forma sua; et ideo ex hoc ipso quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur. Sed ministri Ecclesiae non praeponuntur aliis, ut eis ex propriae sanctitatis virtute aliquid tribuant (quia hoc solius Dei est), sed sicut ministri et quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra. Et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

ARTICULUS IV.

Utrum promotens indignos ad ordines peccet.

Ad quartum sic proceditur 1. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis a sanctis describitur. Ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sit excusabilis.

2. Praeterea, Ecclesia non solum indiget ministris ad dispositionem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam vel sanctitatem vitae, possunt esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam saecularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quod tales sine peccato possent promoveri.

3. Praeterea, quilibet tenetur peccatum vitare, quantum potest. Si ergo episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum an illi qui accedunt ad ordines sint digni, ut fiat diligens inquisitio de moribus et scientia eorum; quod non videtur alicubi observari.

Sed contra, pejus est promovere malos ad sacra ministeria, quam jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit, non corrigens filios suos de malitia eorum: unde *cadens retrorsum mortuus est*, ut dicitur 1 Reg. 4. Ergo non sine peccato evadit qui indignos (1) promovet.

Praeterea, spiritualia temporalibus sunt praeponenda in Ecclesia. Sed mortaliter peccaret qui res Ecclesiae temporales scienter sub periculo poneret. Ergo multo fortius qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet, quia *cujus vita despicitur*, ut dicit Gregorius (hom. 12, in Evang., a princ.), *restat ut ejus praedicatio contemnatur*, et eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens mortaliter peccat.

Concl. Cum ideo Dominus supra familiam suam aliquos constituat ut tritici det illis mensuram, peccat mortaliter, tamquam infidelitatis reus, qui indignos ad Ordines promovet.

Respondeo dicendum, quod a Domino, Lucae 12, describitur fidelis servus, qui constitutus est *supra familiam suam, ut det illis tritici mensuram*. Et ideo infidelitatis reus est qui alicui supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignum promovet. Et ideo crimen mortale committit, quasi summo Domino infidelis, et praecipue cum hoc in detrimentum Ecclesiae vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur. Esset enim infidelis terreno domino qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam, quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur et indigni repellerentur.

Et si non possent tot ministri inveniri, quot modo sunt, melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos, ut dicit beatus Clemens (epist. 2 ad Jacobum fratrem Dom., ante med.).

Ad secundum dicendum, quod temporalia non sunt quaerenda nisi propter spiritualia. Unde omne commodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni, propter spirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur quod nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur amplius ut secundum mensuram ordinis vel officii injungendi diligentior cura apponatur ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum. Et hoc est quod Apostolus dicit 1 Timoth. 5, 22: *Manus cito nemini imposueris.*

(1) Al., *si indignos.*

ARTICULUS V.

Utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti, quia peccat si non utatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non potest peccatum vitare: quod est inconveniens.

2. Praeterea, dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

3. Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit; quod videtur absurdum.

4. Praeterea, si utendo ordine suo peccat, ergo quilibet actus ordinis, quem facit, est peccatum mortale: et ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat: quod valde durum videtur.

Sed contra est quod Dionysius, in epist. ad Demophilum (quae est 8, a med.), dicit: *Talis*, scilicet qui non est illuminatus, *audax videtur, sacerdotalibus manum apponens; et non timet neque verecundatur divina praeter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare, quae ipse in seipso cognovit; et decipere aestimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet ipsius muneris immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina signa christiformiter enuntiare.* Ergo sacerdos est quasi blasphemus et deceptor, qui indigne suum ordinem exequitur; et sic mortaliter peccat: et eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Praeterea, sanctitas vitae requiritur in suscipiente ordinem ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat, mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

Concl. Cum de jure naturali sit ut sancta sancte pertractentur, extra necessitatis articulum, quisquis in peccato mortali existens suscepto utitur ordine, mortaliter peccat.

Respondeo dicendum, quod lex praecipit, Deuter. 16, ut homo *juste ea quae justa sunt exequatur*. Et ideo quicumque hoc quod sibi competit ex ordine facit indigne, quod justum est injuste exequitur, et contra praeceptum legis facit; ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indigne illud faciat. Unde patet quod mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod non est perplexus ut necessitatem peccandi habeat: quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare, ex quo obligabatur ad ordinis executionem.

Ad secundum dicendum, quod jus naturale est indispensabile; hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sancte pertractet: ergo contra hoc nullus potest dispensare.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu minister Ecclesiae qui est in peccato mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta ejus subditus recipere debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen praeter necessitatis articulum non esset tutum quod eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia, quod ille in peccato mortali esset, quam tamen deponere posset, quia in instanti homo a divina gratia emendatur.

Ad quartum dicendum, quod quandocumque homo exhibet se in aliquo actu ut ministrum Ecclesiae, in peccato mortali existens, mortaliter peccat, et toties quoties hujusmodi actum facit; quia, ut Dionysius dicit (1 cap. eccles. Hierarc., sub fin.), *immundis nec symbola*, idest sacramentalia signa, *tangere fas est*. Unde quando

tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum contingerent, vel exequerentur in illo casu in quo etiam laicis liceret, sicut si baptizarent in aliquo articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terram projectum colligerent.

QUAESTIO XXXVII.

DE DISTINCTIONE ORDINUM ET EORUM ACTIBUS ET CHARACTERIS IMPRESSIONE.

(*In quinque articulos divisa.*)

Consequenter agendum est de distinctione ordinum, et eorum actibus, et characteris impressione.

Circa quod quaeruntur quinque: 1. utrum ordo debeat in plures distingui; 2. quot sint; 3. utrum debeant distingui per sacros et non sacros; 4. utrum actus ordinum convenienter in littera, 4 sent., assignentur: 5. quando ordinum characteres imprimantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum debeant plures ordines distingui.
(S. Th., 4, dist. 24, quaest. 11, art. 1, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant plures ordines distingui. Quanto enim aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata. Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, inquantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura, quae recipiant praedicationem totius, nec hoc sacramentum debet in plures ordines distingui.

2. Praeterea, si dividitur, aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non autem in partes integrales, quia sic non reciperent praedicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes subjectivae recipiunt in plurali praedicationem generis remoti, sicut generis proximi, sicut homo et asinus sunt plura animalia, et plura corpora animata. Ergo et sacerdotium et diaconatus sicut sunt plures ordines, ita sunt plura sacramenta: cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Praeterea, secundum Philosophum (in 8 Ethic., cap. 10), *regimen in quo unus tantum principatur, est nobilius regimen communitatis quam aristocratia, qua diversi in diversis officiis constituuntur.* Sed regimen Ecclesiae debet esse nobilissimum. Ergo non deberet esse in Ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus, sed tota potestas deberet apud unum residere; et sic deberet esse tantum unus ordo.

Sed contra, Ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundum Apostolum, Rom. 12, 1 Cor. 12, Ephes. 1, et Coloss. 1. Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo et in Ecclesia debent esse diversi ordines.

Praeterea, ministerium novi Testamenti est dignius quam veteris, ut patet 2 Corinth. 3. Sed in veteri Testamento non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum Levitae sanctificabantur. Ergo et in novo Testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solum sacerdotes, sed ministri eorum: et ita oportet quod sint plures ordines.

Concl. Ut Dei sapientia illustrior appareret, quae in distinctione rerum ordinata maxime relucet, non unum sed plures oportuit in Ecclesia sacros Ordines esse.

Respondeo dicendum, quod ordinum multitudo est inducta in Ecclesia propter tria: primo quidem propter Dei sapientiam commendandam, quae in distinctione rerum ordinata maxime relucet tam in naturalibus quam in spiritualibus: quod significatur in hoc quod regina *Saba videns ordinem ministrantium Salomoni, non habebat ultra spiritum*, 3 Reg. 10, 4, deficiens in admiratione sapientiae illius. Secundo ad subveniendum humanae infirmitati, quia per unum non poterant omnia quae ad divina mysteria pertinebant, expleri, sine magno gravamine: et ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia: et hoc patet per hoc quod Dominus, Num. 11, dedit Moysi septuaginta senes populi in adjutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur, dum plures in diversis officiis distribuuntur, ut omnes sint Dei cooperatores; quo *nihil est divinius*, ut Dionysius dicit (cap. 3, eccles. Hierarch., cir. med.).

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos. Et ideo secundum diversitatem actuum oportet quod ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiae distinguuntur per actus.

Ad secundum dicendum, quod divisio ordinis non est totius integralis in suas partes, neque totius universalis, sed totius potestativi: cujus haec est natura, quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Et ita est hic: tota enim plenitudo sacramenti hujus est in uno ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quaedam participatio ordinis. Et hoc significatum est in hoc quod Dominus dixit, Num. 11, 17, Moysi: *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis, ut sustineant tecum onus populi.* Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excluduntur ministrorum potestates, quae sunt participationes quaedam regiae potestatis. Et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

ARTICULUS II.

Utrum sint septem ordines.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint septem ordines. Ordines enim Ecclesiae ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres tantum sunt actus hierarchici, scilicet *purgare, illuminare et perficere*, secundum quod Dionysius distinguit tres ordines in 5 cap. eccles. Hierarch (inter princ. et med.). Ergo non sunt septem.

2. Praeterea, omnia sacramenta habent efficaciam et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem apostolorum ejus. Sed in doctrina Christi et apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris et diaconis. Ergo videtur quod non sint alii ordines.

3. Praeterea, per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum. Sed alia sacramenta non sunt nisi sex. Ergo debent esse tantum sex ordines.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plures, quia quanto aliqua virtus est altior, tanto est minus multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in angelis quam in nobis, ut Dionysius dicit (cap. 1 eccles. Hierar., circ. med.). Cum ergo in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem deberent esse in Ecclesia, vel plures.

5. Praeterea, prophetia psalmorum est nobilior inter omnes prophetias. Sed ad pronuntiandum in Ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo et ad pronuntiandum psalmos deberet esse alius ordo, et praecipue cum in Decret., dist. 23, cap. *Cleros* psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

Concl. Juxta numerum ministeriorum quae ad Eucharistiae consecrationem decentemque ejus tractationem opus erant, recte septem Ordines sunt instituti: Videlicet Sacerdotum, Diaconorum, Subdiaconorum, Acolythorum, Lectorum, Exorcistarum et Ostiariorum.

Respondeo dicendum, quod quidam sufficientiam ordinum assumunt per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas, de quibus habetur 1 Corinth. 12. Dicunt enim quod *sermo sapientiae* competit episcopo, quia ipse aliorum ordinator est, quod ad sapientiam pertinet; *sermo scientiae* sacerdoti, quia debet habere clavem scientiae; *fides* diacono qui praedicat Evangelium; *opera virtutum* subdiacono qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiae; *interpretatio sermonum* acolytho, quod significatur in lumine quod defert; *gratia sanitatum*, exorcistae; *genera linguarum* psalmistae; *prophetia* lectori; *discretio spirituum* ostiario, qui quosdam repellit et quosdam admittit. Sed hoc nihil est, quia gratiae gratis datae non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem. Dicitur enim 1 Cor. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Et iterum ponuntur quaedam quae ordines non sunt, scilicet episcopatus et psalmistatus.

Et ideo alii assignant secundum quamdam assimilationem ad caelestem hierarchiam; in qua ordines distinguuntur secundum *purgationem, illuminationem, et perfectionem.* Dicunt enim quod ostiarius purgat exterius, segregando bonos a malis etiam corporaliter; interius vero acolythus, quia per lumen quod portat,

significat se interiores tenebras pellere; et utroque modo exorcista, quia diabolum expellit, quem utroque modo perturbat: sed *illuminatio*, quae fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantum ad apostolicam, fit per subdiaconos, quantum ad evangelicam, per diaconos fit; sed *perfectio* communis, utpote quae est poenitentiae, et baptismi, et hujusmodi, fit per sacerdotem; excellens vero per episcopum, ut consecratio sacerdotum et virginum; sed excellentissima per summum Pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est: tum quia ordines caelestis hierarchiae non distinguuntur per praedictas actiones hierarchicas, cum quaelibet cuilibet ordinum conveniat: tum quia secundum Dionysium (cap. 5 eccles. Hierarch. p. 1, ante med.), solis episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus.

Et ideo alii appropriant ordines septem donis; ut sacerdotio respondeat donum sapientiae, quae nos pane vitae et intellectus cibat, sicut sacerdos nos pane caelesti reficit; sed timor ostiario, quia nos separat a malis, et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil est, quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur.

Et ideo aliter dicendum, quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum, ut Dionysius dicit (cap. 3 eccles. Hierarch., in princ.). Sicut enim templum et altare et vasa et vestes, ita et ministri, qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent: et haec consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam: quia potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius Eucharistiae, aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiae. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum: et ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, accipientes potestatem conficiendi corpus et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine ad suscipientes. Si primo modo, sic est tripliciter. Primo enim est ministerium, quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem, sed non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit: et hoc pertinet ad diaconum. Unde in littera, 4, dist. 24, dicitur quod ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi: unde et ipse Christi sanguinem dispensat. Secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandum in sacris vasis ipsius sacramenti: et hoc pertinet ad subdiaconos: unde dicitur in littera, ibid., quod vasa corporis et sanguinis Domini portant, et oblationem in altari ponunt: et ideo accipiunt calicem de manu episcopi, sed vacuum, cum ordinantur. Tertio est ministerium ordinatum ad praesentandum materiam sacramenti: et hoc competit acolytho. Ipse enim, ut in littera, ibid., dicitur, urceolum cum vino et aqua praeparat: unde accipit urceolum vacuum. Sed ministerium ad praeparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos; quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta percipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum, secundum Dionysium, loc. sup. cit. Quidam enim sunt omnino infideles credere nolentes; et hi totaliter etiam a visione divinorum et coetu fidelium arcendi sunt: et hoc pertinet ad ostiarios. Quidam autem sunt volentes credere, sed nondum instructi, scilicet catechumeni; et ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum: et ideo prima rudimenta doctrinae fidei, scilicet vetus Testamentum eis legendum committitur. Quidam vero sunt fideles, instructi, sed impedimentum habentes ex daemonis potestate, scilicet energumeni; et ad hoc ministerium est ordo exorcistarum. Et sic patet ratio et numeri et gradus ordinum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de ordinibus, non secundum quod sunt sacramenta, sed secundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur. Et ideo secundum actiones illas tres ordines distinguit: quorum primus habet omnes tres, scilicet episcopus; secundus habet duas, scilicet sacerdos: sed tertius habet unam, scilicet purgare, scilicet ipse diaconus, qui minister dicitur: et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum: et ideo secundum hoc debet numerus ordinum accipi.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia, propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium (3 cap. eccles. Hierarch., aliquant. a princ.), ubi dicit: *Ministrorum alii stant ad portas templi clausas; alii aliud proprii ordinis operantur; alii autem sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem et benedictionis calicem.* Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite, in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis. Et secundum hoc dicit Magister in littera (loc. sup. cit.), quod Ecclesia alios ordines sibi instituit.

Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum Eucharistiae, ad alia autem per consequens: quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continetur derivantur. Unde non oportet quod distinguantur ordines secundum sacramenta.

Ad quartum dicendum, quod angeli differunt specie; et propter hoc in eis potest esse modus diversus accipiendi divina; ideo etiam diversae hierarchiae in eis distinguuntur. Sed in hominibus tantum est una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina, qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium. Et ideo distinctio ordinum in angelis non potest esse per comparationem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos, sed solum per comparationem ad hierarchicas actiones, quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis. Et secundum hoc nostri ordines eis respondent, quia in nostra hierarchia sunt tres ordines secundum tres hierarchicas actiones distincti, sicut in qualibet hierarchia angelorum (1).

Ad quintum dicendum, quod psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum: quia enim psalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur psalmista, cantor. Cantor autem non est nomen ordinis specialis, tum quia cantare pertinet ad totum chorum, tum quia non habet aliquam specialem relationem ad Eucharistiae sacramentum: quia tamen officium quoddam est, inter ordines largo modo acceptos, aliquando computatur.

ARTICULUS III.

Utrum ordines debeant distingui per sacros et non sacros.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non debeant distingui per sacros et non sacros. Omnes enim ordines sacramenta quaedam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

2. Praeterea, secundum ordines Ecclesiae non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacra. Ergo et omnes ordines sunt sacri.

Sed contra est quod ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum; nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

Concl. Quamvis omnes secundum se ordines, sacri sint, recte tamen ratione materiae circa quam versantur (quae in sacerdotio, diaconatu, et subdiaconatu consecrata est, et non in aliis) per *sacros et non sacros* distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod ordo sacer dicitur dupliciter: uno modo secundum se, et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam: alio modo ratione materiae circa quam habet aliquem actum: et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tres tantum ordines sacri, scilicet sacerdotium et diaconatus, qui habent actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconatus, qui habet actum circa vasa consecrata: et ideo eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant (2).

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) Ita vetera exemplaria: recentiora, *in qualibet hierarchia una angelorum.*

(2) Hactenus S. Thomas; sic autem prosequitur Nicolai: Unde, dist. 28, in Decretis, cap. *Decernimus*, ex Innocentio II, in concilio Romano, cap. 5: « Decernimus ut ii qui in ordine subdiaconatus et supra, uxores duxerint, aut « concubinas habuerint, officio ac ecclesiastico beneficio careant. Cum enim ipsi « templum Domini, vasa Domini et sacrarium Spiritus sancti debeant esse, et « dici; indignum est eos cubilibus et immunditiis deservire. » Ut et cap. *Nullum*, ex Gregorio papa, lib. 1 Epistolarum, epist. 42: « Nullum facere sub« diaconum praesumant episcopi nisi qui se caste victurum promiserit, quia « nullus ad ministerium altaris accedere debet, nisi cujus castitas ante acceptum « ministerium fuerit approbata. » Vel expressius et lenius ex Gregorii textu originali: « Eos qui post prohibitionem factam (de non continentibus ordinandis « in subdiaconatum) ab uxoribus continere se noluerint, nolumus promoveri « ad sacrum ordinem, quia nullus debet ad ministerium altaris, » etc., ut prius. Quamvis enim a primis temporibus non haberentur *sacri* subdiaconi, et propterea permitteretur illis ut uxores ducerent, sicut ibidem Gregorius indicat, et refertur dist. 31, in Decretis, cap. *Ante triennium*, ac ob eamdem causam

ARTICULUS IV.

Utrum actus ordinum convenienter in littera assignentur. — (S. Thom., in 4 Sent., dist. 24, qu. 11, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus ordinum inconvenienter in littera assignentur (4, dist. 24). Quia per absolutionem praeparatur aliquis ad corpus Christi sumendum. Sed praeparatio suscipientium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter absolutio a peccatis inter actus sacerdotis ponitur.

2. Praeterea, homo per baptismum est immediate Deo configuratus, characterem configurantem suscipiens. Sed orare et offerre oblationes sunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

3. Praeterea, diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere, et epistolam legere, ad subdiaconum pertinet: crucem etiam ferunt subdiaconi coram papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Praeterea, eadem veritas continetur in veteri et novo Testamento. Sed legere vetus Testamentum est lectorum. Ergo eadem ratione et legere novum, et non diaconorum.

5. Praeterea, apostoli nihil aliud praedicaverunt quam Evangelium Christi, ut patet Rom. 1. Sed doctrina apostolorum committitur subdiaconis enuntianda. Ergo et doctrina Evangelii.

6. Praeterea, secundum Dionysium (cap. 5, eccles. Hierarch., ante med.), quod est superioris ordinis, non debet inferiori convenire. Sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolythis attribui.

7. Praeterea, actus spirituales debent corporalibus praeeminere. Sed acolythus non habet nisi actum corporalem. Ergo exorcista non habet actum spiritualem pellendi daemones, cum sit inferior.

8. Praeterea, quae magis conveniunt, juxta se ponenda sunt. Sed legere vetus Testamentum maxime debet convenire cum lectione novi Testamenti, quae competit superioribus ministris. Ergo legere vetus Testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolythi: et praecipue cum lumen corporale quod acolythi deferunt, significet lumen spiritualis doctrinae.

9. Praeterea, in quolibet actu ordinis specialis (1) debet esse aliqua vis specialis, quam habeant ordinati prae aliis. Sed in apertione et clausione ostiorum non habent aliam potestatem ostiarii quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

Concl. Conveniens singulis ordinibus assignatus est actus, ille nimirum per quem proxime ad Eucharistiae sacramentum ordinatur is quo ordinem suscipit.

Respondeo dicendum, quod, cum consecratio quae fit in ordinis sacramento, ordinetur ad sacramentum Eucharistiae, ut dictum est, art. praec., et art. 2 huj. qu., ad 3, ille est principalis actus uniuscujusque ordinis, secundum quem magis proxime ordinatur ad Eucharistiae sacramentum. Et secundum hoc etiam unus ordo est alio eminentior, secundum quod unus actus magis de proximo ad praedictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad Eucharistiae sacramentum, quasi dignissimum, multa ordinantur; ideo non est inconveniens ut praeter principalem actum, etiam multos actus unus ordo habeat, et tanto plures quanto est eminentior, quia virtus quanto est superior tanto ad plura se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est praeparatio suscipientium sacramentum: quaedam remota, et haec per ministros efficitur; quaedam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem (1); et haec pertinet ad sacerdotes: quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam, et recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur; ideo omnium sacramentorum, quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptismi, poenitentiae et extremae unctionis.

Ad secundum dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter: uno modo ex parte unius personae tantum, sicut facere orationes singulares, et vovere, et hujusmod: et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesiae: et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos: quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiae, qui conficerat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod oblationes a populo oblatae per sacerdotem offeruntur. Et ideo duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi: et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo, et altari imponit, vel offert diacono: aliud ex parte sacerdotis: et hoc diaconi est, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti: et in hoc est actus principalis utriusque ordinis; et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est diaconi, nisi secundum quod actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur: similiter etiam crucem ferre, et hoc secundum consuetudinem aliquarum Ecclesiarum: quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

Ad quartum dicendum, quod doctrina est remota praeparatio ad sacramentum suscipiendum; et ideo pronuntiatio doctrinae ministris committitur. Sed doctrina veteris Testamenti adhuc est magis remota quam doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris. Et ideo novum Testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Testamenti perfectior est quam Dominus per seipsum tradidit, quam ipsius manifestatio per apostolos. Et ideo Evangelium diaconis, epistola subdiaconis committitur.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod acolythi habent actum super urceolum tantum, non supra ea quae in urceolo continentur; sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo: quia utitur aqua et vino ad ponendum in calice, et aquam iterum manibus sacerdotis praebet; et diaconus, sicut et subdiaconus, solum actum habet super calicem, non super contenta, sed sacerdos super contenta. Et ideo sicut subdiaconus in sui ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum. Et sic est quaedam connexio in ordinibus.

Ad septimum dicendum, quod corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum quam exorcistae actus, quamvis sit aliquo modo spiritualis: quia acolythi habent ministerium super vasa, in quibus materia sacramenti continetur, quantum ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem. Et ideo inter omnes ordines minores ordo acolythorum superior est.

Ad octavum dicendum quod actus acolythorum se habet propinquius ad actus principales superiorum ministrorum, quam actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; et similiter etiam quantum ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt: quia acolythus doctrinam novi Testamenti visibiliter figurat, lumen portans; sed lector recitando figurat alias: ideo acolythus est superior; similiter etiam exorcista: quia sicut se habet actus lectoris ad actum secundarium diaconi et subdiaconi, ita se habet actus exorcistae ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare et absolvere, per quem totaliter homo a servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus: quia sacerdoti quantum ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantum tres superiores ordines: sed quantum ad actum ejus secundarium, qui est absolvere et ligare; cooperantur superiores et inferiores.

(1) Al., *dispensationem.*

prohiberentur *sacrarium ingredi, vel dominica vasa contingere*, dist. 23, cap. *Non oportet*, ex concilio Laodiceno, can. 21, sed nec in episcopos eligi possent ordinario usu, sicut iterum in Decretis, dist. 60, cap. *Nullus*, ex Urbano dicitur: « Nullus in episcopum eligatur, nisi in sacris ordinibus religiose vivens « fuerit inventus: sacros autem ordines dicimus diaconatum, et presbyteratum: « hos siquidem solos primitiva legitur habuisse Ecclesia: subdiaconos vero, « quia et ipsi altaribus ministrant, opportunitate exigente, concedimus: « postmodum tamen et coeperunt haberi *sacri*, et conjugia illis prohiberi, et sacrorum vasorum tactus eis concedi, et permitti ut ad episcopatum assumi possent quandocumque illos eligi contigisset. Unde Innocentius III, ut cap. *A multis* videre est, extra. de Ætate et Qualitate ordinandorum, post relatum Urbani papae I supradictum decretum sic subjungit: « In quibus verbis innuitur quod « Urbanus ad statum primitivae Ecclesiae se referens, in quo subdiaconatus « ordo *sacer* minime dicebatur, instituit ut de subdiacono (nisi permissione « Romani Pontificis vel metropolitani) non posset electio celebrari. Verum « cum hodie subdiaconatus inter sacros ordines computetur, sicut Urbanus papa « II sub his verbis expressit: *Erubescant impii, et intelligant judicio Spiritus « Sancti eos qui in sacris ordinibus (presbiteratu, diaconatu, subdiaconatu), « sunt positi, si caste non vixerint, excludendos ab omni eorumdem graduum « dignitate*; statuimus ut subdiaconus in episcopum libere valeat eligi, » etc.

(1) Al., *spiritualis*, hic et infra.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt quod in susceptione ordinis ostiario datur quaedam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut et in Christo fuit, quando ejecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam sacramenti.

Et ideo dicendum, quod suscipit potestatem ut ex officio hoc agere possit; quamvis etiam ab aliis fieri possit, sed non ex officio. Et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possint per alios licite fieri quamvis illi ad hoc non habeant aliquod officium; sicut etiam in domo non consecrata potest dici missa, quamvis consecratio ecclesiae ad hoc ordinetur ut in ea missa dicatur.

ARTICULUS V.

Utrum sacerdoti character imprimatur in ipsa calicis porrectione.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdoti character non imprimatur in ipsa calicis porrectione. Quia consecratio sacerdotis fit cum quadam unctione, sicut et confirmatio. Sed in confimatione in ipsa unctione imprimitur character. Ergo etiam in sacerdotio, et non in calicis porrectione.

2. Praeterea, Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem, quando dixit: *Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata*, etc., Joan. 20, 22. Sed Spiritus sanctus datur per manus impositionem; ergo et in ipsa manus impositione imprimitur character ordinis.

3. Praeterea, sicut consecrantur ministri, ita et vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat. Ergo et in ipsa benedictione episcopi consecratio sacerdotis efficitur.

4. Praeterea, sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis. Ergo si in datione calicis imprimitur character, eadem ratione et in datione casulae; et sic sacerdos haberet duos characteres: quod falsum est.

5. Praeterea, ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis, quam ordo subdiaconi. Sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsa calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti quam diaconus, quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character sacerdotalis non imprimitur in ipsa calicis porrectione.

6. Praeterea, acolythorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quod habet actum super urceolum, quam per hoc quod habet actum super candelabrum. Sed magis imprimitur character in acolythis quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum: quia nomen acolythi cerei portationem significat. Ergo in sacerdote non imprimitur character, quando calicem accipit.

Sed contra, principalis actus ordinis sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur illi potestas in calicis porrectione. Ergo tunc imprimitur character

Concl. Cum principalis actus sacerdotis sit corpus et sanguinem Christi consecrare, recte in ipsa calicis datione sub certa verborum forma imprimitur sacerdotalis character.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praec. ad 1, ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo praeparare ad formam. Unde episcopus in collatione ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Praeparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint ad potestatem accipiendam; quae quidem praeparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione et unctione. Per benedictionem divinis obsequiis mancipantur, et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei. Et ideo solis diaconis et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni sicut principali, et alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur, et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt: sicut etiam calix inungitur, qui continet sanguinem, et patena, quae continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata, character sacerdotalis imprimitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem, et ideo character ibi non imprimitur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione et unctione. Sed in ordine sacerdotali aliter est, et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod Dominus discipulis dedit potestatem sacerdotalem, quantum ad principalem actum, ante passionem in coena, quando dixit: *Accipite et manducate;* unde subjunxit: *Hoc facite in meam commemorationem*, Lucae 22, 19. Sed post resurrectionem dedit eis potestatem sacerdotalem, quantum ad actum secundarium, qui est ligare et solvere.

Ad tertium dicendum, quod in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quod divino cultui mancipentur, et ideo sufficit eis pro consecratione benedictio. Sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem quae in eo requiritur ad actum potestatis exequendum. Et ideo nec sacerdoti nec alicui alii imprimitur character in alicujus vestis datione.

Ad quintum dicendum, quod potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis. Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi; subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus Christi in vase contentum. Unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus in patena, et dispensare sanguinem cum calice. Et ideo ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiae; sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium tantum, in hoc quod datur ei liber Evangeliorum, et in hac potestate intelligitur alia, et ideo in ipsa libri datione imprimitur character.

Ad sextum dicendum, quod principalior actus acolythi est quo ministrat in urceolo, quam quo ministrat in candelabro; quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quod est magis notus, et magis proprius ei; et ideo in datione urceoli imprimitur acolytho character virtute verborum ab Episcopo prolatorum.

QUAESTIO XXXVIII.

DE CONFERENTIBUS HOC SACRAMENTUM.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conferentibus hoc sacramentum. Circa quod quaeruntur duo: 1. utrum solus episcopus possit hoc sacramentum conferre; 2. utrum haereticus vel quicumque alius ab Ecclesia praecisus possit hoc sacramentum conferre.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum tantum episcopus ordinis sacramentum conferat. (*S. Th.*, 4, *dist.* 25, *qu.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tantum episcopus ordinis sacramentum conferat. Quia manus impositio ad consecrationem aliquid facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solus episcopus manus imponit, sed etiam sacerdotes adstantes. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

2. Praeterea, tunc unicuique datur potestas ordinis, quando id ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiaconis datur urceolus cum aqua mantili et manutergio ab archidiacono; similiter acolythis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

3. Praeterea, illa quae sunt ordinis non possunt alicui committi qui non habet ordinem. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus qui non sunt episcopi, sicut presbyteris cardinalibus. Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

4. Praeterea, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed ordinis sacramentum ordinatur ad Eucharistiam, sicut accessorium ad principale. Cum ergo sacerdos consecret Eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

5. Praeterea, plus distat sacerdos a diacono, quam episcopus ab episcopo. Sed episcopus potest consecrare episcopum. Ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

Sed contra, nobiliori modo applicantur ad divinum cultum ministri per ordines quam vasa sacra. Sed consecratio vasorum pertinet ad solum episcopum. Ergo multo fortius consecratio ministrorum.

Praeterea, sacramentum ordinis est excellentius quam confirmationis. Sed solus episcopus confirmat. Ergo multo magis solus confert ordinis sacramentum.

Praeterea, virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solius episcopi. Ergo multo magis solus ipse potest aliquos ordinare.

Concl. Cum Episcopus propter excellentiorem quam habet potestatem, solus confirmet, virgines consecret, et in divinis ministeriis aliquos collocet, ad eum etiam solum pertinet sacros ordines conferre.

Respondeo dicendum, quod potestas episcopalis habet se ad potestatem ordinum inferiorum, sicut politica, quae conjectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quae conjectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet, quaest. 37, art. 1, in corp., et ad 3. Politica autem ponit (ut dicitur in 1 Ethic., cap. 2, a princ.), legem inferioribus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantum et qualiter. Et ideo ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur: et ideo ipse etiam solus virgines benedicit, quae figuram gerunt Ecclesiae Christo desponsatae, cujus cura ipsi principaliter committitur; ipse etiam in ministeriis ordinum ordinandos consecrat; et vasa, quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut et officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab illo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege.

Ad primum ergo dicendum, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, art. praec., sed gratia, secundum quam ad explendum ordinem sint idonei. Et quia indigent amplissima gratia, ideo sacerdotes manus cum episcopo imponunt eis qui in sacerdotes promoventur; sed diaconis solus episcopus.

Ad secundum dicendum, quod quia archidiaconus est quasi princeps ministerii, ideo omnia quae ad ministerium pertinent, ipse tradit: sicut cereum, quo acolythus diacono servit ante eum ad Evangelium, ipsum portando, et urceolum, quo servit subdiacono; et similiter dat subdiacono ea quibus superioribus ordinibus servit. Sed tamen in illis non consistit principalis actus subdiaconi, sed in hoc quod cooperatur circa materiam sacramenti; et ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab episcopo. Sed acolythus accipit characterem ex verbis episcopi in hoc quod accipit praedicta ab archidiacono, et magis in acceptione urceoli quam candelabri. Unde non sequitur quod archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum, quod papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non episcopo ea quae ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi. Et ideo ex ejus commissione aliquis sacerdos simplex potest conferre minores ordines, et confirmare; non autem aliquis non sacerdos; nec iterum sacerdos majores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Christi supra quod consecrandum papa non habet majorem potestatem quam simplex sacerdos.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sacramentum Eucharistiae sit maximum sacramentum in se, tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed et completio potestatis. Et quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut episcopus, ideo non sequitur quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

ARTICULUS II.

Utrum haeretici et ab Ecclesia praecisi possint ordines conferre. — (S. Thom., 4, dist. 25, quaest. 1, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haeretici et ab Ecclesia praecisi non possint ordines conferre. Majus est enim conferre ordines quam aliquem absolvere vel ligare. Sed haereticus non potest absolvere vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Praeterea, sacerdos ab Ecclesia separatus conficere potest, quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc potest. Sed episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione. Ergo non est necesse quod episcopalis potestas remaneat in eo post separationem ejus ab Ecclesia.

3. Praeterea, in nulla communitate ille qui a communitate expellitur, potest officia communitatis disponere. Sed ordines sunt quaedam officia Ecclesiae. Ergo ille qui extra Ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

4. Praeterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed haereticus non continuatur passioni Christi neque per propriam fidem, cum sit infidelis, neque per fidem Ecclesiae, cum sit ab Ecclesia separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

5. Praeterea, in ordinis collatione exigitur benedictio. Sed haereticus non potest benedicere; quinimo benedictio ejus in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductas, 4, dist. 25. Ergo non potest ordines conferre.

Sed contra est quod aliquis episcopus in haeresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur. Ergo non amisit potestatem, quam habebat, ordines conferendi.

Praeterea, major est potestas conferendi ordines, quam potestas ordinum. Sed potestas ordinum non amittitur propter haeresim vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas conferendi ordines.

Praeterea, sicut baptizans exhibet tantum ministerium exterius, ita et conferens ordines, Deo interius operante. Sed nulla ratione aliquis ab Ecclesia praecisus amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi.

Concl. Possunt Episcopi haeretici, et ab Ecclesia praecisi (cum nullo unquam casu potestas cum consecratione data, re ipsa manente perdi queat) sacros conferre ordines sicut et caetera sacramenta: ordinati tamen ab illis, nullam susceptorum ordinum executionem suscipiunt aut gratiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc ponuntur in littera, loco cit., quatuor opiniones. Quidam enim dixerunt quod haeretici quamdiu ab Ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi, non autem postquam fuerint ab Ecclesia praecisi; similiter nec degradati, et alii hujusmodi. Et haec est prima opinio. Sed hoc non potest esse, quia omnis potestas quae datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest, re ipsa durante, sicut nec ipsa consecratio annullari, quia etiam altare vel chrisma semel consecrata perpetuo consecrata manent. Unde cum episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet vel ab Ecclesia praecidatur.

Et ideo alii dixerunt quod praecisi ab Ecclesia, qui in Ecclesia episcopalem potestatem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi et promovendi, sed promoti ab eis hoc non habent. Et haec est quarta opinio. Sed hoc etiam non potest esse, quia si illi qui fuerunt in Ecclesia promoti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quod exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt; ideo vere tribuunt omnem postestatem quae cum consecratione datur, et sic ordinati ab eis vel promoti habent eamdem potestatem quam ipsi.

Et ideo alii dixerunt quod etiam praecisi ab Ecclesia possunt ordines conferre et alia sacramenta, dummodo formam debitam et intentionem servent, et quantum ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantum ad ultimum, qui est collatio gratiae. Et haec est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare, quia ex hoc ipso quod aliquis haeretico praeciso ab Ecclesia in sacramentis communicat, peccat, et ita fictus accedit et gratiam consequi non potest, nisi forte in baptismo in articulo necessitatis.

Et ideo alii dicunt quod vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiae. Et haec est tertia opinio, quae vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus absolutionis non est aliud quam remissio peccatorum, quae per gratiam fit, et ideo haereticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre; et iterum quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab Ecclesia praecisus.

Ad secundum dicendum, quod in promotione ipsius episcopi datur ei potestas, quae perpetuo manet in eo, quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum: et tamen indelebiliter manet, sicut character, quia per consecrationem datur.

Ad tertium dicendum, quod illi qui promoventur ab haereticis, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt

executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare, ratione illa quam objectio tangit.

Ad quartum dicendum, quod per fidem Ecclesiae continuantur passioni Christi, quia quamvis in ea non sint secundum se, sunt tamen in ea secundum formam Ecclesiae quam servant.

Ad quintum dicendum, quod hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUAESTIO XXXIX.

DE IMPEDIMENTIS HUJUS SACRAMENTI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de impedimentis hujus sacramenti.

Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum sexus femineus impediat hujus sacramenti susceptionem; 2. utrum carentia usus rationis; 3. utrum servitus; 4. utrum homicidium; 5. utrum illegitima nativitas; 6. utrum defectus membrorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sexus femineus impediat ordinis susceptionem (S. Th., ubi sup., quaest. 2, art 1 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sexus femineus non impediat ordinis susceptionem. Quia officium prophetae est majus quam officium sacerdotis, quia propheta est medius inter Deum et sacerdotes, sicut sacerdos inter Deum et populum. Sed prophetae officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet 4 Reg. 24. Ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

2. Praeterea, sicut ordo ad quamdam eminentiam pertinet, ita et praelationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed praelatio committitur mulieribus in novo Testamento, ut patet de abbatissis, et in veteri, ut patet de Debora, quae judicavit Israel, Judic. 4. Competit etiam eis martyrium et religionis status. Ergo et ordo Ecclesiae.

3. Praeterea ordinum potestas in anima fundatur. Sed sexus non est in anima. Ergo diversitas sexus non facit distinctionem in receptione ordinum.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 2, 12: *Mulierem in Ecclesia docere non permitto, nec dominari in virum.*

Praeterea, in ordinandis praeexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona vel tonsura non competit mulieribus, ut patet 1 ad Cor. 11. Ergo nec ordinum susceptio.

Concl. Mulieres cum statum subjectionis habeant, atque ita non possit in eis sacramenti ordinis significatio repraesentari, nullo modo hoc sacramentum suscipere possunt.

Respondeo dicendum, quod quaedam requiruntur in recipiente sacramentum, quasi de necessitate sacramenti, quae si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti; quaedam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti, propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinum, non solum secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quae in ordinibus fiunt, ordinem tamen non suscipit, quia cum sacramentum sit signum, in eis quae in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei, sicut dictum est, qu. 32, art. 2, in extrema unctione requiri quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cum igitur in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere.

Quidam autem dixerunt quod sexus virilis est de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti, quia etiam in Decretis, cap. *Mulieres*, dist. 32, et cap. *Diaconissam*, 27, quaest. 1, fit mentio de diaconissa et presbytera. Sed diaconissa ibi dicitur quae in aliquo actu diaconi participat, scilicet quae legit homilias in ecclesia; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia non est sacramentum, sed Dei donum. Unde ibi non exigitur significatio, sed solum res. Et quia secundum rem in his quae sunt animae mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris, ideo donum prophetiae et alia hujusmodi potest recipere, sed non ordinis sacramentum.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium. De abbatissis tamen dicitur quod non habent praelationem ordinariam, sed quasi ex commissione, propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debora autem in temporalibus praefuit, non in sacerdotalibus; sicut et nunc possunt mulieres temporaliter dominari.

ARTICULUS II.

Utrum pueri et carentes usu rationis ordines possint suscipere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere: quia, ut in littera dicitur, 4, dist. 25, sacri canones in suscipientibus ordines certum et determinatum tempus statuerunt aetatis. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum. Ergo etc.

2. Praeterea, ordinis sacramentum est dignius quam matrimonium. Sed pueri et alii carentes usu rationis non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

3. Praeterea, ejus est potentia cujus est actus, secundum Philosophum (in lib. de Somno et Vigil., cap. 1 a prine.). Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo et ordinum potestas.

Sed contra, illi qui est ante annos discretionis promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet extra de Cler. per saltum prom. Hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset. Ergo puer potest ordines suscipere.

Praeterea, alia sacramenta in quibus character imprimitur possunt pueri suscipere, videlicet baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione et ordines.

Concl. Cum in sacramento Ordinis nullus actus suscipientis sit de necessitate sacramenti, sed solum spiritualis quaedam potestas divinitus detur, etiam pueri rationis usu carentes, quod ad sacramenti rationem attinet, veros ordines suscipiunt; licet a majoribus, ex Ecclesiae statuto, arcendi sint.

Respondeo dicendum, quod per pueritiam et alios defectus quibus tollitur usus rationis, praestatur impedimentum actui. Et ideo omnia illa sacramenta quae actum requirunt suscipientis sacramentum talibus non competunt, sicut poenitentia, matrimonium, et hujusmodi. Sed quia potestates infusae sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitae sint posteriores, remoto autem posteriori, non tollitur prius, ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere, et alii qui usu rationis carent; hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate, propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate praecepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipiunt ordinem, quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quae in eis committuntur, tamen per assuefactionem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate praecepti, et propter votum continentiae quod habent annexum, et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi etiam in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam animarum pastoralem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat.

Quidam autem dicunt quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod est de necessitate praecepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest. Sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientium: quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ejusdem est actus et potentia: sed tamen aliquando potentia praecedit, sicut liberum arbitrium, usum suum. Et sic est in proposito.

ARTICULUS III.

Utrum servitus impediat aliquem a susceptione ordinis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod servitus non impediat aliquem a susceptione ordinis. Subjectio enim corporalis non repugnat praelationi spirituali. Sed in servo est subjectio corporalis. Ergo non impeditur quin possit suscipere praelationem spiritualem, quae in ordine datur.

2. Praeterea, illud quod est occasio humilitatis, non debet impedire susceptionem alicujus sacramenti. Sed servitus est hujusmodi: unde Apostolus consulit quod si aliquis possit, magis utatur servitute, 1 Corinth., 7. Ergo non debet impedire a promotione ordinis.

3. Praeterea, magis est turpe clericum in servum vendi, quam servum in clericum promoveri. Sed licite clericus in servum vendi potest: quia episcopus Nolanus, scilicet Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in Dialog. (Greg., lib. 3, cap. 1) legitur. Ergo multo fortius potest servus in clericum promoveri.

4. Sed contra videtur quod impediat quantum ad necessitatem sacramenti, quia mulier non potest suscipere ordinis sacramentum ratione subjectionis. Sed major subjectio est in servo, quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus hoc sacramentum non potest suscipere.

5. Praeterea, aliquis ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare domino suo carnali, et in spirituali ministerio. Ergo videtur quod non possit ordinem suscipere, quia dominus debet servari indemnis.

Concl. Servi cum sui potestatem non habeant, non possunt ad sacros ordines promoveri; quos tamen vere suscipiunt, si eis conferantur.

Respondeo dicendum, quod in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus potest alteri dare quod suum non est; ideo servus, qui non habet potestatem sui, non potest ad ordines promoveri. Si tamen promovetur, ordinem suscipit: quia libertas non est de sacramenti necessitate, licet sit de necessitate praecepti; cum non impediat potestatem, sed actum tantum. Et similis ratio est de omnibus qui sunt aliis obligati, ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personae.

Ad primum ergo dicendum, quod in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda: et ideo per corporalem subjectionem impeditur.

Ad secundum dicendum, quod ex multis aliis quae non praestant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia charitatis spiritu Dei ductus hoc fecit, quod rei eventus probavit, quia per ejus servitutem multi de grege suo sunt a servitute liberati. Et ideo non est ad consequentiam trahendum, quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas*; 1 Cor, 3, 17.

Ad quartum dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentant. Mulier autem ex natura habet subjectionem, sed non servus. Et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod si est promotus, sciente domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus; si autem eo nesciente, tunc episcopus et ille qui praesentavit, tenentur domino in duplum quam sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum: alias si servus habeat peculium, debet seipsum redimere, alioquin redigeretur in servitutem domini sui non obstante quod ordinem suum exequi non potest.

ARTICULUS IV.

Utrum propter homicidium debeat aliquis ab ordinibus prohiberi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod propter homicidium non debeat aliquis prohiberi a sacris ordinibus. Quia ordines nostri sumpserunt initium a Levitarum officio, ut in praecedenti distinctione dictum est (4, dist, 24, quaest. 3, art. 1, quaest. 1, ad 1). Sed Levitae consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet Exodi 32. Ergo et in novo Testamento non debent aliqui a susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

2. Praeterea propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut a judice; et peccaret habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc a sacramenti susceptione.

3. Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis poenam.

Sed contra hoc sunt plura canonum statuta, cap. *Miror*, et cap. *Clericum*, et cap. *De his cler.*, dist. 1, et cap. *Continebatur*, de Homic. volunt., et Ecclesiae consuetudo.

Concl. Quoniam paci, cujus Eucharistia sacramentum est, maxime repugnat homicidium, homicidae a sacris arcentur ordinibus, ex Ecclesiae praecepto, non autem ex necessitate aliqua sacramenti.

Respondeo dicendum, quod omnes ordines referuntur ad Eucharistiae sacramentum, quod est sacramentum pacis nobis factae per effusionem sanguinis Christi. Et quia homicidium maxime contrariatur paci, et homicidae magis conformantur occidentibus Christum quam ipsi Christo occiso, cui omnes ministri praedicti sacramenti debent conformari, ideo de necessitate praecepti est quod non sit homicida qui ad ordines promovetur; quamvis non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat poenam sanguinis, non autem nova lex. Et ideo non est simile de ministris veteris et novae legis quae est *jugum suave et onus leve*, Matth. 11.

Ad secundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, sed principaliter propter ineptitudinem personae ad sacramentum Eucharistiae ministrandum. Et ideo judex et omnes qui in causa sanguinis ei participant, sunt irregulares, propter hoc quod effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod nullus facit nisi illud cujus est causa, quod est voluntarium in homine. Et ideo ille qui ignorans hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit, nisi operam dederit illicitae rei, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium. Non autem hoc est propter hoc quod culpa careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas. Et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat homicidium committens, nihilominus irregularis est.

ARTICULUS V.

Utrum illegitime nati debeant ab ordinibus suscipiendis impediri.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod illegitime nati non debeant ab ordinibus suscipiendis impediri, quia filius non debet portare iniquitatem patris, Ezech. 18. Portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis. Ergo, etc.

2. Praeterea, magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed a susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 23, 2: *Non ingredietur mamzer, hoc est de scorto natus, in Ecclesiam Domini, usque ad decimam generationem.* Ergo multo minus debet promoveri ad ordines.

Concl. Cum ordinati constituantur in quadam prae aliis dignitate, quae ex vitiosa origine obscuratur, illegitime nati impediuntur a suscipiendis ordinibus, praecepti potius quam sacramenti necessitate.

Respondeo dicendum, quod ordinati in quadam dignitate prae aliis constituuntur. Et ideo ex quadam honestate requiritur in eis claritas quaedam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti, ut scilicet sint bonae famae, bonis moribus ornati, non publice poenitentes. Et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosa origine; ideo etiam ex illegitimo toro nati a susceptione ordinum repelluntur, nisi cum eis dispensetur: et tanto est difficilior eorum dispensatio, quanto eorum origo est turpior.

Ad primum ergo dicendum, quod irregularitas non est poena iniquitati debita. Et ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris, ex hoc quod irregulares sunt.

Ad secundum dicendum, quod ea quae per actum proprium committuntur, possunt per poenitentiam et

actum contrarium aboleri; non autem ea quae ex natura sunt; et ideo non est simile de vitioso actu, et de vitiosa origine.

ARTICULUS VI.

Utrum propter defectum membrorum debeat aliquis impediri.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri, quia afflictio non debet addi afflicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter poenam corporalis defectus.

2. Praeterea, plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis quam integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis. Ergo et cum corporis defectu.

Sed contra, tales prohibebantur a ministerio veteris legis, Levitic., 21. Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi. De bigamia vero dicetur in tractatu de Matrimonio, quaest. 56.

Concl. Mutilati aliquo membro notabilis infamiae, vel quod ordinis executionem impediat, arcentur a sacris ordinibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, art. praec., aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinum vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis personae. Et ideo patientes defectum in membris impediuntur a susceptione ordinis si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personae claritas (ut abscissio nasi), vel periculum in executione facere possit; alias non impediuntur. Haec autem integritas exigitur de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO XL.

DE HIS QUAE SUNT ANNEXA SACRAMENTO ORDINIS.

(In septem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quae sunt annexa sacramento ordinis; et circa hoc quaeruntur septem: 1. utrum ordinati debeant habere coronae rasuram et tonsuram; 2. utrum corona sit ordo; 3. utrum per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis; 4. utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis; 5. utrum episcopatus sit ordo; 6. utrum supra episcopos possit esse aliqua potestas superior in Ecclesia; 7. utrum vestes ministrorum convenienter sint in Ecclesia institutae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordinati debeant tonsuram deferre.
(S. Thom., 4, dist. 35, qu. 3, art. 1, 2, et 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordinati non debeant coronae rasuram habere, quia Dominus comminatur captivitatem et dispersionem his qui sic attondentur: ut patet Deuteron. 32, 42: *De captivitate nudati inimicorum capitis;* et Jerem. 49, 32: *Dispergam eos in omnem ventum, qui suat attonsi in comam.* Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo coronae rasura et tonsura eis non competit.

2. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed figura coronae praecessit in veteri lege in tonsura Nazaraeorum, sicut in littera, 4, dist. 24, dicitur. Ergo cum Nazaraei non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quod ministris Ecclesiae non debeatur tonsura, vel rasura coronae: et hoc etiam videtur per hoc quod conversi, qui non sunt ministri Ecclesiae, tondentur in religionibus.

3. Praeterea, per capillos superflua significantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnem superfluitatem a se debent expellere. Ergo totaliter debent caput radere, et non in modum coronae.

Sed contra est quia secundum Gregorium (implic. sup. illud 4 Ps. poenitent.: *Et reges ut serviant*): *servire Deo regnare est.* Sed corona est signum regni. Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

Praeterea, capilli in velamen dati sunt, ut patet 1 Corinth. 11. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis rasura coronae.

Concl. Conveniens est ut qui sacros suscipiunt ordines, tonsuram, quae regni cujusdam et perfectionis signum est, deferant.

Respondeo dicendum, quod eis qui ad divina ministeria applicantur, competit rasura et tonsura, in modum coronae, ratione figurae; quia corona est signum regni et perfectionis, cum sit circularis; illi autem qui divinis ministeriis applicantur adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur, et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum daemonum faciebant.

Ad secundum dicendum, quod ea quae fiebant in veteri Testamento, imperfecte repraesentant ea quae sunt in novo. Et ideo ea quae pertinent ad ministros novi Testamenti, non solum significabantur per officia Levitarum, sed etiam per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaraei autem profitebantur perfectionem quamdam in depositione comae, significantes temporalium contemptum, quamvis non in modum coronae deponerent, sed omnino totum, quia nondum erat tempus regalis et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tondentur propter renuntiationem temporalium, sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum, quod non solum debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronae; et ideo non debet totaliter coma tolli, et etiam ne indecens videatur.

ARTICULUS II.

Utrum corona sit ordo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corona sit ordo. Quia in actibus Ecclesiae spiritualia corporalibus respondent. Sed corona est quoddam corporale signum quod Ecclesia adhibet. Ergo videtur quod signatum interius ei respondeat: et ita in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

2. Praeterea, sicut ab episcopo solum datur confirmatio, et alii ordines, ita et corona. Sed in confirmatione et aliis ordinibus imprimitur character. Ergo et in corona: et sic idem quod prius.

3. Praeterea, ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus, hoc ipso quod clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo corona, per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

Sed contra, nullus ordo datur nisi in missae celebratione. Sed corona datur etiam absque officio missae. Ergo non est ordo.

Praeterea, in collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data; non autem in collatione coronae. Ergo non est ordo.

Concl. Cum per coronam nulla potestas peculiaris tradatur, sed ad communia quaedam Ecclesiae ministeria deputatio tantum fiat; non ordo est, sed ad ipsum potius est praeambulum.

Respondeo dicendum, quod ministri Ecclesiae a populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quaedam sunt quae per potentias determinatas sunt exercenda: et ad hoc datur spiritualis potestas ordinis: quaedam autem sunt quae communiter a toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; et ad hoc non praeexigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quaedam deputatio ad tale officium: et hoc fit per coronam. Et ideo non est ordo, sed praeambulum ad ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod corona habet interius aliquid spirituale quod ei respondet sicut signatum signo; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas; et ideo in corona non imprimitur character, nec est ordo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum. Et ideo talis deputatio debet fieri per summum ministrorum, scilicet per episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et alia omnia quae ad divinum cultum applicantur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu quam laicus; non tamen habet ampliorem potestatis gradum, qui ad ordinem requiritur.

ARTICULUS III.

Utrum per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt, cum coronantur: *Dominus pars hereditatis meae.* Sed, sicut dicit Hieronymus (epist. ad Nepotian., inter princ. et med.), *Dominus cum his temporalibus pars fieri dedignatur.* Ergo renuntiant temporalibus.

2. Praeterea, justitia ministrorum novi Testamenti debet abundare super ministros veteris Testamenti, ut patet Matth. 5. Sed ministri veteris Testamenti, scilicet Levitae; non acceperunt partem hereditatis cum fratribus suis, Deut. 10, et 18. Ergo nec ministri novi Testamenti habere debent.

3. Praeterea, Hugo dicit (lib. 2 de Sacrament., part. 5, 2), quod *postquam aliquis est factus clericus, debet deinceps de stipendiis Ecclesiae sustentari.* Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quod abrenuntiet in hoc quod fit clericus.

Sed contra est quod Jeremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet Jerem. 1. Sed ipse habuit possessionem hereditatis, ut patet Jerem. 32. Ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

Praeterea, si hoc non possunt, non videretur tunc differentia inter religiosos et clericos saeculares.

Concl. Clerici coronam suscipientes, cum per eam divino cultui deputentur, cui non repugnat rerum temporalium possessio, nunquam patrimonio et aliis temporalibus bonis renunciare debent.

Respondeo dicendum, quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, nec aliis rebus temporalibus: quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum sollicitudo, quia, ut dicit Gregorius (lib. 10 Moral., cap. 17, cir. princ.), *affectus in crimine est non census* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dedignatur pars fieri, ut ex aequo cum aliis diligatur ita scilicet quod aliquis ponat finem suum in Deo, et in rebus mundi non tamen dedignatur pars fieri eorum qui res mundi ita possident, ut per eas a cultu divino non retrahantur.

Ad secundum dicendum, quod Levitae in veteri Testamento habebant jus in hereditate paterna; sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quia erant per omnes tribus dispergendi; quod fieri non potuisset, si unam determinatam partem terrae accepissent, sicut aliae tribus.

Ad tertium dicendum, quod si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, episcopus qui eos promovit, tenetur eis providere; alias non tenetur: ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesiae ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur de illis qui non habent unde sustententur.

ARTICULUS IV.

Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis. Sicut enim in littera dicitur, 4, dist. 24, *ordo sacerdotalis, ab Aaron sumpsit exordium.* Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

2. Praeterea, potestas ordinatur secundum actus. Sed nullus actus sacer potest esse major quam consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

3. Praeterea, sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesia, qui se Patri pro nobis obtulit. Sed in Ecclesia, nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesiae. Ergo ut prius.

Sed contra, potestas tanto est altior, quanto ad plura se extendit. Sed potestas sacerdotalis ut Dionysius dicit (cap. 5 eccles. Hierarch., cir. med.), extendit se ad purgandum et illuminandum tantum; episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

Praeterea, divina ministeria debent esse magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio praeponatur unus, qui sit princeps illius officii, sicut praeponitur militibus dux. Ergo et sacerdotibus debet aliquis praeponi qui sit sacerdotum princeps; et hic est episcopus. Ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

Concl. Oportuit in Ecclesia supra sacerdotalem Ordinem, Episcopi potestatem esse a quo sacerdos jurisdictionem susciperet, ad ligandum et ad solvendum.

Respondeo dicendum, quod sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare corpus Christi; alterum secundarium scilicet praeparare populum Dei ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est, quaest 37, art. 2, in corp., et ad 1, et art. 4. Quantum autem ad primum actum potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad secundum, dependet ab aliqua superiori potestate et humana (1). Omnis enim potestas quae non potest exire in actum, nisi praesuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate quae illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare, nisi praesupposita praelationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam; nec aliud requiritur, quantum est de necessitate sacramenti quamvis ex quadam congruitate praesupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium et hujusmodi. Et ita patet quod oportet esse potestatem episcopalem supra sacerdotalem, quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aaron sacerdos fuit, et pontifex, idest sacerdotum princeps. Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, inquantum fuit sacerdos sacrificia offerens, quod etiam minoribus sacerdotibus licebat; sed non ab eo, inquantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere, ut ingredi semel in anno in Sancta sanctorum, quod aliis non licebat.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantum ad alium, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo; ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi ut ex littera patet, 4, dist. 24. Et tamen ille est superior qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat. Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc quod per seipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuentem. Et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur, sicut et Christus.

ARTICULUS V.

Utrum episcopatus sit ordo.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopatus sit ordo. Primo per hoc quod Dionysius (cap. 5 eccles. Hierarch.), assignat hoc tres ordines ecclesiasticae hierarchiae, episcopum, sacerdotem, et ministrum. In littera etiam, 4, dist. 24, dicitur quod est ordo episcoporum quadripartitus.

2. Praeterea, ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta, quae non possunt sacerdotes; sicut confirmationem, et ordinem. Ergo episcopatus est ordo.

3. Praeterea, in Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas, nisi ordinis, vel jurisdictionis. Sed ea quae pertinent ad episcopalem potestatem non sunt jurisdictionis, alias possent committi non episcopo, quod falsum est. Ergo sunt potestatis ordinis. Ergo episcopus habet aliquem ordinem, quem non habet sacerdos simplex; et sic episcopatus est ordo.

Sed contra est quod unus ordo non dependet a praecedenti quantum ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali; quia nullus potest recipere episcopalem potestatem nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

Praeterea, majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopali potestas traditur in dominicis,

(1) Ita recentiores editi passim; edit. Patav., *non sensus.* In veteribus deest, *non census.*

(1) Al., *scilicet humana.*

ut statuitur in Decretis, dist. 75, cap. *Ordinationes* ex Anacleto, et cap. *Quod die dominico*, ex Leone I. Ergo non est ordo.

Concl. Episcopatus *Ordo* esse dici potest, non quatenus sacramentum est ad Eucharistiam ordinatum; sed tantum ut est officium quoddam ad sacras et hierarchicas actiones.

Respondeo dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum: et sic ut prius dictum est, quaest. 37, art. 2, in corp., et ad 1 et art. 4, ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum. Unde cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum: et sic cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo. Et secundum hoc loquuntur auctoritatem inductae.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur. Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc episcopatus non est ordo secundum quod ordo est sacramentum quoddam.

Ad tertium dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum jurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, in corp. et art. praec., secundum quod ordo communiter accipitur.

ARTICULUS VI.

Utrum supra Episcopos possit esse aliquis superior in Ecclesia.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod supra episcopos non possit esse aliquis superior in Ecclesia, quia omnes episcopi sunt apostolorum successores. Sed potestas quae est data uni apostolorum, scilicet Petro, Matth. 16, est data omnibus apostolis, Joan. 20. Ergo omnes episcopi sunt pares, et unus non est supra alium.

2. Praeterea, ritus Ecclesiae magis debet esse conformis ritui Judaeorum quam ritui gentilium. Sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius supra alium, ut in littera dicitur, 4, dist. 24, est a gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Ecclesia episcopus unus super alium esse debet.

3. Praeterea, superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque aequalis per aequalem: *quia sine ulla contradictione, quod minus est a majori benedicitur*, Hebr. 7, 7: unde etiam sacerdos non promovet episcopum, neque sacerdotem, sed episcopus sacerdotem. Sed episcopus potest quemlibet episcopum promovere: quia etiam Hostiensis episcopus consecrat papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est aequalis; et sic unus episcopus non debet alii subesse, ut in littera dicitur, 4, dist. 24.

Sed contra est quod legitur in concilio Constantinopolitano (sc. I, gener. 2, can. 5, et Constant. IV, gener. 8, cap. 21, et conc. Chalced., gener. 4, act. 16, sub fin.): *Veneramur, secundum Scripturas, et secundum canonum statuta et definitiones, sanctissimum antique Romae episcopum primum esse et maximum episcoporum et post ipsum Constantinopolitanum episcopum.* Ergo unus episcopatus est super alium.

Praeterea, beatus Cyrillus episcopus Alexandrinus dicit: *Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum Pontificum* (1), *a quo nostrum est quaerere, quid credere, et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes prae omnibus; quoniam ipsius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere, et ligare, loco illius qui ipsum aedificavit: et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit, cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi tamquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt.* Ergo episcopi alicui subsunt etiam de jure divino.

(1) Haec ex libro Thesaur. citantur a S. Thoma in opuscolo contra Graecos; at ibi non inveniri notat Nicolai; sed ex quibusdem Graecis fragmentis colligi quoad primam partem. Turriano, lib. 2 de Pot. Pont., et Lindano in Panoplia assertoribus. In sententiis legit idem Nicolai, *Romanorum Pontifex.*

Concl. Rationi consentaneum est ut ad Ecclesia unitatem conservandum supra potestate Episcopalem (qua particulariis Ecclesia regitur) sit summi Pontificiis potestas, qua universa regatur Ecclesia.

Respondeo dicendum, quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquid universale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in 1 Eth., cap. 1 et 2, est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune est divinius quam bonum speciale. Et ideo supra potestatem regitivam, quae conjectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis: alias non posset esse colligatio ad unum. Et ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus oportet si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis Ecclesia regitur: et haec est potestas papae. Et ideo illi qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores unitatis Ecclesiae. Et inter episcopum simplicem et papam sunt alii gradus dignitatum, correspondentes gradibus unionis: secundum quos una congregatio, vel communitas, includit aliam; sicut communitas provinciae includit communitatem civitatis, et communitas regni communitatem unius provinciae, et communitas totius mundi includit communitatem unius regni.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi, tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios ista potestas debeat descendere: propter quod etiam ei dixit singulariter, Lucae, 22, 32: *Confirma fratres tuos;* et Joan. 21, 17: *Pasce oves meas;* id est, *loco mei*, ut dicit Chrysostomus (1), *praepositus, et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes, ubique terrarum te in throno tuo sedentem praedicent et confirment.*

Ad secundum dicendum, quod ritus Judaeorum non erat diffusus in diversis regnis et provinciis, sed tantum in una gente: et ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem, alii pontifices distinguerentur. Sed Ecclesiae ritus: sicut et gentilium, per diversas nationes diffunditur; et ideo oportet quod quantum ad hoc magis gentilium ritui quam Judaeorum Ecclesiae status conformetur.

Ad tertium dicendum, quod potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi, quasi a potestate alterius generis; sed potestas episcopi exceditur a potestate papae, quasi a potestate ejusdem generis. Et ideo omnem actum hierarchicum, quem potest facere papa in ministratione sacramentorum, potest facere episcopus, non autem omnem actum quem potest facere episcopo potest facere sacerdos in sacramentorum collatione. Et ideo quantum ad ea quae sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt aequales, et propter hoc quilibet episcopus alium potest consecrare.

ARTICULUS VII.

Utrum vestes ministrorum convenienter sint in Ecclesia institutae.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod vestes ministrorum non convenienter sint in Ecclesia institutae. Ministri enim novi Testamenti magis tenentur ad castitatem quam ministri veteris. Sed inter alias vestes ministrorum veteris Testamenti erant femoralia in signum castitatis; Exod, 28, et Levit. 6. Ergo multo fortius esse debent inter vestes ministrorum Ecclesiae.

2. Praeterea, sacerdotium novi Testamenti est dignius quam sacerdotium veteris. Sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis. Ergo sacerdotes novae legis eas debent habere.

3. Praeterea, sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quam ordo episcopalis. Sed episcopi utuntur vestibus ministrorum; dalmatica scilicet, quae est vestis diaconi, et tunica, quae est vestis subdiaconi. Ergo multo fortius debent uti eis simplices sacerdotes.

4. Praeterea, in veteri lege pontifex deferebat superhumerale, quod significabat, onus Evangelii, ut dicit Beda (lib. 3 de Tabernac., cap. 4, cir. princ.). Hoc autem

(1) Haec in Chrysostomo non occurrunt; sed hom. 87, *in* Joan.: *Princeps apostolorum*, inquit, *erat Petrus, et coetus vertex: hinc fratrum curam ei committit.* In Actavero Apost. hom. 3: *Merito Petrus auctoritatem primus usurpat, ut qui omnes habeat in manu. Ad hunc enim dicitur: Confirma fratres tuos.* Haec Nicolai.

maxime pontificibus nostris incumbit. Ergo debent habere superhumerale.

5. Praeterea, in *rationali*, quo utebantur pontifices veteris legis, scribebantur *doctrina et veritas*. Sed veritas maxime in nova lege declarata est. Ergo pontificibus novae legis competit.

6. Praeterea, lamina aurea, in qua scriptum erat dignissimum nomen Dei, erat dignissimum ornamentorum (1) legis veteris. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

7. Praeterea, ea quae exterius geruntur in ministris Ecclesiae, sunt signa interioris potestatis. Sed archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quam episcopus, ut dictum est, art. praec., et 4, dist. 24. Ergo non debet habere pallium, quod non habent episcopi.

8. Praeterea, potestatis plenitudo residet penes Romanum Pontificem. Sed ipse non habet baculum. Ergo nec alii episcopi debent habere.

Concl. Omnibus Ecclesia ministris ad divina exequenda officia, variae ac multiplices aptatae sunt vestes; prout unicuique convenire indicavit Ecclesia, a Spiritu sancto edocta.

Respondeo dicendum, quod vestes ministrorum designant idoneitatem quae in eis requiruntur ad tractandum divina. Et quia quaedam sunt quae in omnibus requiruntur, et quaedam requiruntur in superioribus quae non ita exiguntur in inferioribus; ideo quaedam vestes sunt omnibus ministris communes, quaedam autem superioribus tantum. Et ideo omnibus ministris competit *amictus* humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur et similiter *albu*, quae significat puritatem vitae; et *cingulum*, quod significat repressionem carnis. Sed subdiaconus ulterius habet *manipulum* in sinistra, quo significatur extersio minimarum macularum: quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum; ipsi enim primo ad sacra tractanda admittuntur: habet etiam *tunicam strictam*, per quam doctrina Christi significatur; unde et in veteri lege in ipsa tintinnabula pendebant, subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novae legis annuntiandam. Sed diaconus habet amplius *stolam* in sinistro humero, in signum quod applicatur in ministerium in ipsis sacramentis; et *dalmaticam* (quae est vestis larga, sic dicta, quia in Dalmaticis partibus primo usus ejus fuit) ad designandum quod ipse primo dispensator sacramentorum ponitur ipse enim sanguinem dispensat; in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti in utroque humero ponitur *stola*, ut ostendatur quod ei plena potestas dispensandi sacramenta datur, non ut ministro alterius, et ideo stola descendit usque ad inferiora. Habet etiam *casulam*, quae significat charitatem, quia ipse charitatis conficit sacramentum scilicet Eucharistiam. Sed episcopis adduntur novem ornamenta super sacerdotes, quae sunt *caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, annulus, et baculus;* quia novem sunt quae ipsi supra sacerdotes possunt, scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, pontifices consecrare, manus imponere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, vestes et vasa consecrare. Vel per *caligas* significatur rectitudo gressum; per *sandalia*, quae pedes tegunt, contemptus terrenorum; per *succinctorium*, quo stola ligatur cum alba, amor honestatis; per *tunicam* perseverantia, quia Joseph tunicam talarem habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extremitas vitae; per *dalmaticam* largitas in operibus misericordiae; per *chirothecas* cautela in opere; per *mitram* scientia utriusque Testamenti: unde et duo cornua habet; per *baculum* cura pastoralis, qua habet colligere vagos (quod significat curvitas in capite baculi), sustentare infirmos (quod ipse stipes signi baculi), et pungere lentos (quod significat stimulus in pede baculi); unde versus:

Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta.

Per *annulum* sacramenta fidei, quia Ecclesia desponsatur Christo. Episcopi enim sunt sponsi Ecclesiae loco Christi. Sed ulterius archiepiscopi *pallium* habent, in signum privilegiatae potestatis: significat enim torquem auream, quam solebant legitime certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia illo tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant. Et ideo in castitatis signum tunc servandae, in sacrificiorum oblatione femoralibus utebantur. Sed ministris novi Testamenti indicitur perpetua continentia. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod mitra non erat signum alicujus dignitatis; fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit (epist. ad Fabiol., cir. med.), sed cidaris, quae erat signum dignitatis, solum pontificibus dabatur, sicut et nunc mitra.

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine, non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines. Et ideo magis episcopus quam sacerdos vestibus ministrorum utitur.

Ad quartum dicendum, quod loco superhumeralis utuntur stola, quae ad idem significandum est, ad quod erat superhumerale.

Ad quintum dicendum, quod pallium succedit loco rationalis.

Ad sextum dicendum, quod pro illa lamina habet pontifex noster crucem, ut Innocentius III dicit (lib. 1 de myster. missae, cap. 55 et seq.), sicut pro femoralibus habet sandalia pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere (seu talari veste) tunicam, pro ephod amictum, pro rationali pallium, pro cidari mitram.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eandem habet ampliorem: et ideo ad hanc perfectionem designandam ipsi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum, quod Romanus pontifex non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est episcopus Trevirensis. Et ideo in dioecesi Trevirensi papa baculum portat, et non in aliis locis.

Vel etiam in signum quod non habet coarctatam potestatem; quod curvatio baculi significat.

(1) Al., *ornamentum*.

QUAESTIO XLI.

DE SACRAMENTO MATRIMONII, INQUANTUM EST IN OFFICIUM NATURAE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Post haec considerandum est de matrimonio: et primo agendum est de eo, inquantum est in officium naturae; secundo, inquantum est sacramentum; tertio, inquantum absolute et secundum se consideratur.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1. utrum sit de jure naturali; 2. utrum cadat sub praecepto; 3. utrum ejus actus sit licitus; 4. utrum possit esse meritorius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit de jure naturali.
(S. Thom., 4, dist. 26, qu. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit naturale, quia jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Praeterea, id quod est de jure naturali invenitur in omnibus hominibus secundum quemlibet statum eorum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum: quia, sicut dicit Tullius, in 1 Rhetor. (sc. de Invent., circ. princ.), *homines a principio silvestres erant et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias* in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. Praeterea, naturalia sunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes; cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Praeterea, illa sine quibus potest salvari naturae intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quae potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed contra est quod in principio Digestorum (l. *Juri operam*, ff. de Just. et Jure dicitur: *Naturale est*, etc.): *hinc descendit maris et feminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus.*

Praeterea, Philosophus in 8 Ethic. (cap. 12, a med.), dicit quod *homo est magis naturaliter conjugale animal quam politicum.* Sed *homo est naturaliter animal politicum et gregale*, ut ipse dicit (lib. 1 Politic. cap. 2. a princ.). Ergo est naturaliter conjugale: et sic conjugium, sive matrimonium est naturale.

Concl. Matrimonium de jure naturae, vel naturale est; non quia sit a natura, sed quia ad ipsum propter bonum prolis et mutuum fidele obsequium maxime natura inclinat.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter: uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni: et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante vel movente libero arbitrio complentur; alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur; sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur naturales; et hoc modo matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status. Unde secundum Philosophum, lib. 8 Ethic. (cap. 11, et 12, a med.), *tria* a parentibus habemus, scilicet *esse, nutrimentum et disciplinam.* Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit. Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quae ad ipsam vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus. Unde natura movet ut sit quaedam viri ad mulierem associatio, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in 8 Ethic., loc. cit.

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquid inclinat dupliciter: uno modo, quia est conveniens naturae generis, et hoc est commune omnibus animalibus; alio modo quia est conveniens naturae differentiae; qua species humana abundat a genere, inquantum est rationalis, sicut est prudentiae actus, vel temperantiae. Et sicut natura generis quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo est in omnibus, ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiae quantum ad rationem secundam assignatam: unde Philosophus (loc. sup. cit., et lib. 2 Politic., cap. 1), hanc rationem assignat in hominibus supra alia animalia: sed quantum ad rationem primam inclinat ex parte generis: unde dicit quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat natura eodem modo in omnibus animalibus: quia quaedam animalia, sunt quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quaerere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit; et in his non est aliqua maris ad feminam determinatio; in illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

Ad secundum dicendum, quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem; si tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta: quia non in omnibus perducitur ad effectum ad id quod naturalis ratio inclinat: non autem est verum universaliter, quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum (in 7 Eth. cir. fin. lib.), *natura humana non est immobilis, sicut divina.* Et ideo diversificantur ea quae sunt de jure naturali, secundum diversos status, et conditiones hominum; quamvis ea quae sunt in rebus divinis naturaliter nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit *esse* in prole, sed etiam perfectum *esse* ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium cadat sub praecepto. (S. Thom., ubi supra, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium adhuc maneat sub praecepto, quia praeceptum obligat, quamdiu non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub praecepto, ut in littera, 4, dist. 26, dicitur: nec unquam hoc praeceptum legitur revocatum imo confirmatum, Matth. 19, 6: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Ergo adhuc est matrimonium sub praecepto.

2. Praeterea, praecepta juris naturalis secundum omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est, art. praec. Ergo, etc.

3. Praeterea, bonum speciei est melius quam bonum individui, quia *bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis,* ut dicitur in 1 (Ethicor., cap. 2, circ. fin.). Sed praeceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivae adhuc obligat. Ergo multo magis praeceptum de matrimonio quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Praeterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio humani generis cessaret. Cum ergo hoc idem sequatur, si quilibet libere potest a matrimonio abstinere, videtur quod matrimonium sit in praecepto.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 38: *Qui non jungit matrimonio virginem suam, melius facit,* scilicet quam qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub praecepto.

Praeterea, nulli debetur praemium pro transgressione praecepti. Sed virginibus debetur speciale praemium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub praecepto.

Concl. Non tenentur homines ex praecepto ad contrahendum matrimonium: cum vitam contemplativam impediat, cui tamen aliquos ad humana multitudinis perfectionem vacare oportet.

Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad aliquid dupliciter: uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius, et tale inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes; alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis; et cum multa sint hujusmodi quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam et aedificatoriam, et ad hujusmodi officia quae sunt necessaria communitati humanae; sed inclinationi naturae satisfit, cum per diversos diversa de praedictis complentur. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur; inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti, etiam secundum philosophos. Unde Theophrastus probat quod sapienti non expedit nubere, ut refert Hieron., lib. 1 cont. Jovin. cap. 28.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud non est revocatum, nec tamen obligat unumquemque, ratione jam dicta in corp., nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut jam dictum est, in corp. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel in illo; unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud (1), ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quae omnia moderatur, contingit quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit quod quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

ARTICULUS III.

Utrum actus matrimonii sit licitus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis semper sit peccatum. Dicitur enim 1 Cor. 7, 29: *Qui nubunt, sint tamquam non nubentes.* Sed non nubentes non exercent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Praeterea, Isa. 59, 2: *Iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo; unde Exodi 19 praecipitur populo, qui debebat Deum videre, quod non accederet ad uxores suas; et Hieronymus dicit (epist. ad Ageruch., a

(1) Ita passim. Al., *aliud ad aliud: et ex diversitate simul cum divina providentia*, etc., aliis omissis. Forte, *et alium magis ad aliud.*

med., et lib. 1 cont. Jovin., cap. 18, ad fin.), quod *in actu matrimoniali Spiritus sanctus prophetarum corda non tangit.* Ergo est iniquitas.

3. Praeterea, illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quae semper est turpis. Ergo semper est peccatum.

4. Praeterea, nihil excusatur nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit, 4, dist. 26. Ergo est peccatum.

5. Praeterea, de similibus specie est idem judicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum et actus matrimonii similiter.

6. Praeterea, superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeo ut absorbeat rationem, quae est principale homines bonum; unde Philosophus dicit (in 7 Ethic., cap. 11, ad fin.), quod *impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere.* Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed contra, 1 Cor. 7, 28, dicitur: *Si nupserit, virgo, non peccavit;* et 1, Timoth. 5, 14: *Volo juniores nubere et filios procreare.* Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; alias Apostolus non voluisset illud.

Praeterea, nullum peccatum est in praecepto. Sed actus matrimonialis est in praecepto, 1 Cor. 7, 3: *Uxori vir debitum reddat.* Ergo non est peccatum.

Concl. Cum ad prolis procreationem sit ipsam matrimonium institutum actus ipsius semper licitus est.

Respondeo dicendum, quod, supposito quod natura corporalis a Deo bono sit instituta, impossibile est dicere quod ea quae pertinent ad conservationem naturae corporalis, et ad quae natura inclinat, sint universaliter mala. Et ideo cum inclinatio sit naturae ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quod actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit nisi ponatur, secundum quorumdam insaniam, quod res corruptibiles creatae sunt a malo Deo; ex quo forte derivatur illa opinio quae in littera tangitur, 4, dist. 26. Et ideo est pessima haeresis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolis in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cum dixit: *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes:* sed in utroque fruitionem prohibuit quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit, *sint non utentes,* vel, *non habentes,* sed, *quasi non utentes,* vel, *quasi non habentes.*

Ad secundum dicendum, quod Deo conjungimur et secundum habitum gratiae, et secundum actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundum, quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus, et hoc praecipue accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundum hoc etiam dicitur quod Spiritus sanctus, quantum ad actum revelationis secretorum, non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod turpitudo illa concupiscentiae, quae actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudo culpae, sed poenae, ex peccato primo proveniens, ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod illud proprie excusari dicitur, quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet, quia quaedam excusantur a toto, quaedam a tanto. Et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiae habet similitudinem actus inordinati, ideo per bona matrimonii excusatur a toto, ut non sit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis sunt in specie naturae, idem tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturae, et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad sextum dicendum, quod superfluitas passionis, quae virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem; quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen a ratione est praeordinatus.

ARTICULUS IV.

Utrum actus matrimonii sit meritorius.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super Matth. (alius auctor. hom. 1 in Op. imperf., inter. med. et fin.): *Matrimonium etsi utentibus se poenam non inferat, mercedem tamen non praestat.* Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Praeterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Praeterea, qui utitur indulgentia sibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod aliqui praestatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Praeterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Praeterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium, quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem est peccatum veniale. Ergo actus praedictus non potest esse meritorius.

Sed contra, omnis actus quo impletur praeceptum, est meritorius, si ex charitate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur 1 Corinth. 7, 3: *Uxori vir debitum reddat.* Ergo, etc.

Praeterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus praedictus est actus justitiae, quia dicitur redditio debiti. Ergo meritorius est.

Concl. Actus matrimonialis semper meritorius est, fit ad ipsum homines religionis vel justitiae virtute inducantur.

Respondeo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in libro 2 dictum est, dist. 40, quaest. 1, art. 5, et 1-2, quaest. 18, art. 9, actus matrimonialis semper est peccatum vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat vel justitiae, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale; si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit actus virtutis, vel non ordinetur, et sic erit actus libidinis.

Ad primum ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad praemium substantiale est ipsa charitas; sed quantum ad aliquod accidentale praemium ratio meriti consistit in difficultate actus; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad secundum dicendum, quod homo potest mereri et in minoribus bonis et in majoribus. Unde quando aliquis minora bona dimittit, ut majora faciat, laudandus est a minus meritorio actu discedens.

Ad tertium dicendum, quod per indulgentia quandoque est de minoribus malis, et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius, et non habet indulgentiam, nisi secundum quod est indulgentia de minoribus bonis, quae idem est quod concessio. Nec est inconveniens quod ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum praemii accidentalis: sed ad meritum praemii essentialis requiritur difficultas consistens

in ordinatione medii; et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quod primus motus, secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali, et ideo ratio non sequitur.

QUAESTIO XLII.

DE MATRIMONIO, INQUANTUM EST SACRAMENTUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de matrimonio, inquantum est sacramentum.

Circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum sit sacramentum; 2. utrum debuerit institui ante peccatum; 3. utrum conferat gratiam; 4. utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novae legis habet aliquam formam, quae est de essentia sacramenti. Sed benedictio, quae fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimoni. Ergo non est sacramentum.

2. Praeterea, sacramentum, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 1, a princ.), est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Praeterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quae fuit poenalis, cum habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Praeterea, omne sacramentum novae legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi et Ecclesiae, quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum.

5. Praeterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est res et sacramentum. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem; alias non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 32: *Sacramentum hoc est magnum.* Ergo, etc.

Praeterea, sacramentum est sacrae rei signum. Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo, etc.

Concl. Cum matrimonium per sensibilia signa sanctitatis remedium contra peccatum hominis exibeat, sacramentum est.

Respondeo dicendum, quod sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa. Unde cum hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba quibus consensus exprimitur matrimonialis; sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut poenitentia. Et ideo sicut poenitentia non habet aliam materiam nisi ipso actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformetur passioni Christi quantum ad poenam conformatur tamen ei quantum ad charitatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata, et non contenta, et talem rem nullum sacramentum efficit; sed habet aliam contentam ac significatam quam efficit, ut dicitur in solut. sequent. Magister autem, 4, dist. 26, ponit rem non contentam, quia erat hujus opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc sacramento sunt illa tria, quia sacramentum tantum sunt actus exterius apparentes; sed res et sacramentum est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus: sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti, non contenta autem est res quam Magister determinat, loc. cit.

ARTICULUS II.

Utrum hoc sacramentum debuerit instituit ante peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non debuerit institui ante peccatum, quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet, quaest. 41, art. 1. Ergo non debuit institui.

2. Praeterea, sacramenta sunt quaedam medicinae contra morbum peccati. Sed medicina non praeparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Praeterea, ad idem institutio una sufficit. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera dicitur, 4, dist. 26. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Praeterea, institutio sacramenti debet esse a Deo. Sed ante peccatum verba quae ad matrimonium pertinent, non sunt determinate dicta a Deo, sed ab Adam illa autem verba quae Deus dixit, Gen. 1, 22: *Crescite et multiplicamini,* dicta sunt brutis etiam, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Praeterea, matrimonium est sacramentum novae legis. Sed sacramenta novae legis a Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 4: *Non legistis quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos?*

Praeterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum erat necessaria homini procreatio prolis. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

Concl. Matrimonium, ut est in officium naturae, institutum fuit a Deo ante peccatum: ut remedium vero post peccatum fuit institutum.

Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status, et ideo oportet quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente institutum fuit ante peccatum; secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae; secundum autem determinationem personarum institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Quantum vero ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia, et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium, ideo quantum ad medias institutiones, competit ei ratio sacramenti; sed quantum ad primam institutionem, competit ei quod sit in officium naturae, quantum vero ad ultimam, quod sit in officium civilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem quae diversimode competit secundum diversos status: sicut de jure naturali est quod maleficia puniantur; sed quod talis poena tali culpae apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est tantum in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturae; et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est in remedium.

Ad tertium dicendum, quod secundum diversa quae oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quod habuerit diversas institutiones. Et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundum idem.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo, quando homini mulierem de costa formavit in adjutorium, et dixit eis: *Crescite, et multiplicamini;* quod quamvis etiam aliis animalibus dixerit, non tamen per ea eodem modo implendum fuit sicut per homines. Adam vero verba illa protulit a Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium est sacramentum novae legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex dictis patet, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium conferat gratiam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam, quia secundum Hugonem lib. 1 de Sacram. (part. 9, cap. 2, ante med.), *sacramenta ex sanctificationem invisibilem gratiam conferunt.* Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quae sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2. Praeterea, omne sacramentum conferens gratiam confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus qui sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiae quia hoc esset Pelagiana haeresis, scilicet quod actus nostri sint causa gratiae: verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiae, nam ex eis non fit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Praeterea, gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiae vulnus. Si ergo in matrimonio daretur gratia contra vulnus concupiscentiae, deberent omnes homines matrimonium contrahere; essetque stultum valde a matrimonio abstinere.

4. Praeterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eo a quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem: quia, sicut dicit Philosophus in 3 Ethic. (cap. ult., ad fin.), *insatiabilis est concupiscentiae appetitus, et per operationem congruam augetur.* Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiae contra concupiscentiam.

Sed contra, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiae. Ergo cum matrimonium sit sacramentum erit gratiae causa.

Praeterea, Augustinus dicit, lib. de Bono viduit. (cap. 8, circ. fin., et lib. 9 sup. Gen. ad lit. cap. 7), quod *matrimonium est aegrotis in remedium.* Sed non est in remedium, nisi inquantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciae ad reprimendam concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo in ipso confertur gratia.

Concl. Matrimonium, quod in fine Christi contrahitur, habet quod gratiam conferat, ad ea operanda adjuvantem quae in matrimonio requiruntur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt quod matrimonium nullo modo est causa gratiae, sed est tantum signum. Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc in nullo abundaret a sacramentis veteris legis. Unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novae legis annumeraretur: quod enim remedium praebeat satisfaciendo concupiscentiae, ne in praeceps ruat, dum nimis arctatur habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus.

Et ideo alii dixerunt quod confertur illi gratia in ordine ad recessum a malo, quia excusatur actus a peccato, quia sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum, quia hoc etiam in veteri lege habuit. Et ideo dicunt quod facit recedere a malo, inquantum constringit concupiscentiam, ne extra bona matrimonii feratur, non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare, quia eadem gratia est quae impedit peccatum, et quae ad bonum inclinat; sicut idem calor, qui aufert frigus, et qui calefacit.

Unde alii dicunt quod matrimonium, inquantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quae in matrimonio requiruntur: et hoc probabilius est (1), quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa: sicut patet quod omnibus potentiis animae respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi uxore sua ad procreationem prôlis, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est, quaest. 39, art. 1. Et sic ista gratia data, est ultima res contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut habet aqua baptismi quod *corpus tangat, et cor abluat*, ex tactu carnis Christi, ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud repraesentavit, et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

(1) Vide 3 part., quaest. 62, art. 1, et concilium Tridentinum, sess. 24, can. 2.

Ad secundum dicendum, quod sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores, et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quemdam qui est sacramentum matrimonii, et hujusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiae morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi: adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem, ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest praestari remedium dupliciter: uno modo ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice, et sic remedium praestat matrimonium per gratiam quae in eo datur; alio modo ex parte actus ejus; et hoc dupliciter: uno modo ut actus ad quem concupiscentia inclinat, exterius turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quae honestant carnalem concupiscentiam; alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur quod fit ex ipsa natura actus; quia dum concupiscentiae satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apostolus, 1 Corinth. 7, 9: *Melius est nubere quam uri.* Quamvis enim opera concupiscentia congrua (1) secundum se nata sint concupiscentiam augere, tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt, quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus.

ARTICULUS IV.

Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est, Gen. 2, 24: *Erunt duo in carne una.* Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Praeterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut praedictum est, art. 2 huj. quaest., et quaest. 9, art. 1. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in littera dicitur, 4, dist. 26. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Praeterea, matrimonium est sacramentum, secundum quod remedium contra concupiscentiam praestat: de quo dicit Apostolus 1 Corinth. 6, 9, quod *melius est nubere quam uri.* Sed hoc remedium non praestat his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quod prius.

Sed contra, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Praeterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur, 4, dist. 26. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

Concl. Carnalis commixtio ad primam sed ad secundum spectat matrimonii perfectionem, tamquam ejus operatio sine usus.

Respondeo dicendum, quod duplex est integritas: una, quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso *esse* rei; alia, quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii, et non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad secundum dicendum, quod significatio rei contentae est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet, quaest. 42, art. 1, ad 4 et 5.

Ad tertium dicendum, quod res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium. Unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali com-

(1) Al., *congregata*; Nicolai, *cognata*.

mixtione, oportet quod sit de integritate secunda, et non de prima.

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratiae quae in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

QUAESTIO XLIII.

DE MATRIMONIO QUANTUM AD SPONSALIA.

(*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de matrimonio absolute considerato: ubi primo agendum est de sponsalibus; secundo, de matrimonii ratione; tertio, de ejus causa efficiente, scilicet de consensu; quarto, de ejus bonis; quinto, de impedimentis ipsius; sexto, de secundis nuptiis; septimo, de quibusdam matrimonio annexis.

Circa primum quaeruntur tria: 1. quid sint sponsalia; 2. qui possint contrahere sponsalia; 3. utrum sponsalia dirimi possint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sponsalia sit futurarum nuptiarum promissio.
(S. Thom., 4, dist. 27, qu. 2, art. 2 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sponsalia non convenienter dicantur *futurarum nuptiarum promissio,* ut habetur ex verbis Nicolai I papae, in resp. ad consulta Bulgar., cap. 3, quia, sicut dicit Isidorus, lib. 9 Etym., cap. 8, cir. princ., *est aliquis sponsus, non quia promittit, sed quia spondet, et sponsores dat.* Sed a sponsalibus dicitur aliquis sponsus. Ergo male dicuntur promissio.

2. Praeterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contraxerunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium complendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

3. Praeterea, in sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur juramentum, et aliquae arrhae. Ergo videtur quod non debuerint solum per promissionem definiri.

4. Praeterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub aliqua conditione etiam accipiendae pecuniae. Ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

5. Praeterea, promissio quae est de rebus futuris vituperatur Jacobi 4. Sed circa sacramenta non debet aliquid esse vituperabile. Non ergo debet fieri futurarum nuptiarum promissio.

6. Praeterea, nullus dicitur sponsus nisi a sponsalibus. Sed aliquis dicitur sponsus ex praesentibus nuptiis, ut in littera dicitur, 4, dist. 27. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

Concl. Cum consensus in conjugalem copulam per verba de futuro matrimonium non faciat, sponsalia a spondendo dicta, non matrimonium, sed futurarum sunt nuptiarum promisso.

Respondeo dicendum, quod consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem; et haec promissio dicitur *sponsalia a spondendo*, ut dicit Isidorus, loc. cit. Nam ante usum tabularum, matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jure matrimoniali, et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter, scilicet, absolute, et sub conditione. Absolute quatuor modis: primo nuda promissione ut cum dicitur: *Accipiam te in meam*, et e converso, secundo, datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia, vel aliquo hujusmodi; tertio, annuli subarrhatione; quarto, interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguenda est; quia aut est conditio honesta, ut cum dicitur: *Accipiam te, si parentibus placeat;* et tunc, stante conditione, stat promissio, et non stante non stat. aut est inhonesta, et hoc dupliciter: quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam: *Accipiam te, si venena sterilitatis procures,* et tunc non contrahuntur sponsalia: aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam: *Accipiam te, si furtis meis consentius,* et tunc stat promissio; sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa sponsalia, et sponsorum datio est promissionis confirmatio, et ideo ab hoc denominatur quasi a perfectiori.

Ad secundum dicendum, quod ex tali promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum; et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat: et secundum hoc Ecclesia cogit, injungendo poenitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur, quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere; nisi forte juramentum intervenerit, quia tunc cogendus est qui promisit, ut quidam dicunt, quamvis aliis non videatur, propter causam praedictam, praecipue si de uxoricidio timeretur.

Ad tertium dicendum, quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem: unde non sunt aliud quam promissio.

Ad quartum dicendum, quod conditio illa quae apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia si est inhonesta, debet abjici; si autem honesta, aut est de bonis simpliciter, ut si dicatur: *Accipiam te, si placet parentibus,* et haec conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem; aut est de utilibus, ut si dicatur: *Contraham tecum, si dabis mihi centum,* et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii (1), sed intelligitur ut promissio dotis: unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniae, per modum poenae, et tunc quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat; nec potest exigi poena illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem faciat de futuris, sed quod non promittat quasi fiduciam habens de vita sua: unde docet quod debet apponi conditio, *si Deus voluerit*, quae etiamsi verbis non exprimatur, corde tamen debet intelligi.

Ad sextum dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus: et a sponsione primi in futurum dicitur sponsus a sponsalibus contractis per verba de futuro: et a sponsione secundi dicitur aliquis sponsus, etiam quando contractum est matrimonium per verba de praesenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen a prima sponsione dicuntur sponsalia proprie, quae sunt quaedam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

ARTICULUS II.

Utrum tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus septennii non sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium, sicut post.

2. Praeterea, sicut ad contractus sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed, sicut Gregorius narrat in 4 Dialog., cap. 18, quidam puer quinque annorum propter blasphemiae peccatum a diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt contrahi sponsalia.

3. Praeterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus pullae, et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

4. Praeterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere, ex quo eis possunt futurae nuptiae placere. Sed signa talis placentiae frequenter apparent in pueris ante septennium. Ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. Praeterea, si aliqui ante septimum annum contrahant sponsalia, et postea post septennium ante tempus pubertatis contrahant per verba de praesenti reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, qua tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo: et sic ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. Praeterea, in his quae communiter fiunt a pluribus quod deest uni, suppletur ab altero; sicut patet in trahentibus navem. Sed contra actus sponsalium est quaedam actio communis inter contrahentes. Ergo si unus sit pubes, potest contrahere sponsalia cum puella quae non habet septem annos, quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Praeterea, si aliqui juxta aetatem pubertatis, quam-

(1) In exemplum an. 1486. Al., *quasi ad utendum consensu matrimonii.*

vis ante eam, contrahant per verba praesenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo pari ratione si ante septennium dummodo sit propinquum (1), contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

Concl. Potest homo in fine primi septennii sponsalia contrahere, sicut in fine secundi matrimonium contrahere, ac religionem ingredi; et in fine tertii civiliter se obligare.

Respondeo dicendum, quod septennium est tempus determinatum a jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter, quia cum sponsalia sint quaedam promissiones futurorum, ut dictum est, art. praec., oportet quod illorum sint qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam providentiam de futuris, quae usum rationis requirit respectu cujus triplex gradus notatur, secundum Philosophum (in 1 Eth., cap. 4, in fin.) Primus est cum quis neque ipse intelligit per se, neque ab aliquo capere potest; secundus est status quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad considerandum et intelligendum; tertius est cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus et fluxibilitas humorum, ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit pervenire in fine primi septennii: unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantum ad ea quae ad personas ipsius pertinent, in quo ratio naturalis ejus convalescit; sed quantum ad ea quae extra ipsum sunt in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est, sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittenda in futurum praecipue de his ad quae ratio naturalis inclinat magis non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam voluntatem habet: et ideo tali tempore possunt contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quae ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; et secundum leges constituitur ei potestas de rebus suis disponendi post vigesimum secundum (2) annum.

Ad primum ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis fiunt contractus sponsalium per alium, ambo, vel alter reclamare possunt: unde nihil tunc autem est, adeo quod nec aliqua affinitas contrahitur ex hoc. Et ideo sponsalia quae inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent; inquantum illi inter quos contrahuntur, ad aetatem debitam venientes non reclamant ex quo intelliguntur consentire his quae per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit: sed visio illa fuit ad patrem contristandum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum. Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis (loc. cit. in arg.), quod *pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennae ignibus nutrivit.*

Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in praesens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quam ad consentiendum in actum unum praesentem. Et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid in futurum.

Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus ait (lib. 7 de Histor. animalium, circ. princ. lib.), simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur, ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod illa placentia quae est in pueris ante septennium, non procedit ex perfecto usu rationis cum nondum susceptibiles sint plenae disciplinae, sed magis contingit ex motu naturae quam ex aliqua ratione. Et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahenda.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem; et ideo prior contractus accipit firmitatem ex secundo.

Ad sextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius causae, et ideo quod deest uni, potest suppleri ex altero. Sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctae personae, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum, quod in sponsalibus etiam similiter si appropinquat contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundum Philosophum (in 2 Physic., text. 56). *quod parum deest, quasi nihil desse videtur.* Haec autem propinquitas a quibusdam determinatur tempus sex mensium. Sed melius est quod determinetur secundum conditionem contrahentium, quia in quibusdam magis acceleratur usus rationis quam in aliis.

ARTICULUS III.

Utrum sponsalia dirimi possint.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sponsalia dirimi non possint, altero religionem intrante, quia de pecunia quam alicui promisi, non possunt alteri licite obligationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulterius in religione.

2. Item, videtur quod non debeant dirimi, quando alteri conjugum ad longinquam regionem se transfert, quia in dubiis semper tutior pars est eligenda. Sed tutius esset quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item, videtur quod nec dirimantur per aegritudinem, quam aliquis incurrit post contracta sponsalia, quia pro poena nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei jus suum aufertur quod in illam habebat quae sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item, videtur quod nec propter affinitatem intervenientem; utpote si sponsus consanguineam sponsae fornicario concubitu cognoscat, quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi, quod non est conveniens.

5. Item, videtur quod non possint se invicem absolvere, quia hoc est maximae levitatis, ut primo contrahant et postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo, etc.

6. Item, videtur quod nec propter alterius fornicationem, quia per sponsalia unius non accipit adhuc potestatem in corpus alterius: et sic videtur quod in nullo contra invicem peccent, si interius fornicantur. Et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item, videtur quod nec per contractum cum alia per verba de praesenti, quia venditio secunda non derogat venditioni primae. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item, videtur quod nec per defectum aetatis possint dirimi, quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante aetatem determinatam nulla fuerunt sponsalia. Ergo dirimi non possunt.

Concl. Dirimuntur ipso jure sponsalia, et cum quis ad religionem confugerit, et cum aliter conjugum cum altero matrimonium contrahit per verba de praesenti: in aliis autem casibus secundum judicium Ecclesiae.

Respondeo dicendum, quod in omnibus praedictis casibus sponsalia contracta dirimuntur; sed diversimode quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem confugit et cum alter conjugum cum altero per verba de praesenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur, sed in aliis casibus dirimi debent secundum judicium Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cum sit spiritualis tantum, ut dicetur, qu. 61, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non comparet tempore statuto ad matrimonium perficiendum. Unde si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licite alteri nubere sine peccato aliquo. Si autem per eum stetit quod matrimonium non est completum, debet

(1) Al., *sint propinqui.*
(2) Al., *post vigesimum quintum;* sic autem passim legitur in exemplis.

agere poenitentiam de peccato fractae promissionis, aut juramenti, si juramentum interveneril: et contrahere potest cum alio, si vult, judicio Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quae ipsum debilitet nimis (ut epilepsia, vel paralysis), aut eum deformet (ut abscissio nasi, vel orbitas oculorum, aut aliquid hujusmodi), aut quae sit contra bonum prolis (utpote lepra, quae solet prolem inficere), possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro poena punitur aliquis, sed ex poena damnum reportat, quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod si sponsus cognovit consanguineam sponsae, vel e contra, tunc dirimi debent sponsalia: et ad hoc probandum sola fama sufficit, propter scandalum vitandum: causae enim quae in futurum expectant effectus suos, impediuntur a suis effectibus, non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est. Unde sicut affinitas, si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum illum; ita si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, imo ei confertur, quia absolvitur ab eo qui per fornicationem se Deo odiosum reddidit.

Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum. Sed contra eos est Decretalis (cap. *Praeterea hi,* de Sponsalib. et Matrim.), quae expresse dicit: *Ad instar,* inquit (1), *eorum qui societatem interpositione fidei contrahunt, et postea eamdem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuo se absolvunt, qui sponsalia contraxerunt.* Sed ad hoc dicunt quod Ecclesia magis hoc sustinet, ne pejus eveniat, quam hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire, quod Decretalis adducit.

Et ideo dicendum, quod non semper est levitatis retractare quae prius firmata sunt, quia *incertae sunt providentiae nostrae*, ut dicitur Sapientiae 9, 14.

Ad sextum dicendum, quod quamvis nondum dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes, tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum: et ideo potest sibi praecavere unus contra alium sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus, sed secundus contractus matrimonii est fortior primo, et ideo solvit ipsum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus et ideo ne videatur approbare ad annos legitimos veniens debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiae faciendam, propter bonum exemplum.

QUAESTIO XLIV.

DE MATRIMONII DEFINITIONE.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ratione matrimonii.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum matrimonium sit in genere conjunctionis; 2. utrum convenienter nominetur; 3. utrum convenienter definiatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.
(S. Th., 4, dist. 27, qu. 1, art. 1, quaest. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit in genere conjunctioni, quia vinculum quo aliqua libantur differt a conjunctione ipsa, sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam, quo juncti matrimonio ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. Praeterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non est in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

3. Praeterea, conjunctio est relatio aequiparantiae, sicut et aequalitatis. Sed non est una numero aequalitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio: et sic si matrimonium est in genere conjunctionis, non est unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

Sed contra, relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quam conjunctio.

Praeterea, unio duorum ad aliquid unum non fit nisi secundum conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium ut patet Genes. 2, 24: *Erunt duo in carne una.* Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

Concl. Matrimonium conjunctio quaedam est viri et uxoris ad unam generationem, et prolis educationem, et ad unam vitam domesticam.

Respondeo dicendum, quod conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quae ordinantur ad aliquod unum dicuntur in ordine ad illud adunari, sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis. Et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquid unum, est matrimonium; conjunctio autem corporum et animorum ad matrimonium consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effective, et ideo non oportet quod sit aliud a conjunctione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causae ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quod sit sensibile illud quod est res et sacramentum; hoc enim modo se habet in hoc sacramento praedicta conjunctio sed verba exprimentia consensum, quae sunt sacramentum tantum, et causa praedictae conjunctionis sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate, et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus, et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudinem non est eadem qualitas numero, sed specie in utroque simili, et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero, et similiter est de aequalitate, ideo et aequalitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium et aequalium. Sed relatio, quae est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causae, quia ad eamdem in numero generationem ordinatur; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundum numerum et ideo haec relatio est una ex parte causae, et multiplex ex parte subjecti, et secundum quod est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus *uxor* et *maritus*; secundum autem quod est una, significatur hoc nomine, *matrimonium.*

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium convenienter nominetur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium inconvenienter nominetur, quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari a patre quam a matre, conjunctio utriusque.

2. Praeterea, res debet denominari ab eo quod est de essentia sua, quia *ratio quam significat nomen, est definitio*, ut dicitur in 4 Metaph., text. 28. Sed nuptiae non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium *nuptiae* appellari.

3. Praeterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non potest proprie *conjugium* nominari.

Sed in contrarium est communis usus loquentium.

Concl. Cum matri maxime incumbat educandae prolis officium, recte hoc sacramentum *matrimonium*, quasi *matris munium* dicitur: et propter dispensationem in cujus solemnitate capita nubentium velantur, recte *nuptiae* dicuntur. Ac denique propter viri mulierisque conjunctionem *conjugium*.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio est tria considerare: primo essentiam ipsius, quae est conjunctio,

(1) Redundat hic *inquit;* nisi legendum sit *inquam*, ut habet exemplum an. 1486.

et secundum hoc nominatur *conjugium;* secundo causam ejus, quae est desponsatio, et secundum hoc vocatur *nuptiae* a *nubo,* quia in ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur tertio effectum, qui est proles, et sic dicitur *matrimonium*, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 19, cap. 26, a med.), *ex hoc quod mulier non debeat ab aliud nubere, nisi ut sit mater.* Potest etiam matrimonium quasi *matris munium,* idest, officium dici, quia feminis incumbit maxime educandae prolis officium; vel dicitur matrimonium, quasi *matrem muniens,* quia jam habet quod defendatur et muniatur, scilicet virum; vel dicitur matrimonium, quasi *matrem monens,* ne virum relinquat, alteri adhaerens; vel dicitur matrimonium quasi *materiae unius,* quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium a *monos* (μόνος) et *materia*; vel dicitur matrimonium, ut Isidorus dicit (lib. 9 Etymol., cap. ult., circ. med.): a *matre* et *nato,* quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem mater magis est officiosa quam pater. Vel dicendum quod mulier ad hoc principaliter facta est ut sit homini in adjutorium prolis; non autem vir propter hoc factus est. Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

Ad secundum dicendum, quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia, et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt; cum nomen detur causa rei innotescendae.

Ad tertium dicendum, quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet complete habet generis rationem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii, quod ipsi et definitioni est commune; aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie complete invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quae competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfecte in animatis quae non sunt animalia. Et similiter est in proposito, quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit et animarum et corporum, et ideo *conjugium* nominatur.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium convenienter definiatur in littera.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur in littera, 4, dist. 27, quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur, quia maritus est qui est mulieri junctus matrimonio. Sed *maritalis conjunctio* ponitur in definitione matrimonii. Ergo videtur quod sit circulatio in definitionibus istis.

2. Praeterea, per matrimonium sicut efficitur vir maritus mulieris, ita et mulier uxor viri. Ergo non debet magis dici *conjunctio maritalis* quam uxoris.

3. Praeterea, consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii, *individuam vitae consuetudinem retinens.*

4. Praeterea, inveniuntur aliae definitiones de matrimonio datae, quia, secundum Hugonem (lib. 2 de Sacram., part. 11, cap. 4, et tract. 7 Sum. Sent., cap. 6, in princ.), *matrimonium est duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus.* Secundum quosdam autem *matrimonium est consortium communis vitae, et communicatio divini et humani juris.* Et quaeritur qualiter hae definitiones differant.

Concl. Matrimonium est quaedam indissolubilis maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., in matrimonio tria considerantur, scilicet causa ipsius, et essentia ejus, et effectus; et secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datae: nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum et est per se nota. Definitio autem in littera posita tangit essentiam matrimonii, scilicet *conjunctionem*, et addit determinatum subjectum, in hoc quod dicit, *inter legitimas personas;* ponit etiam differentiam contrahentium ad speciem, in hoc quod dicit, *maritalis,* quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquid unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur, et hoc est id quod ad maritum pertinet: ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit *individuam,* etc. Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium scilicet vitam communem in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur, ideo ponitur ordinativum istius communicationis, scilicet jus divinum et humanum; aliae autem communicationes, ut negotiantium et militantium, solo jure humano institutae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando priora, ex quibus debet dari definitio, non sunt nota quoad nos et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quae sunt priora quoad nos, sicut in definitione qualitatis ponitur *quale* a Philosopho, cum dicit, cap. de Qualit.: *Qualitas est secundum quam quales esse dicimur.* Et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur *conjunctio maritalis;* ut sit sensus quod matrimonium est conjunctio ad ea quae mariti officium requirit, quae non poterant uno nomine exprimi.

Ad secundum dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est, art. praec. Et quia, ut dicit Apostolus, 1 Cor. 11, 9, *vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum,* ideo haec differentia potius debet sumi a viro quam a muliere.

Ad tertium dicendum, quod sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quae ad communicationem civilem pertinent: ita vita conjugalis nihil aliud est quam conversatio ad communicationem talem pertinens, et ideo quantum ad hanc vitam semper in conjugibus consuetudo est individua, quamvis sit divisa quantum ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis, in corp. art.

QUAESTIO XLV.

DE CONSENSU MATRIMONII SECUNDUM SE.

(*In quinque articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de consensu: ubi primo agendum est de ipso consensu secundum se considerato; secundo de consensu juramento vel carnali copula firmato; tertio de consensu coacto et conditionato; quarto de objecto consensus.

Circa primum quaeruntur quinque: 1. utrum consensus sit causa efficiens matrimonii; 2. utrum consensum oporteat per verba exprimi; 3. utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium; 4. utrum consensus per verba de praesenti expressus, si desit interior consensus, exterius faciat verum matrimonium; 5. utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.
(S. Thom., ubi sup., art. 2, qu. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina, ut ostensum est, 4, dist. 2, quaest. 2, art. 4, quaest. 4, et part. 3, qu. 64, art. 2. Sed consensus ad voluntatem humanam pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quam consensus, quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. Praeterea, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est, quaest. praec., art. 1; consensus autem duorum sunt diversi, quia et diversorum sunt et in diversis; ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit (alius auctor hom. 32 in Op. imperf., parum ante med.): *Matrimonium non facit coitus, sed voluntas.*

Praeterea, unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet 1 Corinth. 7, cum prius uterque liberam potestatem sui corporis haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

Concl. Cum conjunctio matrimonialis fiat ad modum obligationis in contractibus materialibus qui per mutuum consensum fiunt, consequens est, nec matrimonialem conjunctionem absque mutuo viri et mulieris consensu fieri.

Respondeo dicendum, quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio, mediante materiali operatione, quae eam significat; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis. Unde cum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, inquantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae et civilis vitae, oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina. Unde cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentorum prima causa est divina virtus quae in eis operatur salutem; sed causae secundae, sive instrumentales, sunt materiales operationes, ex divina institutione habentes efficaciam, et sic consensus in matrimonio est causa.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est ipse consensus, sed quaedam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est, quaest. praec., art. 1, quam consensus facit. Nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est ut Ecclesiae conjungeretur.

Ad tertium dicendum, quod sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum, ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet praedictae conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium. Nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri est consensus in conjunctionem ad uxorem.

ARTICULUS II.

Utrum oporteat consensum per verba exprimi.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat consensum per verba exprimi, quia sicut per matrimonium, redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quoad Deum, etiamsi non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem, etiam sine expressione verborum.

2. Praeterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt, quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Praeterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti, quacumque ex causa non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum, sicut quando puella faciat prae verecundia parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

Sed contra, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio, et ita oportet ibi esse saltem verba exprimentia consensum sensibiliter.

Praeterea, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se invicem homines obligent. Ergo et in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

Concl. Ut in materialibus contractibus, sic et in matrimoniali viri et mulieris conjunctione, consensus per verba exprimi debet.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, art. praec., conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contrahunt; ideo etiam oportet quod consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium sicut ablutio exterior ad baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum, et ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractum, ad hoc quod obliget sicut est de matrimonio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis tales non possint vota sua mutuo verbis exprimere, possunt tamen exprimere nutibus, et tales nutus pro verbis computantur.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Hugo de S. Victore (tract. 7 Sum. Sent., cap. 6, a princ.), eos qui conjunguntur, sic oportet consentire, ut invicem se spontanee recipiant, quod judicatur fieri, si in desponsatione non contradicant. Unde verba parentum computantur in casu illo ac si essent puellae; sunt enim sufficiens signum quod sunt ejus, ex quo non contradicit.

ARTICULUS III.

Utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat, quia sicut se habet praesens ad praesens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de praesenti expressus facit matrimonium in praesenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. Praeterea, sicut in matrimonio fit quaedam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrum per verba de praesenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Praeterea, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo et similiter potest fieri matrimonium carnale per verba de futuro.

Sed contra est quod ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de praesenti, secundum jura debet habere secundam pro uxore, cap. *Sicut ex litteris*, de Sponsalib. et Matrim. Sed hoc non esset si consensus per verba de futuro faceret matrimonium, quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente, non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Praeterea, qui promittit aliquid se facturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua contracturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

Concl. Consensus per verba de futuro expressus, non facit matrimonium sed sponsalia.

Respondeo dicendum, quod causae sacramentales significando efficiunt; unde hoc efficiunt quod significant. Quia ergo cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum, ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed sponsionem ejus, quae *sponsalia* nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum consensus exprimitur per verba de praesenti, et verba sunt praesentia, et in praesens consentitur pro eodem tempore; sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt praesentia, sed consentitur in futurum, et ideo non pro eodem tempore. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suae in alterum; ut si dicat: *Dabo tibi*, sed solum quando verbis praesentibus utitur.

Ad tertium dicendum, quod in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia vel observantia regulae, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem spirituale matrimonium in futurum voveatur, non est matrimonium spirituale, quia nondum ex hoc aliquis est monachus, sed se futurum monachum pollicetur.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus etiam per verba de praesenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus etiam per verba de praesenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium, *quia fraus et dolus nemini patrocinari debent*, secundum jura (cap. *Ex tenore*, de Rescriptis, et cap. *Si vir*, de Cognat. spirituali). Sed ille qui verbis exprimit consensum, quem in corde non habet, dolum committit. Ergo non debet ei patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Praeterea, consensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur,

Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum, tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux, et ita erit fornicator, quandocumque matrimonio utetur.

3. Praeterea, si aliquis probatur per verba de praesenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse, etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra est quod Innocentius III dicit in Decret. quadam. cap. *Tua nos*, de Sponsalib. et Matrim., in casu isto loquens: *Sine consensu nequeunt caetera foedus perficere conjugale.*

Praeterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonii contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

Concl. Consensus exterioribus verbis expressus absque interiori consensu, nullum matrimonium facit.

Respondeo dicendum, quod, sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est, art. 2, huj. qu. Unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet, non intendens recipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus, ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sunt duo, scilicet defectus consensus, qui ei patrocinatur in foro conscientiae, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiae, in quo judicatur secundum allegata; et dolus verborum, et hic non patrocinatur nec in foro conscientiae, nec in foro Ecclesiae, quia in utroque pro hoc punitur.

Ad secundum dicendum, quod si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium, quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est, qu. praec., art. 1. Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant, quia de quolibet praesumendum est bonum, nisi probetur contrarium; unde ille ex cujus parte dolus non est, a peccato excusatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum, quod in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia secundum ea judicat quae foris apparent; nec decipitur injustitia sive jure, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotius fugere.

ARTICULUS V.

Utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in occulto factus per verba de praesenti non faciat matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cujus potestate erat. Sed puella est in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente; et ita si fiat in occulto consensus, etiam per verba de praesenti expressus, non erit matrimonium.

2. Praeterea, sicut in matrimonio actus noster est quasi de essentia sacramenti, ita etiam in poenitentia. Sed sacramentum poenitentiae non perficitur nisi mediantibus Ecclesiae ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium perfici potest in occulto absque sacerdotali benedictione.

3. Praeterea, baptismus, quia potest in occulto et in aperto fieri, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina fieri matrimonia (cap. *Cum inhibitio*, de clandest. Despons.). Ergo non possunt fieri in occulto.

4. Praeterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent; matrimonium contrahi non potest, quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

Sed contra, posita causa, ponitur effectus. Sed causa sufficiens matrimonii est consensus per verba de praesenti expressus. Ergo sive fiat in publico sive in occulto matrimonium sequitur.

Praeterea, ubicumque est debita materia et debita forma sacramenti, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia ibi sunt legitimae personae ad contrahendum, et debita forma quia ibi sunt verba de praesenti consensum exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

Concl. Consensus in occulto factus, quamquam malus et jure prohibitus, matrimonium tamen facit, sit fiat inter legitimas personas.

Respondeo dicendum, quod sicut in aliis sacramentis quaedam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominus perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit; ita etiam consensus expressus per verba de praesenti inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit, quia haec duo sunt de essentia sacramenti, alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti quia ad hoc adhibentur, ut matrimonium convenientius fiat. Unde si omittantur, verum est matrimonium, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Ad primum ergo dicendum, quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educationem: et ideo secundum hoc quod libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare, sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.

Ad secundum dicendum, quod actus noster in poenitentia, quamvis sit de essentia sacramenti, non tamen est sufficiens ad inducendum proximum effectuum sacramenti, scilicet absolutionem a peccatis: et ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio, quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare: et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio, quasi de essentia sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod etiam prohibitum est ne baptismum aliquis accipiat, praeterquam a sacerdote nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis. Et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula quae inde evenire solent, quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte; frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dum poenitent de his quae subito facta sunt; et multa alia mala inde accidunt, et speciem turpitudinis praeter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quod non sunt prohibita clandestina matrimonia, quasi contra essentialia matrimonii existentia, sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quae sunt materia indebita huic sacramento, et ideo non est simile (1).

QUAESTIO XLVI.

DE CONSENSU CUI ADVENIT JURAMENTUM VEL COPULA CARNALIS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de consensu cui adveni juramentum vel copula carnalis.

Circa quod quaeruntur duo: 1. utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium; 2. utrum copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso facit matrimonium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare, ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum est de jure divino, ut patet Matth. 5, 33: *Reddes autem Domino juramenta tua.* Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quod homo non debeat implere juramentum prius factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro juramento

(1) Vide concilium Tridentinum, sess. 24, in decret. de Reformatione matrimonii.

firmatum aliquis alteri se obligat per verba de praesenti, videtur quod nihilominus debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset, nisi illo juramento esset matrimonium illud perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui per verba de futuro facit matrimonium.

2. Praeterea, veritas divina fortior est quam veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia consensum de praesenti, in quibus est sola veritas humana, matrimonium perficiant, videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro juramento firmata.

3. Praeterea, secundum Apostolum ad Hebr. 6, 16: *Omnis controversiae finis ad confirmationem est juramentum.* Ergo in judicio saltem plus standum est juramento quam simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de praesenti postquam consenserit in aliam cum juramento per verba de futuro, videtur quod judicio Ecclesiae debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

4. Praeterea, verba de futuro simpliciter prolata faciunt sponsalia. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significent consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

Praeterea, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit; alias frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

Concl. Consensus per verba de futuro expressus nullum efficit matrimonium, etsi sit aliquos juramento firmatus.

Respondeo dicendum, quod juramentum adhibetur ad confirmationem dictorum; unde illud tantum confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat. Et ideo cum verba de futuro ex ipsa sua significatione habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiamsi juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera dicit, 4, dist. 28.

Ad primum ergo dicendum, quod implere juramentum licitum est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum. Unde si aliqua obligatio sequens juramentum faciat illud illicitum, cum prius fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum prius factum non servat. Et ita est in proposito; illicite enim jurat qui illicite promittit: promissio autem de alieno est illicita. Unde consensus sequens per verba de praesenti, quo quis transfert dominium sui corporis in aliam, facit praecedens juramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

Ad secundum dicendum, quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod juramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, sed factam confirmans, et sic gravius peccat qui eam violat.

ARTICULUS II.

Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium, quia majus est consentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium, quam si solis verbis de praesenti consensus fieret.

2. Praeterea, consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quam carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Praeterea, omnis conjunctio carnalis praeter matrimonium facta est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittendo sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Praeterea, *non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*, ex Augustino, epist. ad Macedonium. Sed aliquis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quod si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de praesenti teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

Sed contra est quod dicit Nicolajus I Papa (in resp. ad consult. Bulgar., cap. 3 et habet. cap. *Tuas dudum* de clandest. Despons.): *Si consensus in nuptiis defuerit, caeterea etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur.*

Praeterea, quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

Concl. Carnalis copula cum consensum significare videatur in Ecclesia foro post sponsalia matrimonium efficere dicitur; licite in foro conscientiae, sit interior consensus desit perficiat.

Respondeo dicendum, quod de matrimonio possumus loqui dupliciter: uno modo quantum ad forum conscientiae; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cujus sponsalia praecesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit, quia verba etiam de praesenti consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 4. Alio modo quantum ad judicium Ecclesiae, et quia in exteriori judicio secundum ea quae foris patent judicatur, cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula, ideo secundum judicium Ecclesia carnalis copula consequens sponsalia, matrimonium facere judicatur; nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant. (Extra de sponsalib. et Matrim., cap. *Is qui fidem*, ex Gregorio IX, et cap. *Tua nos*, ex Innocentio III).

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem juris.

Ad secundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod de rebus exterius fit.

Ad tertium dicendum, quod si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consumare, excusatur a peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sint multum distantis conditionis vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando; et puniendus est de fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu sponsus, antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem si sint aequalis conditionis: vel si sponsa sit majoris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur, et ideo sufficit si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur ut quidem dicunt; si sponsus sit multo melioris conditiones, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit, quia praesumi probabiliter potest quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

QUAESTIO XLVII.

DE CONSENSU COACTO ET CONDITIONATO.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de consensu coacto et conditionato.

Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum aliquis consensus possit esse coactus; 2. utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum; 3. utrum consensus coactus tollat matrimonium; 4. utrum consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis; 5. utrum consensus conditionatus matrimonium faciat; 6. utrum aliquis ex praecepto patris compelli possit ad matrimonium contrahendum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis consensus possit esse coactus.
(S. Thom., 4, dist. 29, quaest. un., art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundum aliquem statum ejus, ut in 2 Sent., dist. 25, quaest. 1, art. 2, dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. Praeterea, violentum idem est quod coactum. Sed *coactum*, secundum Philosophum (lib. 3 Ethic., cap. 1), *est cujus principium est extra, non conferente vim*

passo. Sed omnis consensus principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

3 Praeterea, omne peccatum consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest, quia, secundum Augustinum (lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, prine), *nullus peccat in eo quod vitare non potest*. Cum ergo vis a juristis, (*l.* 1, *ff. de eo quod vi metusve*, etc.), definiatur esse *majoris rei impetus, qui repelli non potest*, videtur quod consensus non possit esse coactus vel violentus.

4. Praeterea, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam Tullii definitione (1); dicit enim quod *vis est impetus dominantis retinens rem intra terminos alienos*. Ergo vis in liberum arbitrium non cadit, et ita nec in consensum: qui est actus ejus.

Sed contra, illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in littera dicitur, 4, dist. 29. Ergo consensus cogi potest.

Praeterea, in matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta; unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens *quod vi metusve causa factum est* (lib. 1, ff. sup. cit.). Ergo etiam in matrimonio esse potest consensus coactus.

Concl. Quamquam simpliciter consensus coactus in matrimonio esse non possit, tamen aliqua in eo secundum quod violentia est.

Respondeo dicendum, quod duplex est coactio vel violentia: una quae facit necessitatem absolutam, et tale violentum dicitur a Philosopho, loc. sup. cit., *violentum simpliciter*: ut cum quis aliquem corporaliter impellit ad motum. Alia, quae facit necessitatem conditionatam, et hanc vocat Philosophus *violentum mixtum:* sicut cum quis projicit merces in mare, ne periclitetur: et in isto violento quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic et nunc, voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium. Unde haec violentia, vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis, non autem primi. Et quia haec coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens, ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit in corporalibus actibus. Et quia legislator considerat non solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per *vim* intelligit coactionem simpliciter, propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensus interiori, in quem non cadit coactio, sed vis, quae a metu distinguitur. Et ideo quantum ad propositum pertinet; idem est coactio quod metus. Est autem metus secundum jurisperitos, *instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio*, loc. sup. cit.

Et per hoc patet solutio ad objecta; nam primae rationes procedunt de coactione prima, secundae de secunda.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod coactio metus non cadat in constantem virum, quia de ratione constantis est quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quod non cogatur metu.

2. Praeterea, *omnium terribilium finis est mors*, secundum Philosophum (in 3 Eth., cap. 6, a med.), quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte, quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. Praeterea, inter alia pericula praecipue a bonis timetur periculum famae. Sed timor infamiae non reputatur timor cadens in constantem virum, quia, ut dicit lex, lib. 7, ff. de eo quod metus, etc, *timor infamiae non continetur illo edicto: Quod metus causa factum est*. Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

4. Praeterea, metus in eo qui metu cogitur peccatum relinquit, quia facit eum promittere quod non vult solvere; et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod peccatum etiam minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

(1) Ex Tullio citaverat Albertus Magnus in hunc locum; sed nihil tale expressum apud ipsum: quid aequivalens habet in oratione pro Caecina. Animadversio est Nicolai.

Sed contra, Abraham et Isaac constantes fuerunt. Sed in eis accidit metus, quia ratione metus dixerunt uxores suas sibi esse sorores, Gen. 12 et 26. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Praeterea, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque constans, potest pati tale violentum, quia si sit in mari, merces projiciet tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Concl. Potest aliqua coactio et metus cadere in constantem virum, ut minus malum toleret ad vitandum majus.

Respondeo dicendum, quod cadere metum in aliquem est cogi ipsum metu. Cogitur autem aliquis metu quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum id quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad duo, primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur, quia constans sequitur rationem rectam per quam scit quid pro quod dimittendum sit vel faciendum. Semper autem minus malum vel majus bonum eligendum est. Et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali, non autem cogitur ad majus malum, ut vitet minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali, scilicet ad peccatum propter metum corporalis poenae. Sed pertinax e contra non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet majus malum. Unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem. Secundo differunt quantum ad aestimationem periculi imminentis, quia constans non nisi ex forti aestimatione et probabili cogitur; sed inconstans ex levi; Proverb. 28, 1: *Fugit impius nemine persequente.*

Ad primum ergo dicendum, quod constans, sicut et de forti dicit Philosophus (lib. 3 Ethic. cap. 6), est intrepidus non quod omnino non timeat. sed quia non timet quae non oportet, vel ubi, vel quando non oportet.

Ad secundum dicendum, quod peccata sunt maxima malorum: et ideo ad haec nullo modo potest homo constans cogi; imo magis debet homo mori quam talia sustinere, ut etiam Philosophus in 3 Ethic. dicit cap. 6 et 9. Sed quaedam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis; inter quae sunt praecipua, quae ad personam pertinent; sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum et servitus. Et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda. Et haec continentur in hoc versu:

Stupri, sive status, verberis, atque necis.

Nec differt utrum haec pertineant ad personam propriam vel uxoris, vel filiorum, vel aliorum hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis infamia sit majus damnum, tamen ei de facili occurri potest. Et ideo non reputatur cadere in constantem virum metus infamiae, secundum jura.

Ad quartum dicendum, quod constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare, sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judicii denuntiare, si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiaturum; quia cum hoc sit contra bonum justitiae, ad hoc cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

ARTICULUS III.

Utrum consensus coactus tollat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus coactos non tollat matrimonium, quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad recipiendum baptismum, recipit sacramentum. Ergo coactus ad consentiendum aliquo timore, matrimonio obligatur.

2. Praeterea, violentum mixtum, secundum Philosophum, lib. 3 Eth., cap. 1, plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non potest aliter consensus esse coactus nisi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium: et ita adhuc est matrimonium.

3. Praeterea, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quod in matrimonio illo stet, quia speciem mali habet promittere, et non solvere, a quo Apostolus vult nos abstinere, 1 Thessal. 5. Hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleret. Ergo, etc.

Sed contra est quod Decretalis dicit (c. *Cum locum*, de Sponsalib. et Matrim.): *Cum consensus locum non habeat, ubi metus vel coactio intercedit, necesse est ut ubi assensus cujusquam requiritur, coactionis materia repellatur.* Sed in matrimonio requiritur communis consensus, Ergo etc.

Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quae fit secundum libertatem amoris. Ergo non potest fieri per consensum coactum.

Concl. Cum matrimonium vinculum perpetuum sit, et metus cadens in virum constantem, perpetuitati repugnet, consensum coactum ex tali metu matrimonium tollere manifestum est.

Respondeo dicendum, quod vinculum matrimonii est perpetuum. Unde illud quod perpetuitati repugnat, matrimonium tollit. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia potest peti restitutio in integrum. Et ideo haec coactio metus quae cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia. Constans autem vir judicatur virtuosos, cui est mensura in omnibus operibus humanis ut Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 4. ad fin.

Quidam autem dicunt quod sit adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum sed non quantum ad statum Ecclesiae, quae praesumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. Sed hoc nihil est: quia Ecclesia non debet praesumere de aliquo peccatum, quousque probetur. Peccavit autem si dixit se consentire, et non consentit. Unde Ecclesia praesumit eum consensisse, sed judicat consensum illum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum eliciens actionem agentis: sed consensus est causa efficiens in matrimonio, et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete, quia debet esse perpetuum: et ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio illo stet, sed solum quando timetur periculum ex dissolutione: alias autem non peccat, quia non solvere promissa quae nolens facit, non est species mali.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus coactus ex parte cogentis faciat matrimonium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium, quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, quae est per charitatem, potest esse ad eum qui non habet charitatem. Ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

2. Praeterea, si illa quae fuit coacta, postmodum consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui coegit primo, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

Sed contra, matrimonium est relatio aequiparantiae. Sed talis relatio aequaliter est in utroque. Ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

Concl. Cum matrimonium duorum inter se relationem et unionem denotet, consensus coactus, ex parte cogentis quemadmodum ex parte coacti, matrimonium tollit.

Respondeo dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quod fiat in alio; ideo quicquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero, quia non potest esse quod aliquis sit vir non uxoris, vel quod aliqua sit uxor non habens virum, sic nec mater non habens filium: et ideo dicitur communiter quod matrimonium non claudicat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse, nisi sit mutua amatio. Et ideo dicit Philosophus, in 8 Ethic., cap. 1, quod ad amicitiam, quae in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

Ad secundum dicendum, quod ex consensu libero illius qui primo coactus est, non fit matrimonium, nisi in quantum consensus praecedens in altero adhuc manet in suo vigore: unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

ARTICULUS V.

Utrum per consensum conditionatum fiat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium, quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

2. Praeterea, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed contra, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo cum matrimonium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consensum.

Concl. Consensus ex conditione de praesenti non contraria matrimonio vel de futuro et necessaria, matrimonium efficit.

Respondeo dicendum, quod conditio apposita aut est de praesenti, aut de futuro. Si de praesenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta, sive non honesta, stat matrimonium stante conditione, et ea non stante non stat. Sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium; sicut etiam de sponsalibus dictum est, quaest. 43, art. 1. Si autem sit conditio de futuro, aut est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura sunt praesentia in causis suis: aut est contingens, ut datio pecuniae, vel acceptatio parentum: et tunc idem est judicium de tali consensu, sicut de consensu qui fit per verba de futuro: unde non facit matrimonium.

Et per haec patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquis praecepto patris possit compelli matrimonium contrahendum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim Coloss. 3, 20: *Filii, obedite parentibus per omnia.* Ergo et in hoc etiam obedire tenentur.

2. Praeterea, Genes. 28, Isaac praecepit Jacob quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem praecepisset, nisi de jure praecipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Praeterea, nullus debet promittere, praecipue per juramentum pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt praecepto cogere filios ad implendum.

4. Praeterea, pater spiritualis, scilicet Papa, potest compellere praecepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo potest et pater carnalis ad matrimonium carnale.

Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Praeterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura, *cap. Ex litteris*, de Desponsat. impub. Ergo, etc.

Concl. Cum per matrimonium homo perpetuae mancipetur servituti, non potest pater filium cogere ad matrimonium; quamquam illum ex aliqua rationabili causa ad ipsum possit inducere.

Respondeo dicendum, quod cum in matrimonio sit quasi quaedam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per praeceptum, cum sit liberae conditionis; sed potest eum inducere ex rationabili causa: et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad praeceptum patris; ut scilicet si causa illa cogat de necessitate, vel de honestate, et praeceptum patris similiter cogat; alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus est liber sui, sicut pater. Et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad secundum dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Isaac, tum propter

malitiam illarum mulierum, tum quia semen Chanaan de terra quae semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum: et ideo Isaac praecipere poterat.

Ad tertium dicendum, quod non jurant, nisi alia conditione subintellecta, si illis placuerit: et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quod dicunt quidam, quod Papa non potest praecipere alicui quod accipiat episcopatum, quia consensus debet liber esse. Sed hoc posito, periret, ecclesiasticus ordo; nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiae. Ecclesia conservari non posset; cum quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere nisi coacti.

Et ideo dicendum, quod non est simile hinc inde, quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensandae rei publicae; 1 Corinth. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.*

QUAESTIO XLVIII.

DE OBJECTO CONSENSUS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de objecto consensus.

Circa quod quaeruntur duo: 1. utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam; 2. utrum consensus in aliquam propter causam inhonestam faciat matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. — (S. Thom., 4, dist. 28, art. 4).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus (hab. ex Aug., lib. de Bono viduit. ; aequivalenter cap. 9, ante med. ; vide cap. *Voventibus*, dist. 27) quod *voventibus virginitatem, non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est.* Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiae non contrariantur, nisi ratione carnalis copulae. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Praeterea, omnia quae sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licita inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest fieri licite inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis et consensus in carnalem copulam.

3. Praeterea, si mulier dicat viro: *Consentio in te, dum tamen non cognoscas me,* non est consensus matrimonialis, quia est ibi aliquid contra substantiam praedicti consensus. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo. etc.

4. Praeterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo cum initietur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

Sed contra, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed B. Joannes Evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

Praeterea, effectus respondet causae. Sed consensus est causa matrimonii. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

Concl. Cum conjunctio carnalis non sit matrimonium essentialiter, consensus matrimonium faciens non est consensus in carnalem copulam, sed in matrimonium, in ordine ad carnalem copulam.

Respondeo dicendum, quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est, quaest. 44, art. 1, et quaest. 45, art. 1. ad 2, non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quaedam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quae ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulae, et haec associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi, qui dixerunt quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite; non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa, quia potestas carnalis copulae, in quam consentitur, est causa carnalis copulae sicut potestas utendi re sua est causa usus.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet, sicut peccaret qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet. non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatae Virginis supra dictum est, 4, dist. 3, quaest. 2, art. 2, et 3 part., quaest. 29, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licite carnalis copula. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non solum actui, sed etiam potestati contrariatur copulae carnalis, et ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus, vel potestas actui, qui est operatio. Rationes autem in contrarium ostendunt quod non sit consensus in carnalem copulam explicite, et hoc est verum.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. — (S. Thom., 4, dist. 30, quaest. 1, art. 3, quaest. unica.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim unica est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. Praeterea, conjunctio matrimonii est a Deo, ut patet Matth. 19, 6: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quae fit propter turpes causas, non est a Deo. Ergo non est matrimonium.

3. Praeterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiae, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiae in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Praeterea, secundum Boetium (in Top. loco *a cause*, fin.), *cujus finis est bonus, ipsum quoque bonum est.* Sed matrimonium semper est bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiae. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo, Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est quod qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua intentione lucri, verum est matrimonium.

Praeterea, hoc idem probant exempla et auctoritates quae ponuntur in littera, 4, dist. 30.

Concl. Matrimonium ex consensu ob inhonestatem causam, verum matrimonium est; quamquam culpabilis sit hujusmodi consensus.

Respondeo dicendum, quod causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter, scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est, ad quam matrimonium est de se ordinatum: et haec semper bona est, scilicet procreatio prolis, et vitatio fornicationis. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium, et priora non variantur ex posterioribus, sed e converso; ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem, vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causae per accidens sunt infinitae, ideo infinitae tales causae possunt esse in matrimonio, quarum sunt quaedam honestae, et quaedam inhonestae.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est de causa per se et principali; sed quod habet unum finem per se, et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum, quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione, quae est matrimonium, et talis semper est a Deo, et bona est, a quacumque fiat causa: vel pro actu eorum qui conjunguntur, et sic est quandoque mala, et non est a Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quod aliquis effectus sit a Deo, cujus causa est mala, sicut proles quae ex adulterio suscipitur; non enim est ex illa causa, in quantum est mala, sed in quantum habet aliquid de bono, secundum quod est a Deo; quamvis non simpliciter sit a Deo.

Ad tertium dicendum, quod intentio Ecclesiae, qua intendit sacramentum tradere, est de necessitate cujuslibet sacramenti; ita quod ea non observata, nihil in sacramentis agitur. Sed intentio Ecclesiae, qua intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene *esse* sacramenti, et non de necessitate ejus: unde si non observetur, nihilominus est verum sacramentum. Sed tamen praetermittens hanc intentionem peccat: sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis, quam Ecclesia intendit. Et similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiae, et non operatio unitorum: et ideo ratio non sequitur.

QUAESTIO XLIX.

DE BONIS MATRIMONII.

(*In sex articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de bonis matrimonii.

Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum debeant haberi aliqua bona ad excusandum matrimonium; 2. utrum sufficienter assignentur; 3. utrum bonum sacramenti sit principalius inter alia bona; 4. utrum actus matrimonii per praedicta bona a peccato excusetur; 5. utrum sine eis aliquando a peccato excusari possit; 6. utrum quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum haberi debeant aliqua bona ad excusandum matrimonium. — (S. Th., 4, dist. 31, qu. 1, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona, quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quae fit per ea quae ad nutritivam pertinent, est de intentione naturae; ita conservatio speciei, quae fit per matrimonium; et multo magis, quanto melius et dignius est bonum speciei quam bonus unius individui. Sed ad actum nutritivae excusandum non indigetur aliquibus bonis. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in 8 Ethic., cap. 12, a med.), amicitia quae est inter virum et uxorem, est naturalis, et claudit in se honestum, utile et delectabile. Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec matrimonio deberent attribui aliqua bona excusantia.

3. Praeterea, matrimonium est institutum in remedium et in officium, ut supra dictum est, quaest. 42, art. 2. Sed secundum quod est in officium, non indiget excusatione, quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset, quod falsum est; ibi enim fuissent *honorabilis nuptiae, et thorus immaculatus*, ut Augustinus dicit (lib. 9 sup. Gen. ad litt., cap. 3, ante med.). Similiter nec secundum quod est in remedium, sicut nec alia sacramenta, quae in remedium peccati, sunt instituta. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. Praeterea, ad omnia quae honeste fieri possunt virtutes diriguntur. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quam animi virtutibus: et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari, quibus honestetur sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis *secundum indulgentiam*, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

Praeterea, concubitus fornicarius et matrimonialis sunt ejusdem speciei quantum ad speciem naturae. Sed concubitus fornicarius de se est turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

Concl. Cum in conjunctione viri et mulieris, propter delectationem et temporalium solicitudinem, quaedam rationis jactura accidat, oportuit aliqua bona esse, quibus matrimonii ratio honesta appareret, et hac jactura compensaretur.

Respondeo dicendum, quod nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus aequalis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (lib. 7 Ethic., cap, 11, circa fin.), tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium, ut patet 1 Corinth. 7. Et ideo talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum, ex quibus dicta conjunctio honestetur: et haec sunt bona quae matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu comestionis, non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in praedicta actione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta; nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta neque infecta (1); tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem secundum quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus: sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu, quae etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ista bona quae matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii; et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad hoc honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem quae ei secundum se competit.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipso quod est in officium, vel in remedium, habet rationem utilis et honesti. Sed utrumque horum ei competit ex hoc quod hujusmodi bona habet, quibus fit et officium et remedium concupiscentiae adhibens.

Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honestatur et virtute quasi principio elicitivo, et circumstantiis quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona matrimonii ad matrimonium, sicut circumstantiae ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus esse possit.

ARTICULUS II.

Utrum bona matrimonii sufficienter assignentur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod insufficienter bona matrimonii assignentur a Magistro Sententiarum, 4, dist. 31, scilicet *fides*, *proles* et *sacramentum*, quia matrimonium non solum fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam, sed etiam ad consortium communis vitae, propter operum communicationem, ut dicitur in 8 Ethic.. (cap. 12, vers. fin.). Ergo sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

2. Praeterea, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per charitatem. Ergo inter bona matrimonii magis debet poni charitas quam fides.

3. Praeterea, in matrimonio sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius thorum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit, loc. cit. Ergo deberet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Praeterea, sicut in matrimonio, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiae, requiritur in-

(1) Ita recentiores communiter cum Nicolai. Al.: *Nutritiva autem per quam traduceretur, non est corrupta, et non infecta*; item: *Nutritiva autem, per quam non traducitur, est corrupta, et non infecta.*

divisibilitas, ita et unitas, ut sit una unius. Sed sacramentum, quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed contra, videtur quod superfluant, quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed fides est una quaedam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandam matrimonium.

6. Praeterea, non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti; cum utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

7. Praeterea, nihil debet poni ut proprietas vel conditio sui ipsius. Sed haec bona ponuntur ut quaedam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

Concl. Proles, fides, ac sacramentum, prima et potiora sunt bona, quibus matrimonii ratio honesta redditur.

Respondeo dicendum, quod matrimonium est in officium naturae, et est sacramentum Ecclesiae. Inquantum autem est in officium naturae, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis; et hoc est intentio finis debiti: et sic ponitur bonum matrimonii proles; aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam; et sic est fides, per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam. Sed ulterius habet aliquam bonitatem, inquantum est sacramentum: et hoc significatur ipso nomine *sacramenti*.

Ad primum ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem, inquantum sunt matrimonio conjuncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet 2 Corinth. 12; et sic in prole quasi in principali fine alius quasi secundarius includitur.

Ad secundum dicendum, quod fides non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiae, secundum quod fides dicitur ex hoc quod *fiunt dicta* in conservatione promissorum; quia in matrimonio, cum sit quidam contractus, est quaedam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alienum thorum accedat, ita etiam quod sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cum sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data, et ideo utrumque ad fidem pertinet. Sed in lib. Sentent., ponitur illud quod est minus manifestum.

Ad quartum dicendum, quod in sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quae consequuntur matrimonium, ex hoc quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiae.

Vel dicendum, quod unitas quam objectio tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

Ad quintum dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis ex qua fides nominatur, quae ponitur pars justitiae.

Ad sextum dicendum, quod sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione, quae rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis. Et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est, et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Magister dicit, 31 dist. 4 Sentent., sacramentum non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quae ejusdem est rei signum cujus est matrimonium.

Vel dicendum, quod quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum: quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacrae, sed etiam ut sit in officium naturae. Et ideo ratio sacramenti est quaedam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo honestatem etiam habet. Et ideo sacramentalitas ejus, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium. Et secundum hoc in tertio bono matrimonii, scilicet sacramento, non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quae ad significationem ipsius pertinent.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum sit principalius inter bona matrimonii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit principalius inter bona matrimonii, quia finis est potissimum in unoquoque. Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

2. Praeterea, principalius in ratione speciei est differentia, quae complet speciem, quam genus; sicut forma quam materia in constitutionem rei naturalis. Sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis; proles autem et fides ex ratione differentiae, in quantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quam sacramentum.

3. Praeterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide, ita invenitur sine inseparabilitate, sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

4. Praeterea, effectus non potest esse principalior sua causa. Sed consensus, qui est causa matrimonii, frequenter immutatur. Ergo et matrimonio dissolvi potest, et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

5. Praeterea, sacramenta quae habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua: et ideo sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento, et sic idem quod prius.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione rei, est ei maxime essentiale. Sed indivisio, quae pertinet ad sacramentum: ponitur in definitione supra de matrimonio data, quaest. 44, art. 3, non autem proles, vel fides. Ergo sacramentum inter alia est matrimonio essentialius.

Praeterea, virtus divina, quae in sacramentis operatur, est efficacior quam virtus humana. Sed proles et fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturae humanae, sacramentum autem secundum quod est ex institutione divina. Ergo sacramentum est principalius in matrimonio quam alia duo.

Concl. Principalium bonum matrimonii, uti dignius, ipsum *sacramentum* est, *proles* vero (id est, prolis intentio) maxime essentialis in ipso est; quam sequitur *fides*, id est, debitum servandae fidei; deinde sequitur *sacramentum*.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis: aut quia est essentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona, quia pertinet ad matrimonium, inquantum est sacramentum gratiae; alia vero duo pertinent ad ipsum, inquantum est quoddam naturae officium: perfectio autem gratiae est dignior perfectione naturae, Si autem dicatur principalius quia essentialius, sic distinguendum est, quia fides et proles possunt dupliciter considerari: uno modo in seipsis, et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur. Sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se, quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possunt: et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide et prole, quia *esse* rei non dependet ab usu suo. Et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles, secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem, sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur; ita quod si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu, qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium; et sic accipiendo fidem et prolem constat quod proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum; sicut etiam homini est essentialius esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius.

Ad primum ergo dicendum, quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum: et similiter proles se habet inter matrimonii bona; et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum; pertinet ad matrimonium ratione suae differentiae: dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacrae determinatae, quam matrimonium significat.

Ad tertium dicendum, quod nuptiae, secundum Augustinus (lib. de Bono conjug., cap. 9), sunt bonum mortalium. Unde in resurrectione *neque nubent, neque nubentur,* ut dicitur Matth. 22; et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam, in qua contrahitur: et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari, sed per mortem sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spiritualem post spiritualem tantum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis consensus, qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, id est, quantum ad substantiam actus, quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen formaliter loquendo, est perpetuus, quia est de perpetuitate vinculi: alias non faceret matrimonium; non enim consensus ad tempus in aliquam matrimonium facit. Et ideo formaliter, secundum quod actus accipit speciem ab objecto: et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

Ad quintum dicendum, quod in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio ad actus corporales. Unde matrimonium ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur; et ex hoc habet inseparabilitatem, ut Magister dicit, 4, dist. 31, sed differt ab eis, in quantum potestas illa est ad actus corporales: et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

ARTICULUS IV.

Utrum actus matrimonii excusetur per bona praedicta.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonii non possit excusari per bona praedicta, ut non sit omnino peccatum, quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate sustinet. Sed bonum rationis, quod laeditur in ipso actu conjugali, est majus quam haec tria conjugii bona. Ergo praedicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Praeterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum, quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundum se est malus; alias excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Praeterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actus sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Praeterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundum Damascenum (lib. 2 orth. Fid., cap. 15). Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed contra, concubitus conjugalis non differt a fornicatione nisi per bona matrimonii. Si ergo haec non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret, quod est contra id quod habitum est supra, qu. 41, art. 3.

Praeterea bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiae debitae, sicut dictum est, art. 1, huj. qu., ad 4. Sed circumstantiae tales sufficienter faciunt quod actus aliquis non sit malus. Ergo et haec bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

Concl. Quamquam minus honestus appareat matrimonii actus, propter effraenem, illam quam semper conjunctam habet, delectationem; *proles*, tamen ac *fides et sacramentum* ipsum non tantum excusant, sed et sanctum reddunt.

Respondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur excusari dupliciter: uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto, vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus: et hoc modo praedicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens, ut in secundo libro dictum est, dist. 40, quaest. 1, art. 5. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter: uno modo bonitate virtutis, et sic habet actus quod sit bonus ex his quae ipsum in medio ponunt: et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet, art. 2, huj. qu.; alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus, sed etiam sanctus dicitur: et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quod praedicta bona sufficienter actum matrimonii excusant.

Ad primum ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum. Nec est inconveniens quod quandoque aliquis actus qui est melior secundum genus suum, interrumpatur pro aliquo minus bono actu; hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdum actioni vacet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpae. Nunc autem non est malum culpae, sed poenae tantum, quae est inobedientia concupiscentiae ad rationem. Et ideo non sequitur (1).

Ad tertium dicendum, quod superabundantia passionis, quae facit vitium, non attenditur secundum quantitativam ipsius intensionem, sed secundum proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quae fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, non tamen excedit limites sibi a ratione praefixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad quartum dicendum, quod turpitudo illa quae semper est in actu matrimoniali, et erubescentiam facit, est turpitudo poenae, et non culpae, quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICULUS V.

Utrum actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii; qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere, quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum praedictum, non videtur esse peccatum, quia nullum naturale est malum, cum malum sit *praeter naturam et praeter ordinem,* ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom., part. 4 lect. 22). Ergo actus matrimonialis excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. Praeterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanae infirmitati ut fornicatio vitetur, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Praeterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et e contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiamsi non intendat aliquod bonum matrimonii; puta cum quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi. Ergo videtur quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed contra, remota causa, removetur effectus. Sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Praeterea, non differt actus praedictus ab actu fornicario nisi in praedictis bonis. Sed concubitus forni-

(1) Al., *rationem sequitur.*

varius semper est malus. Ergo si non excusatur praedictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

Concl. Actus matrimonialis semper culpabilis et peccatum est, nisi prolis intentio ac mutua inter conjuges fides adsit.

Respondeo dicendum, quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantum ad illa duo bona matrimonii quae ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causa prolis procreandae, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est, art. 5 huj. quaest.: unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actus ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causa alicujus significationis conveniunt. Et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causa procreandae prolis, et debiti reddendi: alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod proles prout est bonum sacramenti, addit supra prolem, prout est bonum intentum a natura. Natura enim intendit prolem, prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole, secundum quod est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum. Et ideo oportet quod intentio naturae, quae prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis, prout est bonum sacramenti: alias staretur in creatura, quod sine peccato esse non potest. Et ideo quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur a peccato omnino, nisi in quantum motus naturae ordinatur actu vel habitu ulterius ad prolem, secundum quod est bonum sacramenti: nec tamen sequitur quod motus naturae sit malus, sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum, quia haec est quaedam redditio debiti, quae ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundum hoc est peccatum veniale, nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc quod actus sit bonus, et ideo non oportet quod qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus, sed quando utitur re sua ut debet, secundum omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen haec intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantum salutem corporalem quaereret; similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

ARTICULUS VI.

Utrum cognoscens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet, quia, sicut Hieronymus dicit, sup. illud Ephes. 5: *Viri, diligite* (et habetur in littera, 4, dist. 31), *voluptates quae de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandae sunt.* Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solam est semper peccatum mortale.

2. Praeterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in secundo lib. dictum est, dist. 24, quaest. 3, art. 4; et 1-2, qu. 74, art. 8. Sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Praeterea, quicumque usum creaturae non refert in Deum, creatura fruitur, quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Praeterea, nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis uxorem sola libidine cognoscens ab introitu Ecclesiae arcetur, ut in littera dicitur (loc. cit., ex Greg. XII. epist. 51), quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra est quod, secundum Augustinum (lib. 2 cont. Julian., cap. 10, a princ.; et lib. de 10 Chordis, cap. 11, a med.; et serm. 41, de Sanctis, parum a princ.), talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur: *Pater noster*, etc., ut habetur in littera, loc. cit. Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Praeterea, qui cibo utitur ad delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum causa libidinis satiandae.

Concl. Cognoscens uxorem sola libidinis et delectationis causa, nullum aliud bonum matrimonii (habitu, vel actu) intendens, mortaliter peccat.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem omnino delectationem despicit, et displicet ei, tunc est omnino sine veniali peccato: ut sic delectationem in isto actu quaerere sit peccatum mortale, delectationem oblatam acceptare sit peccatum veniale, sed eam odire sit perfectionis. Sed hoc non potest esse, quia secundum Philosophum (in 10 Ethic., cap. 3 et 4), idem judicium est de delectatione et operatione, quia operationis bonae est delectatio bona, et malae mala. Unde cum actus matrimonialis non sit per se malus, nec quaerere delectationem erit peccatum mortale semper.

Et ideo dicendum, quod si delectatio quaeratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier, paratus idem facere cum ea, si non esset conjux, est peccatum mortale: et ideo talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quaeratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quaereretur quam in conjuge, sic est veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quaerit, quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

Ad secundum dicendum, quod consensus in delectationem concubitus qui est peccatum mortale, est peccatum mortale; non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem, alias eam ubicumque indifferenter quaereret; et ideo non oportet quod creatura fruatur; sed utitur creatura actu propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod efficitur in actu illo totus caro.

QUAESTIO L.

DE IMPEDIMENTIS MATRIMONII IN GENERALI.

(*Unico articulo absoluta.*)

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii: primo in generali; secundo in speciali.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur. — (S. Thom., 4, dist. 34, qu. unic. art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

2. Praeterea, quanto aliquid est minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum. Ergo vel nulla, vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

3. Praeterea, ubicumque est morbus, ibi necessarium est remedium morbi. Sed concupiscentia, in cujus remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum quod aliquam

personam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Praeterea, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed hujusmodi impedimenta quae matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturae, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis; plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti uno tempore quam alio: lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta praestare, quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut et alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari, quae faciant personas illegitimas ad contrahendum.

5. Praeterea, legitimum et illegitimum, per hoc quod est contra legem, vel non contra legem, differunt, inter quae non cadit medium; cum sint opposita secundum affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personae mediae inter legitimas et illegitimas constituantur.

6. Praeterea, conjunctio viri et mulieris non est licita nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi debet. Ergo si aliquid matrimonium contrahendum impediat, hoc dirimet contractum de facto; et sic non debent aliqua impedimenta matrimonio assignari quae impediant contrahendum, et dirimant contractum.

7. Praeterea, nullo impedimento potest a re aliqua removeri quod in definitione ipsius cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quae matrimonium contractum dirimant.

8. Sed contra, videtur quod debeant esse infinita matrimonii impedimenta, quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius (4, cap. de divin. Nom., p. 4 lect. 22). Ergo infinita sunt matrimonii impedimenta.

9. Praeterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundum conditiones particularium personarum. Sed conditiones hujusmodi sunt infinitae. Ergo et matrimonii impedimenta.

Concl. Matrimonium impedimenta, quae tantum solemnitati sacramenti repugnant (ut Ecclesiae prohibitio, et tempus feriatum) matrimonium contrahendum impediunt, sed contractum non dirimunt: quae vero essentiae sacramenti contraria sunt (ut error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultus disparitas, vis, ordo. ligamen, honestas, et coeundi impotentia) etiam contractum dirimunt.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio sunt quaedam quae sunt de essentia matrimonii, et quaedam quae sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia remotis his quae sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis, adhuc manet verum sacramentum, ideo impedimenta, quae contrariantur his quae sunt de solemnitate hujus sacramenti non efficiunt quin sit verum matrimonium, et talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum; sicut prohibitio Ecclesiae, et tempus feriatum. Unde versus:

> Ecclesiae vetitum, nec non tempus feriatum
> Impediunt fieri permittunt juncta teneri.

Impedimenta autem quae contrariantur his quae sunt de essentia matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium, et ideo dicuntur non solum impedire contrahendum, sed dirimere jam contractum; quae his versibus continentur:

> Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
> Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas;
> Si sis affinis, si forte coire nequibis,
> Haec socianda vetant connubia, facta retractant.

Horum autem numerus sic accipi potest. Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo cum contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam, et per violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet *vis*, idest coactio, et *error* ex parte ignorantiae. Et ideo de istis duobus impedimentis Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii; 4, dist. 29 et 30. Nunc autem agit de impedimentis quae accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quae sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel simpliciter vel respectu alicujus personae. Si simpliciter, ut cum nulla possit matrimonium contrahere, hoc non potest esse, nisi quia impeditur a matrimoniali actu. Quod quidem contingit dupliciter: primo quia non potest de facto sive quia omnino non possit, et sic ponitur impedimentum *impotentia coeundi;* sive quia non libere possit, et sic ponitur impedimentum *servitutis conditio;* secundo quia non licite potest, et hoc secundum quod ad continentiam obligatur, quod contingit dupliciter: vel quia obligatur ex officio suscepto, et sic est impedimentum *ordinis:* vel ex voto emisso, et sic impedit *votum.* Si autem impeditur aliquis a matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personae, vel hoc est propter obligationem ad alteram personam, sicut qui uni matrimonio junctus est, non potest alteri conjungi, et sic est *ligamen matrimonii* vel quia deficit proportio ad alteram personam, et hoc propter tria: primo quidem propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est *disparitas cultus:* secundo propter nimiam propinquitatem, et sic ponitur, triplex impedimentum, scilicet *cognatio* deinde *affinitas*, quae importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiae matrimonio junctae, et *publicae honestatis justitia,* in qua est propinquitas duarum personarum ratione tertiae per sponsalia junctae: tertio propter indebitam conjunctionem ad ipsam primo factam, et sic impedit *crimen adulterii* prius cum ipsa commissi.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam alia sacramenta impediri possunt si aliquid, quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti subtrahatur, ut dictum est, in corp. Sed tamen magis matrimonio quam aliis sacramentis impedimenta assignantur propter tres rationes: primo quia matrimonium consistit in duobus, et ideo pluribus modis potest impediri quam alia sacramenta, quae uni personae competunt singulariter; secundo, quia matrimonium habet in nobis causam, et in Deo, sed alia quaedam sacramenta solum in Deo: unde et poenitentiae, quae habet causam in nobis aliquo modo, Magister supra, 4, dist. 16, quaedam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi; tertio, quia de aliis sacramentis est praeceptum, vel consilium, sicut de bonis perfectioribus; sed de matrimonio est indulgentia sicut de bono minus perfecto. Et ideo ut detur occasio perficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quam aliis sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri possunt, inquantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquod imperfectum, ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta, et sic est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si non essent talia remedia quibus etiam posset efficacius morbo concupiscentiae subveniri, quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quod personae illegitimae ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod sunt contra legem, qua matrimonium statuitur. Matrimonium autem, inquantum est in officium naturae, statuitur lege naturae; inquantum est sacramentum, statuitur jure divino; inquantum est in officium communitatis statuitur lege civili. Et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium contrahendum illegitima. Nec est simile de aliis sacramentis, quae sunt sacramenta tantum. Et quia lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum conditiones, in diversis temporibus, ideo Magister 4, dist. 34 ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad quintum dicendum, quod lex potest aliquid prohibere vel universaliter vel in parte, quantum ad aliquos casus. Et ideo inter esse totaliter secundum legem et esse totaliter contra legem quae sunt contrariae apposita, et non secundum affirmationem et negationem, cadit medium esse aliqualiter secundum legem et aliqualiter contra legem. Et propter hoc ponuntur quaedam personae mediae inter simpliciter legitimas, inter simpliciter illegitimas.

Ad sextum dicendum, quod illa impedimenta quae non dirimunt matrimonium contractum impediunt quandoque contrahendum; non ut non fiat, sed ut non licite fiat: et tamen si fiat, verum matrimonium contractum est, quamvis contrahens peccet; sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret contra statutum Ecclesiae faciens, nihilominus verum sacramentum perficeret, quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

Ad septimum dicendum, quod impedimenta praedicta non dicuntur dirimere matrimonium contractum, quasi solventia verum matrimonium, quod rite contractum est sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de jure. Unde si impedimentum aliquod

matrimonio rite facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad octavum dicendum, quod impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causae per accidens, sed causae corrumpentes aliquod bonum per se sunt ordinatae et determinatae, sicut etiam causae constituentes, quia causae destructionis et constructionis alicujus rei sunt oppositae vel eaedem contrario modo sumptae.

Ad nonum dicendum, quod conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitae, sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quae particularium, in quibus est actus, conditiones considerant (1).

QUAESTIO LI.

DE IMPEDIMENTO ERRORIS.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii in speciali: et primo de impedimento erroris.

Circa quod quaeruntur duo: 1. utrum error de sui natura matrimonium impediat; 2. quis error.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum error convenienter ponatur impedimentum matrimonii. — (S. Th., 4, dist. 30, quaest. 1, art. 1 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii impeditur, sicut et voluntarium. Sed voluntarium, secundum Philosophum, in 3 Eth., cap. 1, potest impediri per ignorantiam, quae non est idem quod error: quia ignorantia nullam cognitionem ponit, sed error ponit; eo quod *approbare falsa pro veris sit error*, secundum Augustinum (lib. 9 de Trinit., cap. 11.). Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

2. Praeterea, quod de sui natura potest impedire matrimonium, habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est hujusmodi. Ergo error de sui natura non impedit matrimonium.

3. Praeterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum. Sed si aliquis baptizat Joannem, et credit baptizare Petrum nihilominus Joannes vere baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Praeterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra est quod in Digestis (l. *Si per errorem*, ff. de Jurisdict. omn. judic.) dicitur: *Quid tam contrarium est consensui quam error?* Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

Praeterea, consensus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium; quia *voluntarium*, secundum Philosophum (lib. 3 Eth., cap. 1), et Gregorium Nyssenum (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 30), et Damascenum (lib. 2 orth. Fid., cap. 24, ante med.), *est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus;* quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

Concl. Error, cum consensum qui matrimonii causa est, quam maxime impediat, de jure naturae quam maxime matrimonium impedit.

Respondeo dicendum, quod quidquid impedit causam de sui natura impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est, quaest. 45, art. 1. Et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus qui praesupponit actum intellectus. Deficiente autem primo, necesse est defectum contingere in secundo. Et ideo quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus: et per consequens in matrimonio. Et sic error de jure naturali habet quod evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore; quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum; sed error ponit judicium rationis perversum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod est impedire voluntarium, non differt utrum dicatur ignorantia vel error, quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium, nisi quae habet errorem adjunctum, eo quod actus voluntatis praesupponit aestimationem sive judicium de aliquo, in quod fertur: unde si est ibi ignorantia, oportet ibi esse errorem. Et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

Ad secundum dicendum, quod quamvis error non contrarietur secundum se matrimonio, contrariatur ei tamen quantum ad causam suam.

Ad tertium dicendum, quod character baptismi non causatur ex intentione baptizantis directe; sed elemento materiali exterius adhibito: intentio autem operatur solum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directe. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Magister, 30, dist. 4 Sent., dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob, non fuit perfectum ex ipso concubitu, qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodum accessit; tamen uterque a peccato excusatur, ut patet in eadem distinctione.

ARTICULUS II.

Utrum omnis error matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis error matrimonium impediat, et non solum error conditionis, aut personae, ut in littera dicitur, 4, dist. 30, quia quod convenit alicui secundum se, convenit ei secundum totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quod matrimonium impediat, ut dictum est, art. praec. Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Praeterea, si error, inquantum hujusmodi, matrimonium impedit, major error magis debet impedire. Sed major est error fidei qui est in haereticis non credentibus hoc sacramentum, quam error personae. Ergo magis debet impedire quam error personae.

3. Praeterea, error non evacuat matrimonium, nisi inquantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiae voluntarium tollit, ut patet in 3 Ethic., cap. 1. Ergo non solum error conditionis et personae matrimonium impediunt.

4. Praeterea, sicut conditio servitutis aliquod accidens est annexum personae; ita qualitas corporis aut animae. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eadem ratione error qualitatis aut fortunae.

5. Praeterea, sicut ad conditionem personae pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas status, et privatio ejus. Sed error conditionis servitutis impedit matrimonium. Ergo et error aliorum dictorum.

6. Praeterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultus, et impotentia coeundi, ut infra dicetur, quaest. 52, art. 2, et quaest. 58, art. 1, et quaest. 59, art. 1. Ergo sicut error conditionis ponitur matrimonii impedimentum, ita error circa alia hujusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra, videtur quod nec error personae matrimonium impediat, quia sicut emptio est quidam contractus, ita etiam matrimonium. Sed in emptione et venditione si detur aurum aequivalens pro alio auro non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur si pro una muliere alia accipiatur.

8. Praeterea, potest contingere quod per multos annos isto errore detineantur, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere quod tunc essent dividendi. Ergo primus error non frustravit matrimonium.

9. Praeterea, potest contingere quod frater viri, in quem se consentire credit mulier, offeratur ei, et cum eo commisceatur carnaliter: et tunc videtur quod non possit redire ad illum in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus, et sic error personae non impedit matrimonium.

Concl. Matrimonium, cum inter duas certas personas fiat, mutuam in invicem potestatem recipientes, ex persona et personarum conditiones errore impediri necesse est.

Respondeo dicendum, quod sicut error ex hoc quod involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita habet quod matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excusat a peccato, nisi sit illius circumstantiae cujus appositio vel remotio facit differentiam liciti et il-

(1) Ita passim. Al.: *Quae sunt particularium; in quibus et actus considerantur, et conditiones.*

liciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur a toto quamvis forte a tanto; sed si credat quis percutere filium causa disciplinae, et percutiat patrem, excusatur a toto, adhibita debita diligentia. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quae sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit ipsum matrimonium, scilicet personas duas quae conjunguntur et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personae; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis libere alteri tradere sine consensu sui domini. Et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

Ad primum ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediat matrimonium, sed ex natura differentiae adjunctae, prout scilicet est error alicujus eorum quae sunt de essentia matrimonii.

Ad secundum dicendum, quod error fidei de matrimonio est circa ea quae sunt matrimonium consequentia; sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum. Et ideo talis error matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet circumstantiae ignorantia causat involuntarium, quod excusat peccatum, ut dictum est, in corp. et art. praec., et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod diversitas fortunae non variat aliquid eorum quae sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod error nobilitatis, in quantum hujusmodi, non evacuat matrimonium, eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed si error nobilitati vel dignitatis, redundat in errorem personae, tunc impedit matrimonium. Unde si consensus mulieris feretur in istam personam directe: error nobilitatis ipsius non impedit matrimonium; si autem directe intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius praesentetur ei quam filius regis, est error personae, et impedietur matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod error etiam aliorum impedimentorum matrimonii, quantum ad ea quae faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum non fecit mentionem, quia illa impediunt matrimonium, sive cum errore sint sive sine errore; ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive nesciat non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur. Et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in 5 Ethic. (cap. 5, circa med.), et non quasi propter se quaesita. Et ideo si non detur illa pecunia quae creditur, sed alia aequivalens, nihil obest contractui. Sed si in re quaesita propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo. Et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad nonum dicendum, quod si ante non consenserat in fratrem ejus, potest enim quem per errorem accepit retinere; nec potest ad fratrem ejus redire, praecipue si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de praesenti, non potest secundum habere primo vivente, sed potest vel secundum (1) relinquere vel ad primum redire: et ignorantia facti excusat peccatum; sicut excusaretur, si post consummatum matrimonium a consanguineo viri sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet ei praejudicare.

QUAESTIO LII.

DE IMPEDIMENTO CONDITIONIS SERVITUTIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de impedimento conditionis servitutis.

Circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum conditio servitutis matrimonium impediat; 2. utrum servus sine consensus domini possit matrimonium contrahere; 3. utrum aliquis, postquam uxoratus est possit se servum facere sine consensu uxoris; 4. utrum filii debeant sequi conditionem patris vel matris.

(1) Ita restituendum censuit Nicolai, optime. Al., *vel secundum*.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conditio servitutis impediat matrimonium.
(S. Thom., 4, dist. 36, qu. unic., art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium alias inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

2. Praeterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundum naturam. Sed servitus est contra naturam, quia, sicut dicit Gregorius, in Pastorali, part. 2, cap. 6, *contra naturam est hominem homini velle dominari;* quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est, Gen. 1: *Ut praesit piscibus maris,* etc., non autem *ut praesit homini.* Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

3. Praeterea, si impediat, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Sed non de jure naturali, quia secundum jus naturale omnes homines sunt aequales, ut Gregorius dicit, loc. cit.; et in principio Digestorum (l. *Manumissionis,* ff. de Just. et Jure), dicitur quod servitus non est de jure naturali: positivum etiam jus descendit a naturali, ut Tullius dicit (lib. 2, de Invent., aliquant. ante fin.). Ergo secundum jus nullum matrimonium servitus impedire potest.

4. Praeterea, illud quod impedit matrimonium aequaliter impedit, sive sciatur, sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantum in se est, non habet quod impediat matrimonium. Et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Praeterea, sicut contingit esse errorem circa servitutem ut putetur liber qui servus est; ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

6. Praeterea, magis facit gravem societatem matrimonii, et plus impedit prolis bonum morbus leprae quam servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

Sed contra est quod Decretalis dicit de conjugio servorum, cap. *Ad nostra,* quod *error conditionis impedit contrahendum matrimonium et dirimit contractum.*

Praeterea, matrimonium est de bonis per se expetendis, inquantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria; et sic servitus matrimonium impedit.

Concl. Cum per matrimonium alter conjugum alteri obligetur ad libere reddendum debitum servitutis; conditionem, quae liberam reddendi debiti facultatem tollit, necesse est dirimere matrimonium, dummodo sit ignorata.

Respondeo dicendum, quod in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideo si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum ignorantia hujusmodi impotentiae in eo cui fit obligatio tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut libere debitum reddere non possit. Et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur, sicut infra patebit, qu. 38, ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitu scita.

Ad primum ergo dicendum, quod servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest libere exequi; et quantum ad bonum prolis, quae pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire, ideo si alter conjugum scit alterius servitutem nihilominus tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio est aequalis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quam ipse possit facere. Et propter hoc etiam si servus contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quod servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjuge, etsi ille sit libere conditionis. Et ideo ni-

hil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam intentionem ejus: sicut omnis corruptio, et defectus, et senium, est contra naturam, ut dicitur, in 2 de Caelo, text. 37, quia natura intendit esse et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturae, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero, quod generatur ex corruptione alterius, et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem inducit ad minorem: sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quae est mas occasionatus, ut dicitur in 16 de Animalib. (seu lib. 2 de Generat. animal., cap. 3, ad fin.). Similiter etiam dico quod servitus est contra primam intentionem naturae; sed non est contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura ut quilibet sit bonus. Sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est. Nec est inconveniens aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri: sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quae est contra naturam modo praedicto.

Ad tertium dicendum, quod jus naturale dictat quod poena sit pro culpa infligenda, et quod nullus sine culpa puniri debeat; sed determinare poenam secundum conditionem personae, et culpae, est juris positivi. Et ideo servitus, quae est quaedam poena determinata, est de jure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato, et eodem jure positivo determinante est factum quod servitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis sine culpa puniatur; est enim quaedam poena uxoris quod habeat virum servum, et e converso.

Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta sunt, quae faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit licitum aliquid esse vel illicitum, sed lex, cui voluntas subdi debet, ideo ignorantia talis impedimenti, quae voluntarium tollit, vel scientia, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat, vel non teneat: et tale impedimentum est affinitas vel votum, et caetera hujusmodi. Quaedam autem impedimenta sunt quae faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti. Et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare; ideo talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solum quando ignorantia voluntarium excludit. Et tale impedimentum est servitus, et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habet aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta praeter errorem. Non autem personae variatio ponitur speciale impedimentum praeter errorem, quia persona alia subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum: unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, quia leprosi debitum reddere possunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimoniis inferant quantum ad secundos effectus. Et ideo non impedit matrimonium, sicut servitus.

ARTICULUS II.

Utrum servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest alicui dare quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest contrahendo matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu domini.

2. Praeterea, servus tenetur domino suo obedire. Sed dominus potest ei praecipere quod in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus non potest matrimonium contrahere.

3. Praeterea post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex praecepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulae vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa, quod esse non debet.

4. Praeterea, dominus potest vendere servum suum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit cum sequi, vel propter infirmitatem corporis, vel propter fidei periculum imminens: puta si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvetur, quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

5. Praeterea, favorabilior est obligatio qua homo divinis obsequiis se mancipat, quam illa qua homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad ordines promoveri. Ergo multo minus potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contra, Galat. 3, 28: *In Christo Jesu non est servus, neque liber.* Ergo et matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

Praeterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium est de jure naturali et divino. Cum ergo jus positivum non praejudicet juri naturali aut divino, videtur quod servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

Concl. Cum matrimonium ad jus naturae referatur, servitus autem ad jus positivum, potest servus sine domini sui consensu libere matrimonium contrahere.

Respondeo dicendum, quod jus positivum, ut dictum est, art. praec., ad 3, progreditur a jure naturali. Et ideo servitus quae est de jure positivo, non potest praejudicare his quae sunt de jure naturali. Sicut autem appetitus naturae est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde sicut servus non subditur domino, quin libere possit comedere, et dormire, et alia hujusmodi facere, quae ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantum ad hoc quod non possit libere matrimonium contrahere, etiam domino nesciente, aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quod servus est res domini quantum ad ea quae naturalibus superadduntur, sed quantum ad naturalia omnes sunt pares. Unde in his quae ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium praebere.

Ad secundum dicendum, quod servus domino suo tenetur obedire in his quae dominus licite potest praecipere. Sicut autem licite non potest dominus praecipere servo quod non comedat, vel dormiat, ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo abstineat. Inter est enim ad legislatorem, qualiter qualibet re sua utatur. Et ideo si dominus praecipiat servo quod non contrahat matrimonium; servus non tenetur domino obedire.

Ad tertium dicendum, quod si servus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet praetermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori, quia per hoc quod dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quae matrimonium requirit. Si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractu non tenetur reddere debitum, sed potius domino obedire si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent; sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi: quibus omnibus rite pensatis judicari poterit, cui magis servus obedire teneatur, domino vel uxori.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu dicitur, quod dominus cogendus est ne servum vendat taliter quod faciat onera matrimonii graviora; praecipue cum non desit facultas ubicumque servum suum vendendi justo pretio.

Ad quintum dicendum, quod per religionem vel ordinis susceptionem, aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus: sed vir tenetur debitum reddere uxori non semper, sed congruis temporibus. Et ideo non est simile.

Et praeterea, ille qui intrat religionem, vel suscipit ordinem, obligat se ad aliqua opera quae sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet, et non in naturalibus, ad quae obligat se per matrimonium. Unde non posset continentiam vovere sine consensu domini.

ARTICULUS III.

Utrum servitus matrimonio possit supervenire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri in servum vendat, quia quod in fraudem et praejudicium alterius factum est, ratum non debet esse. Sed vir qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad minus in detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

2. Praeterea, duo favorabilia praejudicant uni non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia et repugnant servituti, quae non est favorabilis in jure. Ergo talis servitus in matrimonio debet penitus annullari.

3. Praeterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxor non potest se in ancillam dare, nolente marito. Ergo nec vir, nolente uxore.

4. Praeterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri, nesciente uxore, impedit matrimonii actum, antequam fiat. Ergo si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium, quod est inconveniens.

Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest dare jus suum alteri.

Praeterea, servus potest, nolente domino, uxorem ducere, ut dictum est, art. praec. Ergo eadem ratione vir potest domino se subjicere, nolente uxore.

Concl. Vir cum subijciatur uxori in his tantum quae ad actum naturae spectant, potest alteri se dare in servum, absque suae uxoris consensu.

Respondeo dicendum, quod vir subditur uxori solum in his quae ad actum naturae pertinent, in quibus sunt aequales, ad quae servitutis subjectio se non extendit. Et ideo vir, nolente uxore, potest se alteri in servum dare; non tamen ex hoc matrimonium dissolvitur quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut dictum est, quaest. 50, art. 1, ad 7.

Ad primum ergo dicendum, quod fraus bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri praejudicium generare. Et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inaestimabile bonum libertatis amittens; sed uxori nullum potest ex hoc praejudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quae matrimonium requirit; non enim potest ab his retrahi domini sui praecepto.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti praejudicat, quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali et in his quae ad naturam spectant, ad paria vir et uxor judicentur, ad quae conditio servitutis se non extendit; tamen, quantum ad dispensationem domus, et ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput uxoris, et debet corrigere eam; non autem e converso: et ideo uxor non potest se dare in ancillam, nolente viro.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quae non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum praestari ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat: sicut patet de anima rationali. Et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum praesenti vita manente.

ARTICULUS IV.

Utrum filii debeant sequi conditionem patris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod filii debeant sequi conditionem patris, quia denominatio fit a digniori. Sed pater in generatione est dignior quam mater. Ergo, etc.

2. Praeterea, *esse* rei magis dependet a forma quam a materia. Sed in generatione pater dat formam, et mater materiam, ut dicitur in 16 de Animalib. (seu lib. 2 de Gener. animal., cap. 4, aliquant. a princ.). Ergo magis debet sequi proles patrem quam matrem.

3. Praeterea, illud praecipue debet aliquid sequi cui magis assimilatur. Sed filius plus assimilatur patri quam matri, sicut et filia plus matri. Ergo ad minus filius plus debet sequi patrem, et filia matrem.

4. Praeterea, in sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quam matrem.

Sed contra, si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu sementis. Ergo etc.

Praeterea in aliis animalibus quae ex diversis speciebus nascuntur, hoc videmus quod partus magis sequitur matrem quam patrem: unde muli, qui nascuntur ex equa et asino, magis assimilatur equabus quam illi qui nascuntur ex asina et equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

Concl. Cum ex parte substantiae corporalis, quae a matre trahitur, servitutis conditio attendatur, rationabiliter proles matrem potius sequitur in libertatis et servirutis conditione, quem patrem; quamquam in quibusdam terris quae jure civili non reguntur, partus deteriorem sequatur conditionem.

Respondeo dicendum, quod secundum leges civiles (l. 19 ff. de statu hom. et l. 7, c. de rei Vendit.), partus sequitur ventrem. Et hoc rationabiliter quia proles habet a patre complementum formale sed a matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est, cum servus sit quasi instrumentum domini in operando. Et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem. Sed in his quae pertinent ad dignitatem, secundum quod est ex forma rei, sequitur patrem; sicut in honoribus et municipiis et hereditate et aliis hujusmodi. Et huic etiam concordant canones cap. *Liberi* 32 quaest. 4, in Gloss., et cap. *Indecens.* de Natis ex libero ventre et lex Moysi, ut patet Exodi 21. In quibusdam tamen terris, quae jure civili non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem; ut si sit pater servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit, nolente uxore; et similiter si sit e converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos, tunc dividunt filios, si plures sint; vel si unus tantum, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile quod talis consuetudo possit esse ita rationabilis, sicut illud quod multorum sapientum diuturno consilio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis. Et ideo rationabile est quod semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignius principium matre; tamen mater dat substantiam corporalem; ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum, quod in his quae ad rationem speciei pertinent magis assimilatur filius patri quam matri. Sed in materialibus conditionibus magis debet assimilari matri quam patri, quia res habet a forma *esse* specificum, sed conditiones materiales a materia.

Ad tertium dicendum, quod filius assimilatur patri ratione formae, quam habet in sui complemento, sicut et pater. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quia honor filii magis est ex patre quam ex matre, ideo in genealogiis, in Scripturis, et secundum communem consuetudinem magis filii nominantur a patre quam a matre; tamen in his quae ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

QUAESTIO LIII.

DE IMPEDIMENTO VOTI ET ORDINIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimento voti et ordinis. Circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum votum simplex matrimonium dirimat; 2. utrum votum solemne; 3. utrum ordo matrimonium impediat; 4. utrum aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. — (S. Th., 4, dist. 38, qu. 1, art. 3, quaest. 2 et 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum debiliori praejudi-

dicat. Sed voti vinculum est fortius quam vinculum matrimonii, quia hoc fit homini, illud autem Deo. Ergo vinculum voti praejudicat vinculo matrimonii.

2. Praeterea, praeceptum Dei non est minus quam praeceptum Ecclesiae. Sed praeceptum Ecclesiae adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur; sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo cum servare votum sit praeceptum divinum, videtur quod si quis contra votum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Praeterea, in matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquam potest carnaliter uxori commisceri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio medii. Constat quod ille qui post votum simplex continentiae matrimonium contrahit peccat mortaliter, quia secundum Hieronymum (Augustinum de Bono viduit., cap. 9), *virginitatem voventibus non solum nubere sed velle nubere damnabile est*. Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiae, nisi ratione carnalis copulae. Ergo quando primo carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat: et eadem ratione omnibus aliis vicibus, quia peccatum primo commissum non potest excusare a peccato sequenti.

4. Praeterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, praecipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiae facit, nunquam potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifeste contra votum continentiae, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed contra est quod Alexander III papa dicit (1) (hab. cap. *Consuluit*. de His qui cler. vel vovent.), quod *votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum*.

Concl. Simplex votum, etsi dirimat matrimonium contrahendum, contractum tamen nullatenus tollit.

Respondeo dicendum, quod per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus per quod transit in dominium alterius. Promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur. Et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua. Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis: et ideo potest ipsum alteri dare, scilicet uxori, in qua datione sacramentum matrimonii consistit, quod indissolubile est. Et propter hoc votum simplex, quamvis impediat matrimonium contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium post votum simplex continentiae; tamen quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est fortius vinculum quam matrimonium, quantum ad id cui fit, et ad quod obligat, quia per matrimonium homo obligatur uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi, matrimonium est fortius vinculum quam votum simplex, quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est, in corp. art. Potior autem est semper conditio possidentis. Sed quantum ad hoc, simili modo obligat votum simplex, sicut sponsalia. Unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet inquantum est praeceptum Dei, vel Ecclesiae, quod dirimat matrimonium contrahendum; sed inquantum facit quod consanguineae corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit praeceptum prohibens matrimonium post votum simplex ut ex dictis patet, in corp., et ad 1. Et ideo ratio non sequitur; ponitur enim pro causa quod non est causa.

Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de praesenti post votum simplex non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiae ante matrimonium consummatum. Sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua. Et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex praedictis patet, in resp. ad 1. Tamen debet per lamentum poenitentiae recompensare pro continentia non servata.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiae servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum: propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam praecedentem. Hoc autem intelligendum est sive mulier expresse petat, sive interpretative, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti: tunc enim sine peccato reddere potest, et praecipue si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quod sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc quod suum est, abrennutiare.

Quidam tamen dicunt quod potest petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si recte inspiciatur, hoc est exigere interpretative (1).

(1) Ita recte post Nicolai edit. omnes. Al., *papa Clemens dicit.*

ARTICULUS II.

Utrum votum solemne dirimat matrimonium jam contractum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nec votum solemne matrimonium dirimat jam contractum, quia, sicut Decretalis dicit (cap. *Bursus*, de His qui cler. vel vovent.), *apud Deum non minus obligat votum simplex quam solemne*. Sed matrimonium acceptatione divina stat et dirimitur. Ergo cum votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

2. Praeterea, votum solemne non addit ita validum robur super votum simplex sicut juramentum. Sed votum simplex etiam juramento superveniente non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

3. Praeterea, votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex habere; quia votum simplex posset habere scandalum, cum possit esse in publico, sicut et solemne: similiter et Ecclesia posset, et deberet statuere quod votum simplex dirimat matrimonium jam contractum, ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec votum solemne dirimere debet.

Sed contra est quod ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

Praeterea, hoc idem etiam probari potest per multas auctoritates quae ponuntur in littera, 4, dist. 38.

Concl. Cum per votum solemne homo sui corporis potestatem amiserit, Deo se ad perpetuam continentiam tradens, votum solemne, ex sua natura, non modo contrahendum sed etiam contractum dirimit.

Respondeo dicendum, quod omnes dicunt, quod sicut votum solemne impedit contrahendum, ita dirimit jam contractum. Quidam autem assignant pro causa scandalum. Sed hoc nihil est, quia et simplex votum quandoque habet scandalum, cum sit quandoque quodammodo publicum. Et praeterea insolubilitas matrimonii est de veritate vitae, quae non est propter scandalum dimittenda.

Et ideo alii dicunt quod hoc est propter statutum Ecclesiae. Sed hoc etiam non sufficit quia secundum hoc Ecclesia posset etiam contrarium statuere, quod non videtur verum.

Et ideo dicendum est cum aliis quod votum solemne ex sui natura habet quod dirimat matrimonium contractum; inquantum scilicet per ipsum homo sui corporis amisit potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens. Et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris, matrimonium contrahendo. Et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideo tale votum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum simplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam solemne in his quae ad Deum spectant, sicut est separatio

(1) Ita Mss. et editi passim. Al.; *Ne [minis onerosum reddatur: hoc est exigere interpretative.*

a Deo per peccatum mortale: quia mortaliter peccat franges votum simplex sicut solemne; quamvis gravius sit peccatum frangere votum solemne, ut sic comparatio in genere accipiatur, non indeterminata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quod sit aequalis obligationis etiam in genere, quia ad quaedam obligat votum solemne, et non simplex.

Ad secundum dicendum, quod juramentum plus obligat ex parte ejus ex quo fit obligatio, quam votum: sed votum solemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur; quod non fit per juramentum. Et ideo non sequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quod votum solemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet, artic. praeced. Et ideo ratio ex insufficienti procedit.

ARTICULUS III.

Utrum ordo impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ordo non impediat matrimonium, quia nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cum utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

2. Praeterea, idem ordo est apud nos, et apud Ecclesiam orientalem. Sed apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo etc.

3. Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiae. Sed hoc praecipue congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet in ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Praeterea, omnes ordines ad spiritualia ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium nisi ratione spiritualitatis. Ergo si ordo impediat matrimonium, quilibet ordo impediet, quod falsum est.

5. Praeterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privilegio clericali gaudere aequaliter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impediat, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut juristae dicunt (cap. *Joannes*, et sequent., de Cler. conjug.), tunc quilibet ordo impedire deberet: quod falsum est, ut patet per Decret. Alexandri III, de Cler. conjugatis, cap. *Si quis*; et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impediet.

Sed contra est quod Decret. dicit, ibidem: *Qui in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis.* Quod non esset, si esset verum matrimonium.

Praeterea, nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiae annexum, ut ex littera patet, 4, dist. 37. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

Concl. Sacerdotium apud Graecos et alios Orientales impedit matrimonium contrahendum; non autem jam contracti matrimonii usum; apud Occidentales vero et contrahendum impedit, et dirimit contractum.

Respondeo dicendum, quod ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedire debeat; quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant: et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quod impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiae habet; tamen aliter apud Latinos quam apud Graecos; quia apud Graecos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi ordinis; sed apud Latinos impedit ex vi ordinis et ulterius ex voto continentiae, quod est ordinibus sacris annexum: quod etiamsi quis verbo tenus non amittat, ex hoc ipso tamen quod ordinem suscipit, secundum ritum occidentalis Ecclesiae, intelligitur emisisse. Et ideo apud Graecos et alios Orientales sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum; possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possint matrimonium denuo contrahere. Sed apud occidentalem Ecclesiam impedit matrimonium, et matrimonii usum; nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit, quia ex hoc non potest aliquod ei praejudicium generari. Quomodo autem ordines sacri distinguantur a non sacris nunc et in primitiva Ecclesia, dictum est, qu. 37, art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium inquantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione actus sui, qui spirituales actus impedit.

Ad secundum dicendum, quod objectio procedit ex falsis, ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis non habeat ubique votum annexum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de Ordine patet, quaest. 37, art. 2 et 4, quam illi qui sunt matrimonio conjuncti. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere, quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia; non tamen immediate habent accessum ad tractandum sacra, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundum statutum occidentalis Ecclesiae, matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit, propter servandam majorem honestatem in officiis Ecclesiae. Et quia aliquis ex beneficio ecclesiastico tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet, ideo hoc apud Latinos clericis uxoratis auferantur.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrum ordo sacer matrimonio possit supervenire.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonio ordo sacer supervenire non possit, quia fortius praejudicat minus forti. Sed fortius est vinculum spirituale quam corporale. Ergo si matrimonio junctus ordinem suscipiat, praejudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere, cum ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium vinculum corporale: et sic videtur quod non possit aliquis ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Praeterea, post matrimonium consummatum unus conjugum sine consensu alterius non potest continentiam vovere. Sed ordo sacer habet annexum continentiae votum. Ergo si vir ordinem sacrum in vita uxore acceperit, cogetur uxor invita continentiam servare, quia non posset alteri nubere, vivente viro.

3. Praeterea, etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensus uxoris, ut habetur 1, ad Corinth. 7. Sed apud Orientales illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multo minus Latini.

4. Praeterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed sacerdos Graecus, defuncta uxore sua, non potest alteram ducere. Ergo nec uxor, defuncto viro. Sed non potest ei auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Praeterea, matrimonium quantum opponitur ordini, tantum e converso. Sed ordo praecedens impedit matrimonium sequens. Ergo, etc.

Sed contra, religiosi tenentur ad continentiam, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defuncta vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

Praeterea, aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium; ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

Concl. Vir absque uxoris consensu ad sacros ordines accedens, illos suscipit; quamquam ordinis executione careat, quam tamen suscipit uxoris consensu vel morte accedente.

Respondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem, quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore; nihilominus characterem ordinis suscipit; sed executione ordinis caret. Si autem volente uxore, vel ipsa defuncta, recipit ordinem et executionem.

Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte ejus qui suscipit ordinem, quia non potest petere debitum; nec uxor ei tenetur reddere; non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit etiam inducere ad continentiam.

Ad secundum dicendum, quod si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur perpetuam continentiam vovere; non tamen tenetur re-

ligionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quod vir ejus solemne votum emisit: secus autem, si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur, quia ex hoc sibi nullum praejudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut probabilius videtur, quamvis quidam contrarium dixerint, etiam Graeci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum: quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione, quo fraudari non possunt secundum ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur eo ipso quod mulier consentit apud Graecos quod vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quod ipsa in perpetuum alteri non nubat, quia significatio matrimonii non servaretur, quae in matrimonio sacerdotis praecipue exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro causa nostrum consensum, non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam a Deo: et ideo matrimonium potest impediri ex ordine praecedente, quod non sit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio, quod non sit verus ordo, quia sacramentorum virtus est immutabilis; sed actus humani possunt impediri.

QUAESTIO LIV.

DE IMPEDIMENTO CONSANGUINITATIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de impedimento consanguinitatis.

Circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum consanguinitas convenienter a quibusdam definiatur; 2. utrum convenienter distinguatur per gradus et lineas; 3. utrum de jure naturali matrimonium impediatur secundum aliquos gradus; 4. utrum gradus impedientes matrimonium possint per statutum Ecclesiae determinari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio consanguinitatis sit competens.
(*S. Thom., 4, dist. 40, quaest. unic., art. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod definitio consanguinitatis, quam quidam ponunt, sit incompetens scilicet: *Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium carnali propagatione contractum.* Omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset praedicta definitio consanguinitatis: omnes homines essent ad invicem consanguinei, quod falsum est.

2. Praeterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem, quam aliorum hominum: cum conveniant specie, et differant numero; sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. Praeterea, carnalis propagatio secundum Philosophum (lib. 2 de Gener. animal., cap. 19), fit de superfluo alimenti. Sed tali superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quam cum eo qui comedit. Cum ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui ex semine nascitur ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Praeterea, Genes. 29, 14, Laban dixit ad Jacob. *Os meum es, et caro mea,* ratione cognationis quae erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quam consanguinitas.

5. Praeterea, carnalis propagatio est communis hominibus et animalibus. Sed in animalibus non contrahitur ex carnali propagatione consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

Concl. Cum haec definitio *Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium carnali propagatione contractum,* genus subjectum et ipsum consanguinitatis principium contineat et explicite, conveniens judicanda est.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (in 8 Ethicor. cap. 11 et 12), *omnis amicitia aliqua communicatione consistit.* Et quia amicitia ligatio, sive unio quaedam est, ideo communicatio, quae est amicitiae causa, *vinculum* dicitur. Et ideo secundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem; sicut dicuntur *concives* qui habent politicam communicationem ad invicem, et *commilitones*, qui conveniunt in militari negotio; et eodem modo illi qui conveniunt in naturali communicatione, dicuntur *consanguinei.* Et ideo in praedicta definitione ponitur, quasi consaguinitatis genus *vinculum*; quasi subjectum, *personae descendentes ab uno stipite*, quarum est hujusmodi vinculum; quasi principium *carnalis propagatio.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur secundum eamdem perfectionem in instrumento, secundum quam est in principali agente. Et quia omne motum movens est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, et pervenit ad aliquid quod est motum, et non movens. Virtus autem generantis movet non solum quantum ad id quod est speciei, sed etiam quantum ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri etiam in accidentalibus, et non solum in natura speciei. Nec tamen ista individualis virtus patris ita perfecte in filio est, sicut erat in patre; et adhuc in nepote minus, et sic deinceps debilitatur. Et inde est quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra proceditur non possit. Et quia consanguinitas est, in quantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit: ut Isidorus dicit (lib. 9, Etym., c. 6, in fin.). Et ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc maneat in illis qui ex eo propagantur.

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis, in corp. art., quod non solum conveniunt consanguinei, in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta; ex qua contingit quandoque quod filius assimilatur non solum patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur lib. 18 de Animal. (scilicet lib. 4 de Gener. animal., cap. 5).

Ad tertium dicendum, quod convenientia magis attenditur secundum formam, secundum quam aliquid est actu quam secundum materiam, secundum quam est in potentia. Quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore, unde abscissum est lignum. Et similiter alimentum jam conversum in substantiam aliti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito quam cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundum opinionem illorum qui dicebant quod tota natura rei est materia, et quod formae omnes sunt accidentia, quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in 15 de Animalibus (sc. lib. 1 de Gener. animal. cap. 18). Et propter hoc vinculum quod propagatione contrahitur carnali, convenientius dicitur *consanguinitas* quam *carnalitas*: et quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est in quantum sanguis, qui in semen viri, aut in menstruum convertitur, est potentia caro et os.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et tamen non inter alia animalia, quia quicquid est de veritate humanae naturae in omnibus hominibus, fuit in primo parente: quod non est de aliis animalibus. Sed secundum hoc consanguinitas matrimonii nunquam dirimi posset. Praedicta autem propositio in secundo libro, dist. 30, quaest. 2, art. 1, et 1 part., quaest. 119, art. 1, improbata est.

Unde dicendum est, quod hoc ideo contingit quia animalia non conjunguntur ad amicitiae unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter consanguinitas distinguatur per gradus et lineas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse *ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum ab eodem stipite descendentium, diversos continens gradus.* Sed nihil est aliud consanguinitas quam collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas. Nihil autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Praeterea, illud secundum quod dividitur aliquid commune, non potest poni in definitione communis. Sed descensus ponitur in definitione praedicta consanguinitatis. Consanguinitas ergo non potest dividi per lineam ascendentium, descendentium et transversalium.

3. Praeterea, definitio lineae est quod si inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unum gradum, et ita eadem ratione videtur quod non debeat fieri divisio consanguinitatis per lineas et gradus.

4. Praeterea, gradus definitur esse *habitudo distantium personarum, qua cognoscitur quanta distantia personae inter se differunt*. Sed cum consanguinitas sit propinquitas quaedam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quam sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

5. Praeterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quod illi qui sunt in eodem gradu, sint aequaliter consanguinei. Sed hoc falsum est quia propatruus alicujus et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu; non tamen sunt aequaliter consanguinei, ut Decret. dicit, cap. *Porro*, et cap. *Parentelae* 35, quaest. 5. Ergo consanguinitas non recte distinguitur per gradus.

6. Praeterea, in rebus ordinariis quodlibet additum alteri facit alium gradum, sicut quaelibet unitas addit facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personae non semper facit gradum alium consanguinitatis, quia in eodem gradu consanguinitatis, est pater, et patruus, quia adjungitur. Ergo non recte per gradus consanguinitas distinguitur.

7. Praeterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas, quia aequaliter distat unum extremorum ab alio, et e contra. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte; cum quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

Concl. Per quosdam gradus seu lineas descendentium ab uno communi principio, vel ascendentium ad idem, et transversalium, consanguinitas congrue designatur.

Respondeo dicendum, quod consanguinitas, ut dictum fuit, art. praec., est quaedam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur. Unde, secundum Philosophum, in 8 Ethicor., cap. 12, ista communicatio est triplex, una secundum habitudinem principii ad principiatum, et haec est consanguinitas patris ad filium: unde dicit quod *parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existentes;* alia est secundum habitudinem principiati ad principium, et haec est filii ad patrem: unde dicit quod *filii diligunt parentes ut ab illis existentes;* tertia est secundum habitudinem eorum quae sunt ab uno principio ad invicem, sicut *fratres dicuntur ex eisdem nasci,* ut ipse ibidem dicit. Et quia puncti motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundum tres dictas habitudines tres lineae consanguinitatis sumuntur, scilicet *linea descendentium* secundum primam habitudinem; *linea ascendentium* secundum secundam; *linea transversalis* secundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur, ideo contingit quod patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps: et secundum hos diversos progressus diversi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas. Et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt: quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis: et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum sed comparata alicui personae gradum facit ad ipsam.

Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendentium et descendentium contrahitur ex hoc quod una persona ex alia propagatur, eorum inter quos gradus consideratur. Et ideo secundum computationem canonicam et legalem, persona quae primo in progressu propagationis occurrit, vel ascendendo, vel descendendo, distat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater, et filius; quae autem secundo utrinque occurrit, distat in secundo gradu, ut avus, et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas quae est eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideo debet gradus consanguinitatis in hac linea computari per comparationem ad unum principium, ex quo propagatur.

Sed secundum hoc est diversa computatio canonica, et legalis: quia legalis computatio attendit descensum a communi radice ex utraque parte; sed canonica tantum ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus graduum invenitur. Unde secundum legalem computationem frater et soror, vel duo fratres, attinent sibi in secundo gradu, quia uterque a radice communi distat per unum gradum, et similiter filii duorum fratrum distant a se invicem in quarto. Sed secundum computationem canonicam duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat a radice communi nisi per unum gradum; sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantum distant a communi radice. Et ideo secundum computationem canonicam, quoto gradu distat quis ab aliquo gradu superiori, tanto distat a quolibet descendentium ab ipso, et nunquam minus; quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Unde etsi alii descendentes a communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendenti ex alia parte quam sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente a communi principio, quam distet ipse a principio, quia illa forte plus distat a communi principio quam ipse; et secundum remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quaedam aliquarum personarum ad invicem quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad secundum dicendum, quod descensus communiter sumptus attenditur secundum quamlibet consanguinitatis lineam, quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis trahitur, descensus quidam est; sed descensus talis, scilicet a persona, cujus consanguinitas quaeritur, lineam descendentium facit.

Ad tertium dicendum, quod linea dupliciter accipi potest: aliquando proprie pro ipsa dimensione, quae est prima species quantitatis continuae: et sic linea recta continet tantum duo puncta in actu, quae terminunt ipsam, sed in potentia infinita quorum quolibet signato in actu, linea dividitur, et fiunt duae lineae; aliquando vero linea sumitur pro his quae linealiter disponuntur, et secundum hoc assignatur in numeris linea et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero et sic quaelibet unitas adjuncta gradum facit in tali linea: et similiter est de linea consanguinitatis: unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quod sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia. Et ideo distantia non quaelibet opponitur consanguinitati, sed talis distantia quae consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quod sicut albedo dicitur major dupliciter: uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficiei, ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter: uno modo intensive ex ipsa natura consanguinitatis, alio modo quasi dimensive; et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit, et hoc secundo modo gradus consanguinitatis distinguuntur. Et ideo contingit quod aliquorum duorum qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personae, unus est ei magis consanguineus quam alius, considerando primam quantitatem consanguinitatis; sicut pater et fratre attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media: sed tamen, intensive loquendo, magis attinet alicui personae pater quam frater, quia frater non attinet ei, nisi in quantum est ex eodem patre. Et ideo quanto est aliquis propinquior communi principio, a quo consanguinitas descendit tanto est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu. Et secundum hoc propatruus est magis consanguineus alicui quam pronepos ejus, quamvis sint in eodem gradu.

Ad sextum dicendum, quod quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radicis consanguinitatis quia uterque distat uno gradu ab avo, tamen respectu ejus cujus consanguinitas quaeritur, non sunt in eodem gradu, quia pater est in primo gradu, patruus autem non potest esse propinquior quam in secundo in quo est avus.

Ad septimum dicendum, quod semper duae personae

in aequali numero graduum distant a se invicem, quamvis quandoque non aequali numero graduum distent a communi principio, ut ex dictis patet, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro quam Eva fuit Adae, de qua dixit, Gen. 2, 23: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adae. Ergo consanguinitas nulla, quantum est de lege naturae, matrimonium impedit.

2. Praeterea, lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate a matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantum est de lege naturae, matrimonium non impedit.

3. Praeterea, jus naturale est *quod natura omnia animalia docuit,* ut dicitur in principio Digestorum (l. 1, ff. de Just. et Jure). Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturae quod aliqua persona a matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Praeterea, nihil impedit matrimonium, quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipsum.

5. Praeterea, eorum quae sunt magis propinqua, et similia, melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quaedam conjunctio est. Cum ergo consanguinitas sit propinquitas quaedam, matrimonium non impedit, sed magis unit.

Sed contra, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundum legem naturae. Sed consanguinitas impedit bonum prolis: quia, ut in littera 4, dist. 40, ex verbis Gregorii, in Regist., epist. 31 ad interrog. 6, habetur, *experimento didicimus, ex tali conjugio sobolem non posse succrescere.* Ergo consanguinitas secundum legem naturae matrimonium impedit.

Praeterea, illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturae. Sed a prima sui conditione hoc habuit humana natura quod pater et mater a matrimonio excluderentur: quod patet per hoc quod dicitur, Gen. 2, 24: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem;* quod non potest intelligi quantum ad cohabitationem, et sic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundum legem naturae.

Concl. Consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium jure naturali. Quantum ad aliquas jure divino: et quantum ad aliquas jures per homines instituto.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio illud contra legem naturae esse dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primo est bonum prolis: quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem, impeditur non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem suscipere, et simul cum patre nutrire, et instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum enim est quod filia patri per matrimonio jungatur in sociam causa generandae prolis et educandae, quam oportet per omnia patri esse subjectam, velut ex eo procedentem. Et ideo de lege naturali est ut pater et mater a matrimonio repellantur: et magis etiam mater quam pater, quia magis reverentiae, quae debetur parentibus, derogatur si filius matrem, quam si pater filiam ducat in uxorem; cum uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se est concupiscentiae repressio, qui deperiret, si quaelibet consanguinea posset in matrimonium duci, quia magnus concupiscentiae aditus praeberetur, nisi inter illas personas quasi oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non solum patrem et matrem excludit a matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas, quas oportet simul conversari, et quae debent invicem altera alterius pudicitiam custodire. Et hanc causam assignat divina lex dicens, Levit. 18: *Ne reveles turpitudinem,* talis vel talis, *quia turpitudo tua est.* Sed per accidens finis matrimonii est confoederatio hominum, et amicitiae multiplicatio; dum homo ad consanguineos uxoris, sicut ad suos, se habet. Et ideo hic multiplicationi amicitiae praejudicium fieret si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret, quae ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accrescerit. Et ideo secundum leges humanas et statuta Ecclesiae, plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quod consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali: quantum ad aliquas de jure divino, et quantum ad aliquas de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum, quod Eva, quamvis ex Adam prodiit, non tamen fuit filia Adae, quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi similem in specie, sed operatione divina, quia, ita potuisset ex costa Adae fieri unus equus, sicut facta est Eva. Et ideo non est tanta naturalis convenientia Evae et Adam sicut filiae ad patrem; nec Adam est naturale principium Evae, sicut pater filiae.

Ad secundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commisceantur, sed ex concupiscentiae ardore, qui legem naturae in eis offuscavit.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio maris et feminae dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc animalia docuit; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiae quae eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura sollicitudinem filiis providendi; ita indidit reverentiam filiis ad parentes. Nulli autem generi animalium indidit sollicitudinem filiorum, aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus, et minus, secundum quod magis vel minus necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis. Unde etiam in quibusdam animalibus abhorret filius cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris, et reverentia quaedam ad ipsam, ut recitat Philosophus (in 9 de Animalibus, cap. 47) de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus congregati sunt naturaliter, et perfectius quam in aliis, propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solum matrem, sed etiam filiam, quod est adhuc minus contra naturam, ut dictum est, in corp. art.

Et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas, sicut in hominibus, ut dictum est, art. 1, huj. qu., ad 5. Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod jam patet ex dictis, in corp. art., quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur. Unde ratio procedit ex falsis.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens duarum unionem unam ab altera impediri; sicut ubi est identitas, non est similitudo et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

ARTICULUS IV.

Utrum consanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Ecclesia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum, quia Matth. 19, 6, dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed illos qui conjunguntur infra quartum consanguinitatis gradum, Deus conjunxit; non enim divina lege eorum conjunctio prohibetur. Ergo nec debent humano statuto separari.

2. Praeterea, matrimonium est sacramentum sicut et baptismus. Sed non posset ex statuto Ecclesiae fieri quod ille qui ad baptismum accedit, non acciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec Ecclesiae statutum facere potest quod matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

3. Praeterea, jus positivum non potest ea quae sunt naturalia removere, vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantum est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere quod aliqui possint matrimonialiter conjungi, vel non conjungi; sicut non potest facere quod sint consanguinei vel non consanguinei.

4. Praeterea, statutum juris positivi debet aliquam

rationabilem causam habere, quia secundum causam rationabilem; quam habet a jure naturali procedit. Sed causae quae assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles, cum nullam habeant habitudinem ad causata: sicut quod consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum propter quatuor elementa, usque ad sextum propter sex aetates mundi, usque ad septimum propter septem dies quibus tempus omne agitur. Ergo videtur quod talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Praeterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiae, et multiplicatio amicitiae, ut ex dictis patet, art. praec., quae omni tempore necessaria aequaliter sunt. Ergo debuissent aequaliter omni tempore gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum; cum modo usque ad quartum, antiquitus usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impedierit.

6. Praeterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti, et in genere stupri. Sed hoc contingeret si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impedientibus matrimonium sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus fuit, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, Ecclesia suam prohibitionem revocante, matrimonium esset: et e converso posset accidere, si aliqui gradus concessi possint post modum ab Ecclesia interdici. Ergo videtur quod potestas Ecclesiae non se extendat ad hoc.

7. Praeterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum, quod in lege veteri continetur, non aequaliter currit prohibitio gradum in sursum et deorsum; quia in veteri lege aliqui prohibebatur accipere in uxorem sororem patri sui, non tamen filiam fratris (1). Ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

Sed contra est quod Dominus dicit discipulis, Lucae 10, 16: *Qui nos audit me audit.* Ergo praeceptum Ecclesiae habet firmitatem, sicut praeceptum Dei. Sed Ecclesiae quandoque prohibuit, et quandoque concessit aliquos gradus quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Praeterea, sicut olim matrimonia gentilium dispensabantur per leges civiles ita nunc per statuta Ecclesiae. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modo potest hoc fieri per Ecclesia statutum.

Concl. Possunt Ecclesiae statuto aliqui consanguinitatis gradus matrimonium impedientes taxari, prout Ecclesia a Spiritu sancto edocta humano generi utile esse judicaverit.

Respondeo dicendum, quod secundum diversa tempore inventur consanguinitas secundum gradus diversos matrimonium impedisse. In principio enim humani generis solus pater et mater a matrimonio repellebantur eo quod tunc temporis erat paucitas hominum; et sic oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendae nisi illae personae quae matrimonio incompetentes erant, etiam quantum ad finem matrimonii principalem, qui est bonum prolis, ut dictum est, art. praec. Postmodum autem multiplicato genere humano, per legem Moysi plures personae sunt exceptat, quae jam concupiscentiae reprimere incipiebant. Unde ut dicit Rabbi Moyses (lib. 3, *Dux errant,* cap. 50, a med.), omnis illae personae exceptae sunt a matrimonio quae in una familia cohabitare solent, quia si inter eos licite carnalis copula esse posset, maximum incentivum libidini praestaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit, imo quodammodo praecepit, ut scilicet de cognatione sua unusquisque uxorem acciperet, ne successionum confusio esset, quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum in lege nova, quae est lex spiritus et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti, quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus Dei derivatur et multiplicatur: unde oportet ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor amplius diffundatur. Et ideo antiquitus usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia promanaret; et rationabiliter usque ad septimum gradum; tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia septiformi Spiritus sancti gratiae congruebat. Sed postmodum circa haec ultima tempora restrictum et Ecclesiae interdictum usque ad quartum gradum, quia ultra inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum foedus majoris amicitiae quam ad extraneos habebatur, charitate in multorum cordibus frigescente. Periculosum autem erat, quia concupiscentia et negligentia praevalente, tam numerosam consanguineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri: unde Deus in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visitaturum in filiis comminatur, Exodi 20; tum quia in qualibet generatione nova mixtio sanguinis cujus identitas consanguinitatem facit, fit cum sanguine alieno; et quantum miscetur alteri, tantum recedit ur a primo. Et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tanto facilius est miscibile, quanto est magis subtile, ideo in prima commixtione evanescit sanguinis identitas, quantum ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secundo quantum ad secundum; in tertia quantum ad tertium; in quarta quantum ad quartum; et sic convenienter post quartam generationem potest reiterari carnalis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non conjugit illos qui conjunguntur contra divinum praeceptum, ita nec conjungit illos qui conjunguntur contra Ecclesiae praeceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam habet divinum praeceptum.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non tantum est sacramentum, sed etiam est in officium; et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiae quam baptismus, qui est sacramentum tantum; quia sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale, tamen non est naturale quod consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundum aliquem gradum, ut dictum est, art. praec. Et ideo Ecclesia suo statuto non facit quod aliqui sint, vel non sint consanguinei, quia secundum omne tempus aequaliter consanguinei remanent; sed facit quod carnalis copula sit licita, vel illicita, secundum diversa tempora in diversis gradibus consanguinitatis.

Ad quartum dicendum, quod tales rationes assignatae magis dantur per modum adaptationis et congruentiae, quam per modum causae et necessitatis.

Ad quintum dicendum, quod non est eadem causa secundum diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi; unde quod alio tempore utiliter conceditur alio salubriter prohibetur.

Ad sextum dicendum, quod statutum non imponit modum praeteritis, sed futuris. Unde si modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi, nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere: et sic conjunctio quae prius fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiae stuprum. Et similiter si aliquis gradus concederetur qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis ex statuto Ecclesiae ratione primi contractus, quia possent separari, si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

Ad septimum dicendum, quod in gradibus consanguinitatis prohibendis Ecclesia praecipue observat rationem amoris. Et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quam ad patruum, sed etiam major, quanto propinquior est patri filius, quam filio pater, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 12, circ. princ., propter hoc aequaliter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit praecipue cohabitationem contra concupiscentiam, prohibens illas personas ad quas facilior pateret accessus propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare, neptis patruo, quam amita nepoti: quia filia est idem quasi cum patre, cum sit aliquid ejus, sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cum non sit aliquid ejus sed maris ex eodem nascitur. Et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

(1) Ita auctor supplementi, approbante Nicolai. Vide 4 Sent., dist. 40, qu. 1, art. 4, arg. 7.

QUAESTIO LV.

DE IMPEDIMENTO AFFINITATIS.

(In undecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de impedimento affinitatis.

Circa quod quaeruntur undecim: 1. utrum affinitas ex matrimonio causetur; 2. utrum maneat post mortem viri, aut uxoris; 3. utrum causetur ex illicito concubitu; 4. utrum ex sponsalibus; 5. utrum affinitas sit causa affinitatis; 6. utrum affinitas matrimonium impediat; 7. utrum affinitas habeat per seipsam gradus; 8. utrum gradus ejus extendantur, sicut gradus consanguinitatis; 9. utrum matrimonium quod est inter consanguineos et affines, semper sit dirimendum per divortium; 10. utrum ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accusationis; 11. utrum in tali casu sit procedendum per testes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ex matrimonio consanguinei affinitas causetur. (S. Thom., 4, dist. 41, qu. unic., art. 1, qu. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur, quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed mulier ducta in matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

2. Praeterea, eorum quae sunt ab invicem separata, si uni aliquid conjungatur, non oportet propter hoc quod sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quod si aliqua mulier conjungatur alicui viro, propter hoc conjungatur consanguineis ejus omnibus.

3. Praeterea, relationes ex aliquibus unitionibus innascuntur. Sed nulla unitio fit in consanguineis viri, per hoc quod illa duxit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

Sed contra vir et uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundum carnem omnibus suis consanguineis attinet, et mulier eadem ratione attinebit eisdem.

Praeterea, hoc petet per auctoritates in littera adductas, 4, dist. 41.

Concl. Sicut ex naturali generatione efficitur consanguinitas, ita ex matrimonio et carnalis copula contrahitur affinitas inter viri et uxoris consanguineos.

Respondeo dicendum, quod amicitia quaedam naturalis in communicatione naturali fundatur. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundum Philosophum (8 Ethic., cap. 12, a med.): uno modo per carnis propagationem, alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam. Unde ipse ibidem dicit quod amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum naturalis amicitiae facit, ita conjungitur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis communis, et sanguinis: unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris, quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate; quamvis secundum alium gradum, propter majorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta: et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod *affinitas* dicitur. Et hoc est quod in isto versu dicitur:

Mutat nupta genus, sed generata gradum;

quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiae, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper quod nomen idem effectui et causae conveniat; quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causa non eodem modo, sed altiori: et ideo non convenit causae et effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem; sicut patet in omnibus causis aequivoce agentibus. Et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quam conjunctio uxoris ad consanguineos viri; non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quaedam; sicut homo est sibi ipsi idem, non autem consangineus.

Ad secundum dicendum, quod consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti: et ratione conjunctionis accidit quod persona quae uni conjungitur, aliquo modo omnibus conjungatur; sed propter separationem et distantiam accidit quod persona quae uni conjungitur uno modo, alii conjungatur alio modo vel secundum aliud genus, vel secundum alium gradum.

Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum, et hoc contingit dupliciter: uno modo, quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel praecedente, vel concomitante, sicut in creatore et creatura patet, et sensibili, et sensu, et scientia, et scibili: et tunc relatio est in uno secundum rem, et in altero secundum rationem tantum; alio modo quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu praecedente; sicut aequalitas fit inter duos homines per augmentum unius, sine hoc quod aliud tunc augeatur, vel minuatur, sed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum vel mutationem pervenit; et ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate, quia relatio fraternitatis, quae innascitur aliquo puero nato alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius praecedente scilicet generationis ejus; hoc enim accidit quod ex motu alterius sibi tunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quod iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro provenit affinitas in ipso ad uxorem, sine aliqua nova mutatione ipsius.

ARTICULUS II.

Utrum affinitas maneat post mortem viri, aut uxoris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod affinitas non maneat post mortem viri, aut uxoris, inter consanguineos viri et uxoris, vel contra, quia cessante causa, cessat effectus. Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat post mortem viri, quia tunc solvitur mulier a lege viri, ut dicitur Rom. 7. Ergo nec affinitas praedicta manet.

2. Praeterea, consanguinitas causat affinitatem. Sed consanguinitas viri cessat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

Sed contra affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum, quamdiu personae vivunt. Ergo et affinitas, et ita non solvitur affinitas soluto matrimonio per mortem tertiae personae.

Concl. Affinitas, cum oriatur non ex eo quod aliqui conjungantur, sed ex eo quod conjuncti sint ex morte viri vel uxoris non tollitur affinitas.

Respondeo dicendum, quod relatio aliqua esse desint dupliciter: uno modo ex corruptione subjecti; alio modo ex subtractione causae, sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas quae erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quaedam relationes quae habent pro causa actionem, vel passionem, aut motum, ut in 5 Metaph., text. 20, dicitur quarum quaedam causantur ex motu inquantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio, quae est moventis et moti; quaedam autem inquantum habent aptitudinem ad motum, sicut motivum et mobile, vel dominus et servus; quaedam autem ex hoc quod aliquid prius motum est, sicut pater et filius; non enim ex hoc quod est generari tunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum et ipsum moveri, transit; sed motum esse perpetuum est, quia quod factum est, nunquam desinit esse factum. Et ideo paternitas et filiatio nunquam destruuntur per subtractionem causae, sed solum per corruptionem subjecti, scilicet alterius extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quae causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod conjungantur: unde non dirimitur, manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod conjunctio matrimonii causat affinitatem, non solum secundum hoc quod est actu conjungi, sed secundum hoc quod est prius conjunctum esse.

Ad secundum dicendum, quod consanguinitas non est maxima causa affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solum quae est, sed quae fuit. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrum illicitus concubitus affinitatem causet.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non causat, quia affinitas est quaedam res honesta. Sed res honestae non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Praeterea, ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas, quia affinitas est *proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela.* Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuose cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. Praeterea, illicitus concubitus est secundum naturam et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut Jura determinant, cap. *Extraordinaria,* 35, qu. 3. Ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

Sed contra est quod *adhaerens meretrici unum corpus efficitur,* ut patet 1 Cor. 6, 16. Sed ex haec causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Praeterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quae est talis: *Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens omni carens parentela.* Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

Concl. Fornicarius concubitus inquantum aliquid de carnali conjunctione participat, affinitatem causat, sicut licitus matrimonii concubitus.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (in 8 Ethic., cap. 12, a med.), conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem et secundario propter operum communicationem: quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copula sed secundum, inquantum est quaedam societas ad communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideo quia matrimonium affinitatem causabat secundum quod erat quaedam carnalis commixtio etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquid de naturali conjunctione.

Ad primum ergo dicendum, quod in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat; aliud est ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur, et ex hac parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum. Et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas, et consanguinitas, non solum per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde quod dicitur in definitione affinitatis inducta, *omni carens parentela,* intelligendum est, inquantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quod aliquis consanguineam suam cognoscens sibi ipsi sit affinis, quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

Ad tertium dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quae possit esse causa generationis; et ideo ex tali concubitu non causatur affinitas.

ARTICULUS IV.

Utrum ex sponsalibus causetur affinitas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ex sponsalibus nulla affinitas causari possit, quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

2. Praeterea, si quis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit, et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnali copulae, quam ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Praeterea, in sponsalibus non fit nisi quaedam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat ante septennium; vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollans potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias: aut si talis sponsio fiat inter personas, quibus nuptiae per votum reddantur illicitae; vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed contra est quod Alexander papa (cap. *Ad audientiam,* de Sponsalibus et Matrim.), prohibuit mulierem quamdam cuidam viro matrimonio conjungi, quia fratri ejus fuerat desponsata; quod non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo, etc.

Concl. Cum in sponsalibus solum fiat alicujus conjugalis societatis pactio, ex iis non contrahitur aliqua affinitas, sed solum aliquid affinitatis simile; scilicet publicae honestatis justitia.

Respondeo dicendum, quod sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quaedam praeparatio ad matrimonium, ita ex sponsalibus non causatur affinitas, sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur publicae honestatis justitia, quae impedit matrimonium, sicut et affinitas, et consanguinitas, et secundum eosdem gradus, et definitur sic: *Publicae honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ex ecclesiastica institutione, propter ejus honestatem.* Ex quo patet ratio nominis et causa, quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod sponsalia non ratione sui, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur *publicae honestatis justitia;* et ideo sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et praedictus affinitatis modus.

Ad secundum dicendum, quod vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum. Unde quantumcumque aliquis claustrum pudoris invadat, vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solum ratione carnalis copulae, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de praesenti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quaedam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicae honestatis justitia.

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quae faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri. Unde sive habens defectum aetatis, sive habens votum solemne continentiae aut aliquod hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas, quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus, vel maleficiatus, habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum aliqua adulta, ex tali contractu contrahitur publicae honestatis justitia, quia adhuc non erat in actu impediendi cum in tali aetate puer frigidus, et non frigidus, quantum ad actum illum, sit aequaliter impotens.

ARTICULUS V.

Utrum affinitas sit causa affinitatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam affinitas sit causa affinitatis, quia Julius papa dicit (ut hab. cap. *Et hoc quoque,* 35, qu. 3): *Consanguineam relictam uxoris suae nullus ducat uxorem;* et in seq. cap. (scilicet c. *Porro duorum,* ibidem) dicitur quod *duae consobrinorum uxores uni viro altera post alteram nubere prohibentur.* Sed hoc non est nisi ratione affinitatis, quae contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

2. Praeterea, carnalis commixtio conjungit, sicut et carnalis propagatio, quia aequaliter computantur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

3. Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiae cum omnibus consanguineis viri sui. Ergo et omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem et sic affinitas est causa affinitatis.

4. Sed contra, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem, quia secundum hoc altera efficeretur alteri affinis. Sed hoc est falsum. Ergo affinitas non causat affinitatem.

5. Praeterea, si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo, etc.

6. Praeterea, consanguinitas est fortius vinculum quam affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguineis viri. Ergo multo minus affines uxoris efficiuntur eis affines; et sic idem quod prius.

Concl. Affinitas affinitatem non causat.

Respondeo dicendum, quod duplex est modus quo aliquid ex alio procedit: unus, secundum quem aliquid procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius, secundum quem non procedit simile in specie, et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus aequivoce. Primus autem modus processionis quotiescumque iteratur, semper manet eadem species: sicut si ex homine generetur homo per actum generativae virtutis, et ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem modus sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit, ut ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus facit lineam: et ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies; et ex superficie corpus; et ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiae duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur: unus est per carnis propagationem, et hic semper facit eamdem speciem attinentiae; alius per matrimonialem conjunctionem, et hic facit aliam speciem in principio; sicut patet quod conjuncta matrimonialiter consanguineo non sit consanguinea, sed affinis. Unde si ille modus procedendi iteratur, non erit affinitas, sed aliud attinentiae genus. Unde persona quae matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus attinentiae, quod dicitur secundum affinitatis genus. Et rursus si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur non erit affinis in secunda genere, sed in tertio, ut versu supra posito ostenditur, art. 1, huj. qu.

Et haec duo genera olim erant prohibita propter publicae honestatis justitiam, magis quam propter affinitatem, quia deficiunt a vera affinitate, sicut illa attinentia quae ex sponsalibus contrahitur. Sed modo illa prohibitio cessavit; et remanet sub prohibitione solum primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro consanguineus uxoris suae efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo: unde mortuo viro, ille qui erat affinis, non poterit eam ducere in uxorem, propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris, viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere; et uxor illius consanguinei, quae est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam, magis quam propter affinitatem, ideo canon dicit (cap. *Porro duorum*, 35, quaest. 5): *Duorum consobrinorum uxores uni viro alteram post alteram nubere, publicae honestatis justitia contradicit.* Sed talis prohibitio nunc cessavit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis carnalis conjunctio conjugat, non tamen eodem genere conjunctionis.

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur ejusdem attinentiae consanguineis viri quantum ad gradum eumdem, sed non quantum ad idem attinentiae genus.

Sed quia ex rationibus quae in oppositum inducuntur videtur ostendi quod nullum vinculum ex affinitate causetur, ad alias rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesiae prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex praedictis patet, in corp. art.: unde consequenter alii mulieri a viro eodem cognitae non efficitur affinis in secundo genere, unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur affinis alia in tertio genere affinitatis (1). Et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro nec antiqua jura eidem successive copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quod sicut vir non est affinis uxori suae in primo genere, ita nec efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere. Et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod mediante una persona non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quod ei adjungitur. Unde mediante muliere, quae mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quae illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam; et utroque modo aliqua attinentia, mediante praedicta muliere, secundum antiqua jura nihil proveniebat, quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula prius data patet; et iterum secundus vir ejus efficitur mihi affinis in secundo genere. Sed alii consanguinei illius mulieris non adjunguntur ei: sed ipsa vel adjungitur eis, sicut patri et matri, inquantum procedit ab eis; vel existentibus ex principio eodem, sicut fratribus: unde frater affinis mei, vel pater, non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

ARTICULUS VI.

Utrum affinitas impediat matrimonium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

2. Praeterea, uxor per matrimonium efficitur res quaedam viri. Sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est, art. praec. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed contra est quod dicitur Levit. 18, 8: *Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis.* Sed illa est tantum affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

Concl. Affinitas matrimonium praecedens, non modo contrahendum sed etiam contractum dirimit.

Respondeo dicendum, quod affinitas praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum, eadem ratione qua et consanguinitas. Sicut enim inest necessitas quaedam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiae vinculum inter consanguineos, ita inter affines. Sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsum dirimere, ut supra dictum est, quaest. 50, ad 7.

Ad primum ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affini contrahendum esset, inquantum impediret multiplicationem amicitiae, et concupiscentiae repressionem, quae per matrimonium quaeruntur.

Ad secundum dicendum, qnod res possessae a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso. Unde sicut consanguinitas impedit matrimonium, vel conjunctionem ad virum secundum carnem, ita et ad uxorem viri.

ARTICULUS VII.

Utrum affinitas habeat per se gradus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod affinitas habeat etiam per seipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitatis quaedam est. Ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis, ex quibus causatur.

2. Praeterea, in littera, 4, dist. 41, dicitur quod soboles secundae conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non esset nisi filius affinis etiam esset affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

(1) Ita communiter. Edit. Patav. *affinis alii*, in variantem lectionem voce *alia* rejecta. An legendum sic: *Unde nec ducenti* (viro alteram earum) *in uxorem, una eorum efficitur affinis alii?*

Concl. Graduum distinctio per se consanguinitatis convenit; affinitati vero non, nisi mediante consanguinitate, ut quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attineat mihi uxor.

Respondeo dicendum, quod res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundum genus suum, sicut animal per rationale et irrationale, non autem per album et nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediate consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quae est causa ejus. Unde cum gradus attinentiae per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediate competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate. Et ideo ad inveniendum gradus affnitatis est regula generalis, quod quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiae non possunt accipi, nisi secundum ascensum et descensum propagationis, ad quam non comparatur affinitas nisi mediante consanguinitate; et ideo affinitas non habet gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad secundum dicendum, quod filius affinis meae ex alio matrimonio, non per se loquendo, sed quasi per accidens, dicebatur antiquitus affinis: unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicae honestatis justitiam, quam propter affinitatem. Et propter hoc etiam ea prohibitio nunc est revocata.

ARTICULUS VIII.

Utrum gradus affinitatis extendantur sicut gradus consanguinitatis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gradus affinitatis non extendantur, sicut gradus consanguinitatis, quia vinculum affinitatis est minus forte quam consanguinitatis, cum affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut a causa aequivoca. Sed quanto fortius est vinculum, tanto diutius durat. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus, ad quot durat consanguinitas.

2. Praeterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem, ipso defuncto, non tamen propriam sororem. Ergo et nunc non debet esse prohibitio aequalis de affinitate, et consanguinitate.

Sed contra, ex hoc ipso est mihi aliqua affinis quod meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu est ipsa mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero, sicut gradus consanguinitatis.

Concl. Cum gradus affinitatis secundum consanguinitatis gradus sumantur, oportet tot esse affinitatis quod sunt consanguinitatis gradus.

Respondeo dicendum, quod ex quo gradus affinitatis sumuntur juxta gradus consanguinitatis, oportet quod tot sint gradus affinitatis, quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen quia affinitas est minus vinculum quam consanguinitas, facilius et olim, et nunc, dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis, quam in remotis gradibus consanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit varietatem in genere attinentiae, non in gradibus; et ideo illa ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu scilicet quando moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo: quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur, quod nunc locum non habet. Et sic patet quod non ducebat eam in uxorem, quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectus fratris sui.

ARTICULUS IX.

Utrum conjugium contractum inter affines vel consanguineos, semper sit dirimendum. — (S. Thom., 4, dist. 41, art. 5.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum, quia *Quod Deus conjunxit, homo non separet,* Matth. 19, 6. Cum ergo Deus facere intelligatur quod facit Ecclesia, quae quandoque tales ignoranter conjungit, videtur quod si postmodum in notitiam veniat, non sint separandi.

2. Praeterea, favorabilius est vinculum matrimonii quam dominii. Sed homo per longi temporis praescriptionem acquirit dominium in re cujus non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiamsi prius ratum non fuit.

3. Praeterea, de similibus simile est judicium; sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separetur propter consanguinitatem, et alius pari ratione separari deberet, quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter affinitatem vel consanguinitatem.

Sed contra, consanguinitas et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo si probatur affinitas vel consanguinitas, separandi sunt, etiamsi de facto contraxerint.

Concl. Cum inter consanguineos verum matrimonium non sit, ideoque nullus illorum sine peccato contrahere possit; conjugum inter tales contractum semper dirimendum est.

Respondeo dicendum, quod cum omnis concubitus praeter licitum matrimonium, sit peccatum mortale, quod Ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare, et praecipue consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia quamvis dono et auctoritate divina fulciatur, tamen, in quantum est hominum congregatio, aliquid de defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum. Et ideo illa conjunctio quae fit in facie Ecclesiae impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina, sed est contra auctoritatem divinam errore hominum inducta, qui cum sit error facti, excusat a peccato, quamdiu manet; et propter hoc quando impedimentum ad notitiam Ecclesiae pervenit debet praedictam conjunctionem separare.

Ad secundum dicendum, quod illa quae sine peccato esse non possunt, nulla praescriptione firmantur, quia, ut Innocentius III dicit, in concil. Later. IV, gener. 12, can. 50 (et hab. cap. *Non debent*, de Consanguin. et Affin.), *diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget.* Nec ad hoc facit aliquid favor matrimonii, quod inter illegitimas personas esse non poterat.

Ad tertium dicendum, quod res inter alios acta alii non praejudicat in foro contentioso: unde quamvis unus frater repellatur a matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium quod non accusatur. Sed in foro conscientia non oportet quod semper obligetur ob hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam, quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes probantur. Unde non oportet quod conscientiam suam informet ex his quae circa aliud matrimonium sunt facta. Sed distinguendum videtur in hoc, quia aut habet certam cognitionem de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum: si primo modo, nec exigere, nec reddere debitum debet, si secundo modo, debet reddere, sed non exigere; si tertio potest et reddere et exigere.

ARTICULUS X.

Utrum ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, sit procedendum per viam accusationis.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum, non sit procedendum per viam accusationis, quia accusationem praecedit inscriptio qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione defecerit. Sed haec non requiruntur, quando de matrimonii separatione agitur. Ergo ibi locum non habet accusatio.

2. Praeterea, in causa matrimonii audiuntur solum propinqui, ut in littera dicitur, 4, dist. 41. Sed in accusationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

3. Praeterea, si matrimonium accusari deberet, tunc

praecipue hoc esset faciendum, quando minus difficile est quod separetur. Sed hoc est, quando sunt sponsalia tantum contracta, non autem tunc accusatur matrimonium. Ergo nunquam de caetero debet fieri accusatio.

4. Praeterea, ad accusandum non praecluditur via alicui per hoc quod non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio, quia si primo tacuit, quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, quasi suspectus. Ergo, etc.

Sed contra, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium et consanguineorum est illicitum. Ergo de eo potest esse accusatio.

Concl. Ne illegitimum pro legitimo habeatur, ad separationem matrimonii inter consanguineos et affines contracti per viam accusationis procedendum est.

Respondeo dicendum, quod accusatio ad hoc est instituta, ne aliquis sustineatur quasi innocens, qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quod aliquis homo reputatur innocens qui in culpa est; ita ex ignorantia alicujus circumstantiae contingit quod aliquod factum reputatur licitum, quod est illicitum. Et ideo sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest. Et sic matrimonium accusatur, quando propter ignorantiam impedimenti aestimatur legitimum quod est illegitimum.

Ad primum ergo dicendum, quod obligatio ad poenam talionis habet locum, quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus. Sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad poenam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam poenam. Sed talis accusatio potest et verbis et scripto fieri, ita quod exprimatur et persona accusans, et matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

Ad secundum dicendum, quod extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabilius est quod sciant. Unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum, quod ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit. Unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probare non potest. Sed consanguinei, quantumcumque sint propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum. Sed quando accusatur ex hoc quod dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tamquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter aestimari potest quod libenter vellent quod matrimonium staret.

Ad tertium dicendum, quod si matrimonium nondum sit contractum, sed sponsalia tantum, non potest accusari, quia non accusatur quod non est; sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad quartum dicendum, quod ille qui tacuit primo, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur. Quod patet ex Decretali (cap. *Cum in tua*, de His qui matrim. accus.), possunt, quae sic dicit: *Si post contractum matrimonium aliquis accusator appareat, cum non prodierit in publicum, quando banna secundum consuetudinem in ecclesiis edebantur, utrum vox suae accusationis debeat admitti, merito quaeri potest. Super quo sic duximus distinguendum, quod si tempore denuntiationis praemissae is qui jam conjunctos impetit, extra dioecesim existebat, vel alias denuntiatio non potuit ad ejus pervenire notitiam, ut puta si nimiae infirmitatis fervore laborans, sanae mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus, quod ad comprehensionem talium ejus aetas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus, ejus accusatio debet audiri; alioquin tamquam suspectus est procul dubio repellendus, nisi proprie firmaverit juramento, quod postea didicerit ea quae objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat.*

ARTICULUS XI.

Utrum ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, procedi debeat per testes.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod in tali causa non sit procedendum per testes, sicut in aliis causis, quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo, etc.

2. Praeterea, testes suspecti de privato odio vel amore, a testimonio repelluntur. Sed maxime possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

3. Praeterea, matrimonium est favorabilius quam aliae causae in quibus de rebus pure corporalibus agitur. Sed in illis non potest idem esse testis et accusator. Ergo nec in matrimonio: et ita videtur quod non convenienter in causa ista per testes procedatur.

Sed contra, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur, fiat judici fides. Sed ita facienda est judici fides in causa ista, sicut in aliis causis, quia non debet praecipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum est hic ex testibus, sicut in aliis causis.

Concl. Sicuti et in aliis causis, sic et in separatione matrimonii inter consanguineos aut affines contracti, ut fides Judici fiat, per testes procedendum est.

Respondeo dicendum, quod in hac causa oportet quod per testes veritas pateliat, sicut et in aliis; tamen, ut juristae dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet quod *idem potest esse accusator et testis*, et quod *non juratur de calumnia, cum sit causa quasi spiritualis;* et quod *consanguinei admittuntur ad testificandum;* et quod *non observatur omnino ordo judiciarius, quia denuntiatione facta, contumax potest excommunicari lite non contestata; et valet hic testimonium de auditu;* et *post publicationem testium testes possunt induci*, et hoc totum est, ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest (Cap. *Quoties aliqui*, et cap. *Super eo*, 22, de Testib. et Attestationib., et cap. *Litteras*, de Juram. calumn.).

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO LVI.

DE IMPEDIMENTO COGNATIONIS SPIRITUALIS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de impedimento cognationis spiritualis.

Circa quod quaeruntur quinque. 1. utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat; 2. ex qua causa contrahatur; 3. inter quos; 4. utrum transeat a viro in uxorem; 5. utrum transeat ad filios carnales patris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spiritualis cognatio impediat matrimonium.
(S. Thom., 4, dist. 42, qu. 1, art. 1 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

2. Praeterea, impedimentum perpetuum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur, 4, dist. 42, sicut cum aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat: quia tunc fit uxori suae spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Praeterea, spiritus unio non transit in carnem. Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo cum cognatio spiritualis sit unio spiritus, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Praeterea, contrariorum non sunt iidem effectus. Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultus, cum spiritualis cognatio sit propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel intentione ad idem; disparitas autem cultus consistit in sacramenti carentia, ut prius dictum est, quaest. 50, art. 1 et 4, dist. 39, quaest. 1, art. 1. Cum ergo disparitas cultus matrimonium impediat, videtur quod spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra, quanto aliquod vinculum sanctius est, tanto magis est custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quam corporale. Cum ergo vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quod cognatio spiritualis idem faciat.

Praeterea, in matrimonio conjunctio animarum est principalior quam conjunctio corporum, quia praecedit ipsam. Ergo multo fortius spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quam carnalis.

Concl. Sicut carnalis cognatio impedit matrimonium contrahendum ac contractum dirimit, ita et spiritualis: ex Ecclesiae tamen statuto, si matrimonium praecedat.

Respondeo dicendum, quod sicut per carnis propagationem homo accipit *esse* naturae, ita per sacramenta accipit *esse* spirituale gratiae. Unde sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est homini naturale; in quantum est res quaedam naturae, ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est aliquo modo naturale alicui, in quantum est membrum Ecclesiae. Et ideo sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis ex Ecclesiae statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione, quia aut praecessit matrimonium, aut sequitur. Si praecessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum. Si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii; sed quantum ad actum matrimonii est distinguendum, quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cum pater baptizat filium in articulo mortis, et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte: aut inducitur extra casum necessitatis ex ignorantia, et tunc si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut et de primo: aut ex industria extra casum necessitatis, et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum: sed tamen debet reddere, si petatur, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiae multiplicatio, quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiae per se: unde oportet quod ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quaeratur.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium est vinculum perpetuum, et ideo nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere; et sic quandoque contingit quod matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul, non autem si impedimentum praecedit.

Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non est tantum conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis, et ideo propinquitas spiritus ei impedimentum praestat, sine hoc quod propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum, quod non est inconveniens quod duo contraria ad invicem contrarientur eidem, sicut magnum et parvum aequali: et sic disparitas cultus et spiritualis cognatio matrimonio repugnant, quia in uno est major distantia, in altero major propinquitas quam matrimonium requirat: et ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

ARTICULUS II.

Utrum per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim se habet corporalis cognatio ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem. Sed solus baptismus dicitur spiritualis generatio. Ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut et per solam generationem carnalem carnalis cognatio.

2. Praeterea, sicut in confirmatione imprimitur character, in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione; et sic solum ex baptismo.

3. Praeterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema unctione. Ergo multo minus ex catechismo, ut quidam dicunt.

4. Praeterea, inter sacramentalia baptismi multa alia praeter catechismum numerantur. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio, quam ex aliis.

5. Praeterea, oratio non est minus efficax ad promovendum in bonum quam instructio, vel catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

6. Praeterea, instructio quae fit baptizatis per praedicationem, non minus valet quam illa quae fit nondum baptizatis. Sed ex praedicatione non contrahitur aliqua cognatio spiritualis. Ergo nec ex catechismo.

7. Sed contra, I Cor. 4, 15, dicitur: *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.* Sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem. Ergo ex praedicatione Evangelii et instructione fit spiritualis cognatio, et non solum ex baptismo.

8. Praeterea, sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per poenitentiam tollitur actuale. Ergo sicut baptismus causat spiritualem cognationem, ita et poenitentia.

9. Praeterea, *pater* nomen cognationis est. Sed per poenitentiam, et doctrinam, et curam pastoralem, et multa hujusmodi, aliquis dicitur alteri spiritualis pater. Ergo ex multis aliis, praeter baptismum et confirmationem, spiritualis cognatio contrahitur.

Concl. Cum per Baptismum accepta nativitas, compleatur ac firmetur per Confirmationis sacramentum; per utrumque istorum sacramentorum spiritualis cognatio contrahitur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod spiritualis regeneratio sicut per septiformem Spiritus sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo a primo pabulo salis sacrati usque ad confirmationem per episcopum factam, et per quodlibet horum septem spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum. Unde etiam affinitas non contrahitur nisi facta commixtione seminum, ex qua potest sequi generatio carnalis. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Unde non videtur conveniens quod spiritualis cognatio contrahatur nisi per aliquod sacramentum.

Et ideo alii dicunt quod per tria tantum sacramenta spiritualis cognatio contrahatur, scilicet per catechismum baptismum et confirmationem. Sed isti propriam vocem videntur ignorare, quia catechismus non est sacramentum sed sacramentale.

Et ideo alii dicunt quod tantum per duo sacramenta contrahitur, scilicet per confirmationem et baptismum, et haec est opinio communior. Tamen de catechismo, horum quidam dicunt quod est debile impedimentum, quia impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum est, es adeo debile quod non possit extra exponi sine periculo, et huic nativitati assimilatur regeneratio per baptismum, in quo regeneratur aliquis quasi adhuc fovendus intra uterum Ecclesiae. Secunda est nativitas ex utero, quando jam quod natum erat in utero, tantum roboratum est quod potest sine periculo exponi exterioribus, quae nata sunt corrumpere; et huic assimilatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi. Et ideo congrue per utrumque illorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

Ad secundum dicendum, quod per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quaedam promotio potestatis; et propterea mulier non suscipit ordinem, et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum praestari matrimonio. Et ideo talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum, quod in catechismo fit quaedam professio futuri baptismi, sicut in sponsalibus quaedam sponsio futurarum nuptiarum. Unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita in catechismo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt, non autem in sacramentis aliis.

Ad quartum dicendum, quod talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo et ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum ad quintum de oratione, et ad sextum de praedicatione.

Ad septimum dicendum, quod Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi; et sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spiritualem generationem.

Ad octavum dicendum, quod per sacramentum poenitentiae non contrahitur, proprie loquendo, spiritualis cognatio. Unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos in confessione audivit; alias filius sacerdotis non inveniret in tota parochia mulierem cum qua contrahere posset. Nec obstat quod per poenitentiam tollitur peccatum actuale, quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per poenitentiam contrahitur quoddam foedus inter

mulierem confitentem et sacerdotem, spirituali cognationi simile, ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem; et ob hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad nonum dicendum, quod pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem carnalis, ut Philosophus dicit in 8 Ethicor. (cap. 2, circa princ., et cap. 12, circa med.), tria dat filio, esse, nutrimentum et instructionem; et ideo spiritualis pater alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet spiritualem cognationem nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est *esse*; et sic etiam potest solvi octavum, quod praecessit.

ARTICULUS III.

Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, et levantem de sacro fonte.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, et levantem de sacro fonte, quia in generatione carnali contrahitur propinquitas solum ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui filium natum suscipit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

2. Praeterea, ille qui de sacro fonte levat, Anadochus a Dionysio (cap. 2 eccles. Hierarch.), dicitur; et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est, art. praec. Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum, et illum qui de sacro fonte levatur.

3. Praeterea, potest contingere quod aliquis levet aliquem de sacro fonte, antequam ipse sit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio, quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo aliquem levare de sacro fonte non sufficit ad spiritualem cognationem contrahendam.

Sed contra est definitio spiritualis cognationis supra inducta, art. 1, huj. qu., et auctoritates quae ponuntur in littera, 4 dist. 42.

Concl. Cum levans aliquem de sacro fonte, Ecclesiae matris personam gerat, spiritualis cognatio inter suscipientem Baptismi sacramentum et ipsum levantem de sacro fonte levatur.

Respondeo dicendum, quod sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex matre et patre, ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, et Ecclesiae sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est, ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiae. Unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non tantum pater ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater quae materiam subministrat, et in cujus utero generatur. Et ita etiam Anadochus, qui baptizandum vice totius Ecclesiae offert, et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

Ad secundum dicendum, quod non ratione instructionis debitae, sed ratione generationis spiritualis, sed quam cooperatur, cognationem spiritualem contrahit.

Ad tertium dicendum, quod non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cum non sit membrum Ecclesiae, cujus typum gerit in baptismo suscipiens; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem spiritualem contrahere potest, quia ipse est expers spiritualis vitae, in quam homo primo per baptismum nascitur.

ARTICULUS IV.

Utrum cognatio spiritualis transeat a viro in uxorem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cognatio spiritualis non transeat a viro in uxorem, quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatae, et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione, quae inter virum et uxorem est, non transitur ad spiritualem cognationem.

2. Praeterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quae est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis quam vir qui est spiritualis pater, et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc spiritualem cognationem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam spiritualem cognationem ex hoc quod vir ejus sit pater alicujus spiritualis.

3. Praeterea, potest contingere quod vir est baptizatus, et uxor non est baptizata; sicut quando est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper a viro ad uxorem.

4. Praeterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare (quia id nulla lege prohibitum est, ex Urbano II, ad Vitalem). Si ergo spiritualis cognatio a viro transiret in uxorem, sequeretur quod uterque conjugum esset bis pater, vel mater, spiritualis ejusdem quod est inconveniens.

Sed contra, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quam corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multo magis spiritualis cognatio.

Concl. Transit spiritualis cognatio a viro in uxorem quam carnaliter, cognovit, si quis per proprium actum alterius filium de sacro fonte levat.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest fieri alicujus compater dupliciter: uno modo per actum alterius qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus, et sic cognatio spiritualis non transit a viro in uxorem, nisi forte ille sit filius uxoris, quia tunc directe uxor contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir; alio modo per actum proprium, sicut cum levat filium alterius de sacro fonte, et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem, quam jam carnaliter cognovit; non autem si nondum sit matrimonium consummatum, quia nondum effecti sunt una caro, et hoc est per modum cujusdam affinitatis: unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quae est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor. Unde versus:

> Quae mihi, vel cujus natum mea fonte levavit,
> Haec mea commater, fieri mea non valet uxor:
> Si qua meae natum non ex me fonte levavit,
> Hanc post fata meae non inde vetabor habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod sunt diversorum generum unio corporalis et spiritualis, potest concludi quod una non est altera, non autem quod una non possit esse causa alterius; quia eorum quae sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius, vel per se vel per accidens.

Ad secundum dicendum, quod pater spiritualis et mater spiritualis ejusdem, non conjunguntur in generatione spirituali nisi per accidens, quia ad hoc unus per se sufficeret. Unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium. Unde versus:

> Unus semper erit compatrum spiritualis,
> Alter carnalis: non fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio, propter hoc quod non est capax, non ex hoc quod non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio a viro in uxorem.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio spiritualis, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levent. Nec est inconveniens quod uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem; sicut etiam potest esse quod sit affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem (1).

ARTICULUS V.

Utrum cognatio spiritualis transeat ad filios carnales patris spiritualis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod cognatio spiritualis non transeat ad filios carnales patris spiritualis, quia spirituali cognationi non assignantur gra-

(1) Vide concil. Trident., sess. 24, de Reform. matrimonii, c. 2.

dus. Essent autem gradus, si transiret a patre in filium quia persona generata mutat gradum, ut supra dictum est, quaest. 55, art. 5. Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. Praeterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo cognatio spiritualis transit a patre in filium, eadem ratione transibit a fratre in fratrem, quod falsum est.

Sed contra est quod in littera probatur per auctoritatem, 4, dist. 42.

Concl. Spiritualis cognatio transit ad filios carnales spiritualis patris, ita quod impediat contrahendum, et jam contractum matrimonium dirimat.

Respondeo dicendum, quod filius est aliquid patris, et non e converso, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 12, a princ.; et ideo spiritualis cognatio transit a patre in filium carnalem, et non e converso. Et sic patet quod tres sunt cognationes spirituales: una, quae dicitur *spirituales paternitas,* quae est inter patrem spiritualem et filium spiritualem; alia quae dicitur *compaternitas,* quae est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem; tertia autem dicitur *spiritualis fraternitas,* quae est inter filium spiritualem, et filios carnales ejusdem patris. Et quaelibet harum impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod persona addita per carnis propagationem facit gradum respectu illius personae quae in eodem genere attinet, non autem respectu ejus quae attinet in alio genere; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris, in quo et pater, quamvis alio genere attinentiae. Spiritualis autem cognatio est alterius generis quam carnalis. Et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spirituali, in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit. Et ita non oportet quod spiritualis cognatio habeat gradum.

Ad secundum dicendum, quod frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum quo effecta est unum corpus; et ideo a fratre in fratrem non transit, sive sit ante genitus, sive post fraternitatem spiritualem.

QUAESTIO LVII.

DE COGNATIONE LEGALI, QUAE EST PER ADOPTIONEM.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de cognatione legali, quae est per adoptionem.

Circa quod quaeruntur tria: 1. quid sit adoptio; 2. utrum ex ea aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens; 3. inter quas personas contrahatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum adoptio convenienter definiatur.
(S. Thom., 4, dist. 42, quaest. 2, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adoptio definiatur: *Adoptio est extraneae personae in filium, vel nepotem, vel deinceps legitima assumptio.* Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. Praeterea, *parentes debent filiis thesaurizare,* 2. Corinth. 12. Sed pater adoptans non oportet quod semper adoptato thesaurizet, quia quandoque adoptatus non succedit in bonis adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. Praeterea, adoptio, per quam aliquis in filium assumitur, assimilatur generationi naturali, per quam naturaliter producitur filius. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum, quia ille qui non est sui juris, et qui est minor viginti quinque annis, et mulier, non possunt adoptare, qui tamen possunt filium naturaliter generare. Ergo adoptio non dicitur proprie assumptio alicujus in filium.

4. Praeterea, assumptio extraneae personae in filium videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado, vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit assumere aliquem in filium. Sed non competit ei adoptare. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. Praeterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major aetate effici pater minoris, et e converso, quia juvenis potest senem baptizare, et e converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniorem, adoptare, quod non est verum; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, adoptatus non differt secundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium, et sic inconvenienter dicitur quod adoptatur in nepotem.

7. Praeterea, adoptio ex dilectione procedit: unde et Deus dicitur nos per charitatem in filios adoptasse. Sed charitas major habenda est ad proximos quam ad extraneos. Ergo non debet esse adoptio extraneae personae, sed magis personae propinquae.

Concl. Adoptio cum filiorum defectum supleat, est extraneae personae in filium seu filiam vel nepotem seu neptem legitima assumptio.

Respondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit. Unde sicut per naturalem generationem aliquis filium producit; ita per jus positivum, quod est ars boni et aequi, potest aliquis alium sibi assumere in filium ad similitudinem filii naturalis, ad supplendum filiorum deperditorum defectum, propter quod praecipue adoptio est introducta. Et quia assumptio importat terminum *a quo,* propter quod assumens non est assumptum, oportet quod ille qui assumitur in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum *ad quem,* scilicet formam quae est finis generationis et terminum *a quo* scilicet formam contrariam, ita generatio legalis habet terminum *ad quem,* scilicet filium, vel nepotem, et terminum *a quo,* scilicet personam extraneam. Et sic patet quod praedicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima assumptio,* et terminum *ad quem,* quia dicitur *extraneae personae,* et terminum *a quo,* quia dicitur *in filium, vel nepotem.*

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis est quaedam imitatio filiationis naturalis. Et ideo duplex est adoptionis species: una quae perfecte naturalem filiationem imitatur, et haec vocatur *arrogatio,* per quam traducitur adoptatus in potestatem adoptantis; et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest eum pater sine culpa privare quarta parte hereditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui est sui juris, qui scilicet non habet patrem, aut si habet, est emancipatus. Et haec adoptio non fit nisi auctoritate principis. Alia adoptio est quae imitatur naturalem filiationem imperfecte, quae vocatur *simplex adoptio,* per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis: unde magis est dispositio quaedam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta. Et secundum hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris; et sine auctoritate principis, ex auctoritate magistratus; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; et ideo omnibus competit posse naturaliter generare in quibus natura speciei non est impedita. Sed adoptio, ordinatur ad hereditatis successionem; et ideo illis solis competit qui habent potestatem disponendi de hereditate sua. Unde ille qui non est sui juris, vel qui est minor viginti quinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessione principis.

Ad quartum dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hereditas transire in posterum: unde ex hoc ipso jam debetur illis qui succedere ei debent jure propinquitatis; et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare.

Et praeterea, major est dolor de filiis amissis quam de illis qui nunquam sunt habiti. Et ideo habentes impedimentum generationis non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt, et amiserunt, vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali carent.

Ad quintum dicendum, quod spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum, quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus et femina, ser-

(1) Vide Trident. concil., ubi supra.

vus et liber, juvenis et senex; Galat. 3, et Coloss. 3. Et ideo indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit ad hereditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati in adoptantem. Non autem est conveniens quod antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur. Et ideo junior non potest adoptare seniorem; sed oportet secundum leges quod adoptatus sit in tantum adoptante junior, quod possit ejus esse filius naturalis.

Ad sextum dicendum, quod sicut contingit amitti filios, ita et nepotes, et deinceps. Et ideo cum adoptio sit inducta in solatium filiorum amissorum sicut aliquis per adoptionem potest subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et deinceps.

Ad septimum dicendum, quod propinquus jure propinquitatis debet succedere: et ideo non competit ei quod per adoptionem ad successionem deducatu: et si aliquis propinquus, cui non competat successio hereditatis adoptatur, in quantum est propinquus, sed in quantum est extraneus a jure successionis in bonis adoptantis.

ARTICULUS II.

Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium, quia cura spiritualis est dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc quod aliquis curae alicujus subjicitur spiritualiter non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: alias omnes qui habitant in parochia essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quae trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere potest.

2. Praeterea, ex hoc quod aliquis alicui sit beneficus, non trahitur aliquod propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quam collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod propinquitatis vinculum.

3. Praeterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus ut Philosophus dicit (lib. 8 Ethic., cap. 11, circ. princ., et cap. 12, circ. med.), quia scilicet ab ipso habet esse, nutrimentum et disciplinam hereditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento et disciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: alias nutrientes, et paedagogi, et magistri, essent propinqui, quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hereditate alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. Praeterea, sacramenta Ecclesia non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiae. Cum ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quod non possit impedire matrimonium aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quaedam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim *legalis cognatio quaedam proximitas proveniens ex adoptione.* Ergo ex adoptione causatur vinculum, per quod matrimonium impeditur.

Praeterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positis, 4, dist. 42.

Concl. Humanis legibus jure decretum est, et ab Ecclesia approbatum, ut legalis cognatio propter cohabitationem quam alias fieri oportebat, matrimonium impediat.

Respondeo dicendum, quod lex divina illas praecipue personas a matrimonio excludit quas necesse erat cohabitare; ne ut Rabbi Moyses dicit (lib. 3 *Dux errant.*, cap. 50, a med.), si ad eas liceret uti carnali copula, facilis pateret concupiscentiae locus, ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum. Et quia filius adoptatus conservatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata. Et inde est quod legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet solutio ad prima tria, quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quae possit fomentum concupiscentiae praestare. Et ideo ex eis non causatur propinquitas quae matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humanae non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesiae auctoritas, quae idem etiam interdicit.

ARTICULUS III.

Utrum cognatio legalis contrahatur solum inter adoptantem patrem et filium adoptatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maxime enim videtur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias aliquas personas praeter adoptantem et adoptatum.

2. Praeterea, cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum, et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum, quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel mancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quae matrimonium impediret.

3. Praeterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quae non possit ad aliquod sacramentum tenere vel suscipere: unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet, art. 1, huj. quaest., ad 3. Ergo cognatio legalis non transit a viro in uxorem.

4. Praeterea, cognatio spiritualis est fortior quam legalis. Sed spiritualis non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra, plus concordat cognatio legalis cum conjunctione carnis vel propagatione, quam spiritualis. Sed spiritualis cognatio transit in alteram personam. Ergo et legalis.

Praeterea, ad hoc sunt auctoritates quae in littera ponuntur, 4, dist. 42.

Concl. Legalis cognatio omnium descendentium et per modum cujusdam affinitatis contracta, perpetuo matrimonium impedit: ea autem quae est inter filium adoptivum et naturalem filium, tamdiu impedit, quamdiu manserit in adoptantes potestate.

Respondeo dicendum, quod triplex est legalis cognatio: prima quasi descendentium, quae contrahitur inter patrem adoptantem et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps; secunda, quae est inter filium adoptivum et filium naturalem; tertia per modo cujusdam affinitatis, quae est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptivi vel e contrario inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuo matrimonium impediunt; secunda autem non, nisi quamdiu manet in potestate patris adoptantis; unde, mortuo patre vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem, et sic filius spiritualis remanet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus. Et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem, et ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens si praedictum vinculum non maneat; sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus, et propter hoc manet vinculum inter eos.

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex concessione principis adoptare potest; unde etiam in ipsam transit cognatio legalis. Et praeterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, quia non potest tenere alium ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim quod quicquid est in potestate filii transeat in potestatem adoptantis patris. Unde adoptato patre, adoptantur filii et nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

QUAESTIO LVIII.

DE IMPEDIMENTO FRIGIDITATIS, MALEFICII, FURIAE VEL AMENTIAE, INCESTUS ET DEFECTUS AETATIS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de quinque impedimentis matrimonii, scilicet de impedimento frigiditatis, maleficii, furiae vel amentiae, incestus et defectus aetatis.

Et circa hoc quaeruntur quinque: 1. utrum frigiditas matrimonium impediat; 2. utrum maleficium, 3. utrum furia vel amentia; 4. utrum incestus; 5. utrum defectus aetatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum frigiditas matrimonium impediat.
(S. Thom., 4, dist. 34, quaest. unic., art. 2 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Praeterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quae hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Praeterea, omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo frigiditas non impedit matrimonium.

4. Praeterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantum est de se, non impedit matrimonium.

5. Praeterea, contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine, quia cito calidum evaporat ratione suae debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quae magis concupiscentiam inflammat, quae non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quod frigiditas etsi impediat respectu unius, non tamen impediat simpliciter.

6. Praeterea, mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur a matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed contra est quod dicitur (extra. de Frigidis et Maleficiatis, cap. *Quod sedem*): *Sicut puer qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio, sic et qui impotentes sunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur.* Tales autem sunt frigidi. Ergo etc.

Praeterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, quia non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

Concl. Frigiditas seu impotentia coeundi non quidem ex aetate sed ex defectu naturae simpliciter incurabilis impedit matrimonium contrahendum, et etiam contractum dirimit, post triennium ad minus ex Ecclesiae statuto.

Respondeo dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum; unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere, ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi* nomine generali, quae quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca et accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicetur, art. seq. Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter, quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinae, vel processu aetatis, et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium, ita quod ille ex parte cujus allegatur impedimentum, perpetuo maneat absque spe conjugii, alius *nubat cui vult, in Domino,* 1 Cor. 7, 39. Ad hoc autem cognoscendum utrum sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quod si post triennium in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam copulae carnali implendae, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiae dissolvitur. Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat, quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentiae. Unde Ecclesia si se deceptam inveniat, per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia vel cum eadem perfecisse, reintegrat matrimonium praecedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulae non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentia, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulae.

Ad secundum dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quod per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentius impedit (tollit enim non solum commixtione seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum); ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad tertium dicendum, quod senes quamvis quandoque non habent caliditatem sufficientem ad generandum tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium, quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturae.

Ad quartum dicendum, quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Est autem impotens dupliciter: uno modo quia non potest solvere de jure, et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum, hanc impotentiam, sive non; alio modo quia non sit solvendo de facto, et tunc si scit ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu quaerit, et ideo contractus stat. Si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas quae causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non potest homo de facto libere reddere impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod quis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit, 4, dist. 34, quod haec duo, *frigiditas* et *servitus*, faciunt personas non omnino illegitimas.

Ad quintum dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personae, et non respectu alterius. Sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt claustra pudoris frangi, et ei conjugi. Nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentalis extrinseca. Et ideo de ea est judicium idem quo de maleficio, de quo post dicetur, art. seq.

Ad sextum dicendum, quod mas est agens in generatione, sed femina est patiens, et ideo major caliditas requiritur in mare quam in femina ad opus generationis. Unde frigiditas quae facit virum impotentem non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa, scilicet arctatione, et tunc idem est judicium de arctatione mulieris et de frigiditate viri.

ARTICULUS II.

Utrum maleficium possit impedire matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod maleficium non possit matrimonium impedire. Hujusmodi enim maleficia fiunt operatione daemonum. Sed daemones non habent potestatem ad impediendum matrimonii actum: magis quam corporales alios actus, quos impedire non possunt, quia sic totum mundum perimerent, si comestionem et gressum, et alia hujusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Praeterea, opus Dei est fortius quam opus diaboli,

Sed maleficium est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3. Praeterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonium, nisi sit perpetuum. Sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum, quia cum diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato, tolletur maleficium, vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesiae, qui sunt ordinati ad reprimendam vim daemonum. Ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

4. Praeterea, carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quae est principium ejus. Sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres aequaliter. Ergo maleficium non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed contra est quod dicitur in Decret. 33, quaest. 1, cap. 4: *Si per sortiarias vel maleficas;* et infra: *Si sanari non potuerint, separari valebunt.*

Praeterea, potestas daemonum est major quam potestas hominis; Job 41, 24: *Non est potestas super terram quae comparetur ei qui factus est ut nullum timeret.* Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam, per aliquam potestatem vel castraturam et ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multo fortius virtute daemonis hoc fieri potest.

Concl. Impotentes ex maleficio perpetuo et post triennium, alteram quaerere copulam possunt, alias minime.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod maleficium nihil aliud erat in mundo nisi in aestimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causae sunt occultae, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritatem sanctorum, qui dicunt quod daemones habent potestatem supra corpora et supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur. Unde per eos malefici aliqua signa facere possunt. Procedit autem haec opinio ex radice infidelitatis sive incredulitatis, quia non credunt esse daemones, nisi in aestimatione vulgi tantum, ut terrores quos sibi facit homo ex sua aestimatione, imputet daemoni, et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquae figurae apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur daemones videri. Sed haec vera fides repudiat, per quam angelos de caelo cecidisse, et daemones esse credimus, et ex subtilitate suae naturae multa posse quae nos non possumus; et illi qui eos ad faciendum talia inducunt, malefici vocantur.

Et ideo alii dixerunt quod per maleficia praestari potest impedimentum carnali copulae; sed nullum tale est perpetuum: unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura esse revocata quae hoc dicebant. Sed hoc est contra experimentum et contra nova jura quae cum antiquis concordant.

Et ideo distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus triennii praefixit, sicut et de frigiditate dictum est, art. praec., in corp., et ad 2. Tamen haec differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui propter frigiditatem est impotens, ita est impotens ad unam sicut ad aliam: et ideo quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjungatur alteri; sed maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam, et ideo quando judicio Ecclesiae matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quaerat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo factus est servus diaboli, in nos per actum generativae potentiae devenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum quam in aliis animalibus ut dicitur in Genesi, cap. 3, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum, quod opus Dei potest opere diaboli impediri divina permissione: non quod diabolus sit Deo fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad tertium dicendum, quod maleficium quoddam est ita perpetuum quod non potest habere remedium humanum, quamvis Deus posset remedium praestare, daemonem cogendo, vel etiam daemon desistendo; non enim semper oportet ut id quod per maleficium factum est, possit per maleficium aliud destrui, ut ipsi malefici confitentur, et etiamsi posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur, quia nullo modo debet aliquis daemonis auxilium per maleficium invocare. Similiter non oportet quod si per peccatum aliquod diabolo data est potestas in aliquem, quod cessante peccato, cesset potestas, quia poena interdum remanet, culpa transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiae non valent ad reprimendum daemones semper quantum ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente; semper tamen valent contra illas infestationes daemonum contra quas principaliter instituti sunt.

Ad quartum dicendum, quod maleficium quandoque potest praestare ad omnes impedimentum, quandoque ad unam tantum, quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturae agens. Et praeterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione daemonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ARTICULUS III.

Utrum furia impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale, quod in baptismo contrahitur, dignius est quam carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo et matrimonium contrahere.

2. Praeterea, frigiditas impedit matrimonium, inquantum impedit carnalem copulam, quae non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Praeterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri utrum sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Praeterea, in versibus supra dictis, qu. 50, sufficienter continentur impedimenta impedientia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo, etc.

Sed contra, plus tollit usum rationis furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

Praeterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo, etc.

Concl. Cum consensus ad matrimonium requisitus, ubi deest rationis usus, esse non possit, furia praecedens (si furiosus lucida intervalla non habeat) matrimonium dirimit; sequens vero furia illud nullatenus dirimit.

Respondeo dicendum, quod furia aut praecedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit ipsum: si autem praecedit, tunc aut furiosus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo, non sit tutum quod matrimonium contrahat, quia nesciret prolem educare; tamen si contrahit, est matrimonium. Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit, tunc quia non potest esse consensus, ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod usus rationis non exigitur ad baptismum (1), quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium. Et ideo non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum dictum est supra, 4, dist. 4, qu. 3, art. 1, quaest. 3, et part. 3, qu. 68, art. 12.

Ad secundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione suae causae, quae est consensus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas. Sed tamen Magister 4, dist. 34, de ea determinat simul cum frigiditate, quia utrumque est quidam naturae defectus.

Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit; sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum ad hoc quod matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem, quia utrobique est defectus consensus ex parte rationis.

ARTICULUS IV.

Utrum incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suae, matrimonium dirimat.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suae, matrimonium non dirimat, quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, etc.

(1) Al., *ad baptismum furiosi.*

2. Praeterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quam qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Praeterea, si in poenam peccati hoc infligitur, videtur, etiamsi mortua uxore cum alia contrahat incestuosus, quod separari debeant, quod non est verum.

4. Praeterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata qu. 50. Ergo non dirimit matrimonium contractum.

Sed contra est quia per hoc quod cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus praedictus.

Praeterea, in quo quis peccat, in hoc punitur, Sap. 11, 17. Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri per hoc quod matrimonio privetur.

Concl. Cum incestu, quo quis cognoverit uxoris consanguineam, quaedam contrahatur affinitas, ante contractum matrimonium, etiam post sponsalia ex tali incestu impeditur matrimonium: post contractum vero minime; sed tantum sic peccans jure privatur petendi debitum.

Respondeo dicendum, quod si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suae ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari ratione affinitatis contractae. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter matrimonium separari; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omnino manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cum timetur de illicito coitu. Si tamen praeter dispensationem contrahat; peccat, contra statutum Ecclesiae faciens; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpae, quam ratione affinitatis quam causat; et ideo etiam non annumeratur aliis impedimentis: sed in impedimento affinitatis includitur.

ARTICULUS V.

Utrum defectus aetatis impediat matrimonium.
(S. Th., 4, dist. 36, qu. unic., art. 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus aetatis non impediat matrimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem usque ad vigesimum quintum annum. Ergo videtur quod usque ad tempus illud non sit confortata ratio ad consensum; et ita videtur quod illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutae aetatis non impedit matrimonium.

2. Praeterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita et vinculum matrimonii. Sed ante decimum quartum (1) annum non possunt facere professionem, secundum novam constitutionem, cap. *Non solum,* de Regular. et Transeunt., in 6. Ergo nec matrimonium contrahere, si defectus aetatis matrimonium impediret.

3. Praeterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte uxoris. Sed mulier ante decimum quartum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

4. Praeterea, impotentia coeundi, nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus aetatis non est perpetuus, nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Praeterea, non continetur in aliquo praedictorum impedimentorum, qu. 50, et ita non videtur esse matrimonii impedimentum.

Sed contra, decretalis, cap. *Quod sedem,* de Frigid. et Malef., dicit quod *puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio.* Sed ante decimum quartum annum ut in pluribus, non potest reddere debitum ut in 7 Animalium, circ. princ. lib., dicitur. Ergo, etc.

Praeterea, *omnium natura constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti* (Philosophus, 2 de Anima, text. 41); et ita videtur, cum matrimonium sit naturale quod debeat habere determinatum tempus, per cujus defectum impediatur.

Concl. Cum ad matrimonium requiratur consensus in obligatione perpetuam, contractum ante annos pubertatis nullum est; nisi forte aetatis defectum vigor naturae et rationis suppleverit.

Respondeo dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus cujusdam, ordinationi legis positivae subjacet, sicut et alii contractus. Unde secundum jura, cap. *Tua,* de Sponsalib. impub., determinatum est quod ante illud tempus discretionis, quo uterque possit sufficienter de matrimonio deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus, ut in pluribus, est in masculis in quarto decimo anno in femina autem in duodecimo anno, quia tamen praecepta juris positivi sequuntur id quod in pluribus est, si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus praedictum perveniat, ita quod vigor naturae et rationis defectum aetatis suppleat, matrimonium non dissolvitur. Et ideo si contrahentes ante annos pubertatis ante tempus praedictum carnaliter fuerint copulati, nihilominus matrimonium perpetuo stat indissolubile.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis ad quae natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum sicut in aliis; et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire, quam possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter est dicendum ad secundum, quia votum religionis est de his quae sunt sine inclinatione naturae, quae majorem difficultatem habent quam matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut dicitur in 7 de Animal., loc. sup. cit.; et ideo non est simile de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ex parte ista non solum est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed etiam propter defectum rationis, quae adhuc non sufficit ad consensum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

Ad quintum dicendum, quod sicut impedimentum quod est ex furia, reducitur ad impedimentum erroris, ita etiam impedimentum quod est ex defectu aetatis quia homo nondum habet plenum usum liberi arbitrii.

(1) Exemplum 1478 et Ms., *decimum octavum.* Theologis annotantibus, qui retinendum tamen permittunt *decimum quartum,* sed de puellis intelligunt, juxta sensum capp., *Ad nostram,* et *Significatum,* quae ex Gregorio IX ipsi citant.

QUAESTIO LIX.

DE DISPARITATE CULTUS QUAE MATRIMONIUM IMPEDIAT.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de disparitate cultus quae matrimonium impediat.

Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli; 2. utrum inter infideles sit matrimonium; 3. utrum conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore infideli nolente converti; 4. utrum possit uxorem infidelem relinquere; 5. utrum ea dimissa possit aliam ducere; 6. utrum propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fidelis possit contrahere cum infideli.
(S. Thom., 4, dist. 39, quaest. 1, art. 1, quaest. 1 ad 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere, quia Joseph contraxit cum Ægyptia, et Ester cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultus, quia alter erat infidelis, et alter fidelis. Ergo disparitas cultus praecedens matrimonium ipsum non impedit.

2. Praeterea, eadem est fides quam docet vetus, et nova lex. Sed secundum veterem legem poterat esse matrimonium, inter fidelem et infidelem, ut patet Deuteron. 21, 10 et seq.: *Si egressus fueris ad pugnam... et videris in numero captivorum mulierem pulchram et adamaveris eam, voluerisque habere uxorem... intrabis ad eam, dormiesque cum illa, et erit uxor tua.* Ergo et in nova lege licet.

3. Praeterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia cum conditione futurae conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. Praeterea, omne impedimentum matrimonii est

aliquo modo contrarium matrimonio. Sed infidelitas non est contraria matrimonio, quia matrimonium est in officium naturae, cujus dictamen fides excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Praeterea, disparitas fidei quandoque est etiam inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in haeresim labitur. Sed si talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus est verum matrimonium. Ergo disparitas fidei matrimonium non impedit.

Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 6, 14: *Quae conventio lucis ad tenebras.* Sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei non potest contrahere matrimonium cum illa quae est in tenebris infidelitatis.

Praeterea, Malach. 2, 11, dicitur: *Contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit; et habuit filiam dei alieni.* Sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

Concl. Cum conjuges in fide dissentientes, prolem ad Dei cultum educare nequeant, cultus disparitas matrimonium praecedens impedit, ne infidelis cum fideli contrahere possit.

Respondeo dicendum, quod principalius matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem uterque secundum fidem suam intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium. Et propter hoc disparitas cultus praecedens matrimonium impedit ne contrahi possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum quod cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter autem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaan, tum quia Dominus praeceperat eos occidi propter eorum obstinationem: tum quia majus periculum imminebat, ne scilicet conjuges, aut filios ad idololatriam perveterent, quia filii Israel ad ritus et mores eorum proniores erant propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, praecipue quando non poterat esse timor pertrahendi ad idololatriam. Et sic Joseph, et Moyses, et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege, quae per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est omnibus infidelibus. Et ideo disparitas cultus praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus poterant licite inire conjugia: vel loquitur, quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quod eadem est habitudo praesentis ad praesens, et futuri ad futurum. Unde sicut quando matrimonium in praesenti contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium, ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultus.

Ad quartum dicendum, quod jam ex dictis patet, in corp. art., quod disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium est sacramentum. Et ideo quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit puritatem quantum ad sacramentum fidei, scilicet baptismum, magis quam quantum ad interiorem fidem. Unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed cultus disparitas, qui respicit exterius servitium, ut in 3 lib. dictum est, dist. 9, quaest. 1, art. 1, qu. 1. Et propter hoc si aliquis fidelis cum haeretica baptizata matrimonium contrahat, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam haereticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret: non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur; et e contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

ARTICULUS II.

Utrum inter infideles possit esse matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiae. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Praeterea, duo mala sunt magis impeditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit bonum matrimonii. Ergo multo fortius infidelitas utriusque; et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

3. Praeterea, sicut inter fidelem et infidelem est disparitas cultus, ita inter duos infideles; ut si unus sit gentilis, et alter Judaeus. Sed disparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum est, art. praec. Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum diparem non potest esse verum matrimonium.

4. Praeterea, in matrimonio est vera pudicitia. Sed, sicut dicit Augustinus (lib. 1 de adult. Conjug., cap. 18, ante med., et habetur in littera, 4 dist. 39), non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua. Ergo nec est verum matrimonium.

5. Praeterea, matrimonium verum excusat carnalem copulam a peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum, quia *omnis vita infidelium peccatum est,* ut dicit Glossa (ord. sup. illud: *Omne quod non est ex fide*) Rom. 14. Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 12: *Si quis frater uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam.* Sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium. Ergo matrimonium quod est inter infideles est verum matrimonium.

Praeterea, remoto posteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturae, quae praecedit statum gratiae, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

Concl. Cum infideles operam dare possint proli non solum generanda, sed etiam ad perfectum statum promovenda, matrimonium (quod in officium naturae institutum est) inter eos verum esse potest; quamvis non ita perfectum sicut inter fideles.

Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis non tantum generandae, quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest, sed etiam promovendae ad perfectum statum, quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda; scilicet naturae, non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quae sunt de lege naturae; et perfectio gratiae. Et prima quidem perfectio est materialis, et imperfecta respectu secundae. Et ideo cum res quae sunt propter finem, sint proportionatae fini, matrimonium quod tendit in primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia perfectio prima communis esse potest infidelibus et fidelibus secunda autem tantum est fidelium, ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non est tantum institutum in sacramentum, sed etiam in officium naturae. Et ideo quamvis infidelibus non competat matrimonium secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, competit tamen eis inquantum est in officium naturae; et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non est actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiae.

Ad secundum dicendum, quod disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dum parentes in diversa prolem trahere intendunt, quod non est quando uterque est infidelis.

Ad tertium dicendum, quod inter infideles est matrimonium ut dictum est, in resp. ad 1, prout matrimonium est in officium naturae. Ea autem quae pertinent ad legem naturae, sunt determinabilia per jus positivum, et ideo si prohibetur ab aliquo jure positivo apud infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impediet matrimonium inter eos. Ex jure enim divino non prohibentur, quia apud Deum non differt, qualitercumque aliquis a fide deviet, quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse; similiter nec aliquo Ecclesiae statuto, quae non habet de his quae foris sunt judicare.

Ad quartum dicendum, quod pudicitia et aliae virtutes infidelium dicuntur non esse verae, quia non pos-

sunt attingere finem verae virtutis, qui est vera felicitas; sicut dicitur non esse verum vinum, quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoscens uxorem suam non peccat, si propter bonum prolis aut fidei, qua tenetur, uxori debitum reddat; cum hoc sit actus justitiae et temperantiae; quae in delectabilibus tactus debitas circumstantias servat; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent, sed quia id quod agunt, a servitute peccati non possunt liberari.

ARTICULUS III.

Utrum conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore nolente converti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod conjux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infidele nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum; oportet eamdem cautelam adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum infideli, cum qua prius contraxerat, et adhuc majus, quia neophyti facilius pervertuntur, quam illi qui sunt nutriti in fide, videtur quod fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

2. Praeterea, 28, quaest. 1, cap. *Judaei,* dicitur: *Non potest infidelis in ejus conjunctione commanere quae jam in christianam translata est fidem.* Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

3. Praeterea, matrimonium quod inter fideles contrahitur, est perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo et infidelium: et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitati contraxerit in gradu prohibito.

4. Praeterea, aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundum ritum suae legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit videtur quod possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

5. Praeterea, potest contingere quod repudiata una uxore aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur. Videtur ergo quod saltem in hoc casu non possit cum uxore quam de novo habet commanere.

Sed contra est quod Apostolus 1 Corinth. 7, consulit quod commaneat.

Praeterea, nullum impedimentum superveniens vero matrimonio tollit ipsum. Sed matrimonium erat verum quando uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur per hoc matrimonium; et ita videtur quod possit licite commanere.

Concl. Cum inter fideles verum matrimonium sit, non propterea dissolvitur vinculum, quod alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente: solus tamen potest et quo ad cohabitationem et debiti solutionem, si nulla adsit correctionis spes.

Respondeo dicendum, quod fides ejus qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium. Unde cum inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet, art. praec., ad 1, per hoc quod alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur; sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem, et debiti solutionem; in quo pari passu currunt infidelitas et adulterium, quia utrumque est contra bonum prolis. Unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram, vel commanendi cum ea, ita se habet in potestate dimittendi infidelem, vel commanendi cum ea. Potest enim vir innocens libere manere cum adultera spe correctionis, non autem si in adulteri peccato fuerit obstinata ne videatur patronus turpitudinis: quamvis etiam cum spe correctionis possit eam libere dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli commanere cum spe conversionis, si eam in infidelitate obstinatam non viderit; et bene facit commanendo, tamen non tenetur. Et de hoc est consilium Apostoli, 1 Corinth. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum quam destruatur quod rite factum est. Et ideo multa sunt quae impediunt matrimonium contrahendum, si praecedant quae tamen ipsum non possunt dissolvere si sequantur, sicut de affinitate patet, qu. 55, art. 6. Et similiter dicendum est de disparitate cultus.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia tempore apostolorum passim convertebantur ad fidem et judaei, et gentiles. Et ideo tunc fidelis vir poterat habere probabilem spem de uxoris conversione, etiamsi conversionem non promitteret. Postmodum autem, tempore procedente, Judaei sunt magis obstinati quam gentiles, quia gentiles adhuc intrabant ad fidem, sicut tempore martyrum et temporibus Constantini imperatoris, et circa tempora illa. Et ideo tunc non erat totum fideli cum uxore infideli Judaea cohabitare; nec erat spes de conversione ejus, sicut erat de conversione uxoris gentilis. Et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum gentili, sed non cum Judaea, nisi conversionem promitteret. Et secundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet gentiles et Judaei, quia utrique obstinati sunt; et ideo nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit gentilis, sive Judaea.

Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non sunt astricti statutis Ecclesiae, sed sunt adstricti statutis juris divini. Et ideo si contraxerint aliqui infideles in gradibus prohibitis secundum legem divinam, Lev. 18, sive uterque, si alter ad fidem convertatur; non possunt in tali matrimonio commanere. Si autem contraxerint in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiae, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso sit spes de conversione alterius.

Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores est contra legem naturae, cui etiam infideles sunt adstricti. Et ideo non est verum matrimonium infidelis nisi cum illa cum qua primo contraxit. Unde si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima commanere, et alias debet abjicere. Si autem prima convertit noluerit et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo quod cum alia haberet: de quo post dicetur, art. 5, huj. quaest.

Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris est contra legem naturae; unde infideli non licet uxorem repudiare. Et ideo si convertatur postquam, una repudiata, alteram duxerit, idem judicium est de hoc et de illo qui plures uxores habebat, quia tenetur primam, quam repudiaverat, accipere; si converti voluerit, et aliam abjicere.

ARTICULUS IV.

Utrum fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris. Majus enim est vinculum viri ad mulierem quam servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur a servitutis vinculo, ut patet 1 Corinth. 7, et 1 Timoth. 6. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

2. Praeterea, nullus potest alteri praejudicium facere sine consensus ipsius. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier praejudicium pati posset, ut libere dimitteretur, non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris; sicut nec potest ordinari aut vovere continentiam sine consensus ejus.

3. Praeterea, si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus, sive liber, non potest propter diversam conditionem ipsam dimittere. Cum ergo vir, quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem, videtur a simili quod non possit eam dimittere propter infidelitatem.

4. Praeterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed si discederet ab infideli uxore, filii communes matri remanerent, quia partus sequitur ventrem; et sic essent in periculo salutis. Ergo non potest uxorem infidelem dimittere licite.

5. Praeterea, adulter non potest adulteram dimittere etiam postquam de adulterio poenitentiam egit. Ergo si sit idem judicium de adultero et infideli, nec infidelis infidelem potest relinquere, etiam postquam ad fidem est conversus.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 7.

Praeterea, adulterium spirituale est gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest dimittere uxorem quantum ad cohabitationem. Ergo multo

fortius propter infidelitatem, quae est adulterium spirituale.

Concl. Cum conversus ad fidem et in Christo regeneratus priori vita mortum sit, potest uxorem cum converti non vult, dimittere; nec cum ea habitare aut illi debitum reddere tenetur.

Respondeo dicendum, quod homini secundum aliam et aliam vitam diversa competunt et expediunt. Et ideo qui moritur priori vitae, non tenetur ad illa ad quae in priori vita tenebatur. Et inde est quod ille qui in vita saeculari existens aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitae moritur; cum generatio unius sit corruptio alterius; et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult, quamvis in aliquo casu libere id posset facere, ut dictum est, art. praec.; sicut et religiosus potest libere perficere vota quae fecit in saeculo, si non sint contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod servire non est aliquid incompetens christianae religionis perfectioni, quae maxime humilitatem profitetur; sed obligatio mulieris sive matrimonii aliquid derogat perfectioni vitae christianae, cujus summum statum continentes possident; et ideo non est simile de utroque.

Et praeterea unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam, quae non congrue est infidelis ad fidelem, ut patet 2 Corinth. 6; et ideo non est simile de servo et conjuge.

Ad secundum dicendum, quod uxor non habebat jus in corpore viri, nisi quamdiu in vita illa manebat in qua contraxerat, quia etiam mortuo viro *uxor soluta est a lege viri*, ut patet Rom. 7, 3; et ideo si postquam vir mutat vitam moriens priori vitae, ab ea discedat, nullum fit ei praejudicium. Transiens autem ad religionem moritur tantum spirituali morte, non autem corporali. Et ideo si matrimonium sit consumatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire; potest autem ante carnalem copulam, quando est tantum copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporaliter etiam consepelitur Christo in mortem; et ideo a debito reddendo solvitur, etiam post matrimonium consummatum.

Vel dicendum quod ex copula sua uxor praejudicium patitur, quae converti contemnit.

Ad tertium dicendum, quo disparitas cultus facit personam simpliciter illegitimam, non autem conditio servitutis, sed solum quando ignorata est, et ideo non est similis ratio de infideli et ancilla.

Ad quartum dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam aetatem, et tunc poterit libere sequi patrem fidelem, vel matrem infidelem: vel est in minori aetate constituta; et tunc debet dari fideli, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quod adulter per poenitentiam, non transit ad aliam vitam, sicut infidelis per baptismum; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum fidelis discedens ab uxore infideli possit aliam ducere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis discedens ab uxore infideli non possit aliam ducere in uxorem, quia indissolubilitas est de ratione matrimonii cum repudium uxoris sit contra legem naturae. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis discedens ab uxore infedeli non potest cum alia contrahere.

2. Praeterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed si mulier velit cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvitur vinculum matrimonii quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris quae non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvit matrimonium: ut libere possit vir aliam uxorem ducere.

3. Praeterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxori infideli non liceat vivente viro alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

4. Praeterea, favorabilius est continentiae votum quam matrimonii contractus. Sed viro fideli sine consensu uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiae emittere, quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Praeterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso amittit jus paternae hereditatis; et tamen si postea convertitur, redditur ei hereditas sua, etiamsi alius in possessionem ejus intraverit. Ergo videtur a simili quod si uxor infidelis postea convertatur, sit ei reddendus vir suus, etiamsi cum alia contraxerit; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahere cum alia.

Sed contra, matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi; et ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro aliam ducere in uxorem.

Praeterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare, quod videtur inconveniens, quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

Concl. Vir discedens ab infideli uxore, nolente cohabitare sine Creatoris contumelia, potest illam dimittere et alteram ducere: si autem velit pacifico cohabitare, potest quidem illam dimittere, non autem aliam ducere.

Respondeo dicendum, quod quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in fidelitate manente, distinguendum est quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, id est sine hoc quod ad infidelitatem inducat, potest fidelis libere discedere, sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, in verba blasphemiae prorumpens, et nomen Christi audire nolens, tunc si ad infidelitatem pertrahere nitantur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est, art. 2, huj. quaest.; sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium; et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris absolvit virum a servitute qua tenebatur uxori, ut non posset ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium, quia si de blasphemia illa converteretur, antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderatur ei vir suus. Sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis, nisi solutus a servitute uxoris suae per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum, quod postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte, quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, sed quandoque claudicat quantum ad effectum. Unde in poenam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii praecedentibus ei inducitur quod non possit cum alio contrahere. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quod si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiae vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire, quia difficilius converteretur uxor, sciens se viro suo privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines, vel ad religionem accedere, prius requisita uxore ut convertatur, et tunc sit postquam vir sacros ordines suscepit, uxor convertatur, non est ei vir suus reddendus; sed debet imputare sibi in poenam tardae conversionis quod viro suo privatur.

Ad quintum dicendum, quod vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii; et ideo non est simile de hereditate et uxore.

ARTICULUS VI.

Utrum alia vitia solvant matrimonium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod alia vitia

solvant matrimonium, sicut et infidelitas. Adulterium enim videtur esse directius contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas solvit matrimonium in aliquo casu, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

2. Praeterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita et quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, pari ratione quodlibet peccatum matrimonium solvet.

3. Praeterea, Matth. 5, 30, dicitur: *Si dextera manus tua scandalizat te abscinde eam, et projice abs te;* et dicit Glossa Hier. quod *in manu et dextero oculo possunt accipi frater et uxor propinqui et filii.* Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimenta. Ergo propter quodlibet peccatum potest matrimonium dissolvi.

4. Praeterea, avaritia idololatria est, ut dicitur Ephes. 5. Sed propter idololatriam potest mulier dimitti. Ergo pari ratione propter avaritiam, et ita propter alia peccata, quae sunt majora quam avaritia.

5. Praeterea, hoc expresse Magister dicit in littera, 4, dist. 39.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 32: *Qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari.*

Praeterea, si hoc esset, tota die fierent divortia; cum raro inveniatur matrimonium in quo alter conjugum in peccatum non labatur.

Concl. Conjugium, si ratificatum fuerit, quantum ad vinculum spectat, nulla ex causa solvi potest: alioquin potest dirimi infidelitate, non adulterio: verum quantum ad actum dissolvi potest fornicatione tum corporali, tum spirituali: propter caetera vero vitia, nequaquam, nisi ad tempus, castigandi sui causa.

Respondeo dicendum, quod fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patet. art. 3, huj. quaest.: unde specialem habent vim separandi matrimonia. Sed tamen intelligendum est quod matrimonium dupliciter solvitur: uno modo quantum ad vinculum, et sic non potest solvi postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium. Sed si non est ratificatum, solvitur vinculum, permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem ad aliud conjugium transeat. Non autem solvitur vinculum praedictum per adulterium; alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulterae, et ea dimissa, aliam ducere quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium quantum ad actum, et sic solvi potest tam per infidelitatem, quam per fornicationem. Sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam quantum ad actum, nisi forte ad tempus se velit subtrahere a consortio uxoris ad castigationem ejus subtrahendo ei praesentiae suae solatium.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio, inquantum est in officium naturae, quam infidelitas, tamen e contrario est, inquantum matrimonium est sacramentum Ecclesiae, ex quo habet perfectam firmitatem, inquantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiae. Et ideo matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi quantum ad vinculum per infidelitatem, quam per adulterium.

Ad secundum dicendum, quod conjunctio prima animae ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseae 2, 20: *Sponsabo te mihi in fide.* Unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idololatria et infidelitas designantur. Sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est quando mulier praestat magnam occasionem peccati viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat; tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est, art. praec.

Ad quartum dicendum, quod avaritia dicitur idololatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quam idololatria potius servit creaturae quam Creatori; non autem per similitudinem infidelitatis, quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritia est in affectu.

Ad quintum dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus, quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel si loquatur de matrimonio, intelligendum est de separatione a communi conversatione ad tempus, ut dictum est, in corp., vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi; ut cum dicit: *Non era uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges*; tunc enim potius eam debet dimittere quam latrocinia exercere.

QUAESTIO LX.

DE UXORCIDIO.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de uxorcidio.

Circa quod quaeruntur duo: 1. utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere; 2. utrum uxoricidium matrimonium impediat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liceat interficere uxorem deprehensam in actu adulterii. — (S. Thom., 4, dist. 37, qu. 2, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam. Lex enim divina praecipit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec propriam occidens uxorem, si sit adultera.

2. Praeterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cum ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensae, videtur quod ei liceat.

3. Praeterea, vir habet potestatem majorem super uxorem adulteram quam super eum qui cum ea adulterium commisit. Sed si vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

4. Praeterea, vir tenetur uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem justae poenae. Cum ergo justa poena adulterii sit mors, quia est capitale crimen, videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra, in littera, 4, dist. 37, dicitur quod *Ecclesia Dei nunquam constringitur legibus mundanis; gladium enim non habet, nisi spiritualem.* Ergo videtur quod ei qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius quae uxorcidium permittit.

Praeterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem.

Concl. Non licet viro propria auctoritate sine reatu poenae aeternae occidere uxorem adulteram; potest tamen zelo justitiae eam judicialiter accusare, ut in eam animadvertatur.

Respondeo dicendum, quod virum interficere uxorem contingit dupliciter: uno modo per judicium civile; et sic non est dubium quod sine peccato potest vir zelo justitiae, non livore vindictae aut odii motus, uxorem adulteram in judicio saeculari accusare criminaliter de adulterio, et poenam mortis a lege statutam petere; sicut etiam licet aliquem accusare de homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico, quia Ecclesia non habet gladium materialem, ut in littera dicitur, loc. cit. Alio modo potest eam per seipsum occidere, non in judicio convictam: et sic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam esse adulteram, neque secundum leges civiles, neque secundum legem conscientiae licet. Sed lex civilis quasi licitum putat quod in ipso actu eam interficiat, non quasi praecipiens, sed quasi poenam homicidii ei non infligens, propter maximum incitamentum, quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed Ecclesia in hoc non est adstricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu poenae aeternae, vel poenae ecclesiastico judicio infligendae, ex hoc quod est sine reatu poenae infligendas per judicium saeculare. Et ideo in nullo casu licet viro occidere uxorem propria auctoritate.

Ad primum ergo dicendum, quod poenam illam infligendam non commisit lex personis privatis, sed personis publicis, quae habent officium ad hoc deputatum. Vir autem non est judex uxoris; et ideo non potest eam interficere, sed coram judice accusare.

Ad secundum dicendum, quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris, quasi praecipiens, quia

sic non peccaret, sicut non peccat minister judicis latronem occidens condemnatum ad mortem: sed permisit, poenam non adhibens. Unde etiam difficultates quasdam opposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non probatur quod sit licitum simpliciter, sed quantum ad immunitatem ab aliqua poena, quia etiam excommunicatio quaedam poena est.

Ad quartum dicendum, quod duplex est congregatio; quaedam oeconomica, sicut familia aliqua; et quaedam politica, sicut civitas et regnum. Ille igitur qui praeest secundae congregationi, ut rex, potest infligere poenam et corrigentem personam, et exterminantem, ad purgationem communitatis, cujus curam gerit; sed ille qui praeest in prima congregatione, ut paterfamilias, non potest infligere nisi poenam corrigentem, quae se non extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit poena mortis. Et ideo vir, qui sic praeest uxori, non potest ipsam interficere, sed alias accusare vel castigare.

ARTICULUS II.

Utrum uxoricidium impediat matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium. Directius enim opponitur adulterium matrimonio quam homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec uxoricidium.

2. Praeterea, gravius est peccatum occidere matrem quam uxorem, quia nunquam licet verberare matrem, licet autem quandoque verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec uxoris occisio.

3. Praeterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit quam qui uxorem propriam, in quantum minus habet de motivo, et minus ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed peccatum homicidii potest per poenitentiam removeri. Ergo et impedimentum matrimonii quod ex eo causatur: et ita videtur quod post peractam poenitentiam non prohibeatur matrimonium contrahere.

Sed contra est quod canon (caus. 33, qu. 2, cap. *Interfectores*) dicit: *Interfectores suarum conjugum ad poenitentiam redigendi sunt quibus penitus denegatur conjugium.*

Praeterea, in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

Concl. Vir qui uxorem occiderit, aliam ex statuto Ecclesiae ducere non potest nisi ab ea sibi permissum fuerit, vitandae fornicationis causa: si vero citra dispensationem matrimonium contraxerit, non dirimetur; nisi eam cum qua prius maechabatur, duxerit.

Respondeo dicendum, quod uxoricidium ex statuto Ecclesiae matrimonium impedit; sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum, quando scilicet propter adulterium vir occidit uxorem, aut etiam propter odium; tamen si timetur de incontinentia ipsius potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licite matrimonium contrahat; quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum qua moechatur; tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa, ita quod si de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur. Sed per hoc non efficitur simpliciter persona illegitima respectu aliarum mulierum: unde si cum alia contraxerit, quamvis peccet, contra statutum Ecclesiae faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum; sicut de uxoricidio dicitur hic, et de adulterio infra dicetur, 4, qu. 62, art. 3.

Vel dicendum, quod uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitae; et sic adulterium non est magis contra matrimonium quam uxoricidium; ei ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quod, simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem, et magis contra naturam, quia naturaliter homo matrem reveretur; et ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris, ad cujus pronitatis repressionem uxoricidis est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium quod deleta culpa, deleatur omnis poena, sicut de irregularitate patet. Non enim poenitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiae, ut dictum est, qu. 38, art. 1, ad 5.

QUAESTIO LXI.

DE IMPEDIMENTO MATRIMONII, QUOD EST VOTUM SOLEMNE.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimentis quae superveniunt matrimonio: et primo de impedimento quod provenit matrimonio inconsummato, scilicet de voto solemni; secundo de impedimento quod provenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione.

Circa primum quaeruntur tria: 1. utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare: 2. utrum ante carnalem copulam possit religionem intrare; 3. utrum mulier possit nubere alteri viro, priore ante carnalem copulam religionem ingresso.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare. — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alter conjugum etiam post carnalem copulam possit, altero invito, ad religionem transire, quia lex divina magis debet spiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. Praeterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quam status religionis, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

3. Praeterea, in qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori scilicet carnali; ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges, sine mutuo consensu a matrimonio abstinentes.

Praeterea, nullus potest facere licite quod est in praejudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in praejudicium alterius, quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

Concl. Cum quis non possit Deo oblationem praestare ex re aliena, non potest vir seipsum Deo offerre sine consensu uxore.

Respondeo dicendum, quod nullus potest facere oblationem Deo de alieno. Unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus vir factum uxoris, non potest sine consensu ejus Deo ipsum offerre per continentiae votum.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana considerat matrimonium, solum inquantum est in officium naturae; sed lex divina, secundum quod est sacramentum ex quo habet omnimodam indivisibilitatem. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet ad Christum: cui tamen ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia. Sed matrimonium carnale et religionis non fiunt ad unam personam. Et ideo non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam possit unus conjugum, altero invito, religionem intrare. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, inquantum scilicet significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de praesenti expressum est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quod alter religionem intrat

2. Praeterea, in ipso consensu per verba de praesenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere, et ita non potest unus, invito altero, ad religionem transire.

3. Praeterea, Matth. 19, 6, dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quae est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

Sed contra est quod, secundum Hieronymum (alium auctorem in veteri prologo in Evang. Joan.), Dominus vocavit Joannem de nuptiis.

Concl. Sicut post carnalem copulam solvitur matrimonium per mortem carnalem, ita ante copulam carnalem (quod solum est vinculum spirituale) matrimonium dirimi potest per ingressum in religionem; cum religio sit quaedam mors spiritualis.

Respondeo dicendum, quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum vinculum spirituale: sed postea etiam est inter eos vinculum carnale. Et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem: ita per ingressum religionis, vinculum quod est ante carnalem copulam, solvitur, quia religio est quaedam mors spiritualis, qua aliquis saeculo moriens vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem quae est Christi ad animam per gratiam, quae quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, scilicet per peccatum mortale; sed post carnalem copulam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam quantum ad assumptionem humanae naturae in unitatem personae, quae omnino est indivisibilis.

Ad secundum dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione, nisi interea alter conjugum ad frugem melioris vitae convolet. Sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditae potestatis. Unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de praesenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter tria: primo ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem; secundo ut praeparentur quae sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum; tertio ne *vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit dilatam;* cap. *Institutum*, caus. 27, quaest. 2.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quidem perfecta quantum ad *esse* primum, sed non consummata quantum ad actum secundum, qui est operatio; et similatur possessioni corporali, et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

ARTICULUS III.

Utrum mulier possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingresso.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingresso, quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur a vinculo matrimoniali. Sed quamdiu manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo, etc.

2. Praeterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad saeculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro intrante religionem, et ipse posset alteram ducere, rediens ad saeculum quod est absurdum.

3. Praeterea, per decretalem novam, cap. *Non solum* de Regularib. et Transeuntib. in 6, professio ante annum emisso pro nulla reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eam recipere. Ergo neque per introitum viri in religionem neque per votum datur mulieri potestas alteri nubendi.

Sed contra, nullus potest alterum obligare ad ea quae sunt perfectionis. Sed continentia est de his quae ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir religionem ingreditur et sic potest nubere.

Concl. Potest mulier, mortuo viro spiritualiter per ingressum religionis, alteri nubere; sicut idem ei licet viro defuncto morte corporali.

Respondeo dicendum, quod sicut mors corporalis viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubat cui vult, secundum Apostoli sententiam, 1 Cor. 7, ita etiam post mortem spiritualem viri per religionis ingressum, poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat, et ideo adhuc manet; sed quando unus tantum vovet, tunc, quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur a vinculo illo.

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur mortuus saeculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit; et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad tertium dicendum, quod de professione sic emissa ante tempus determinatum a jure est idem judicium quod de voto simplici. Unde sicut post votum simplex viri mulier ei debitum reddere non tenetur, tamen ipsa non habet potestatem alteri nubere, ita et hic.

QUAESTIO LXII.

DE IMPEDIMENTO QUOD SUPERVENIT MATRIMONIO CONSUMMATO, QUOD EST FORNICATIO.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quae impedit matrimonium praecedens quoad actum, remanente vinculo matrimoniali.

Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum liceat viro dimittere uxorem causa fornicationis; 2. utrum ad hoc teneatur; 3. utrum proprio judicio eam dimittere possit; 4 utrum vir et uxor quantum ad hoc sint aequalis conditionis; 5. utrum post divortium debeant manere innupti; 6. utrum post divortium possint reconciliari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere. — (S. Thom., 4, dist. 35, quaest. unica, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim est malum pro malo reddendum. Sed vir, dimittendo uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Praeterea, majus peccatum est, si uterque fornicetur, quam si alter tantum. Sed si uterque fornicetur, non poterit propter hoc fieri divortium. Ergo nec si unus tantum fornicatus fuerit.

3. Praeterea, fornicatio spiritualis et quaedam alia peccata sunt graviora quam fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fieri separatio a toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Praeterea, vitium contra naturam magis remotum est a bonis matrimonii quam fornicatio, quae modo naturae fit. Ergo magis debuit poni causa separationis quam fornicatio.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5.

Praeterea, illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis servare fidem. Sed conjux fornicando fidem frangit, quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum causa fornicationis dimittere.

Concl. Cum nullus sit obstrictum fidem ei servare qui eam violaverint, viro conceditur juxta Domini verba uxorem fornicationis causa repudiare.

Respondeo dicendum, quod Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in poenam illius

qui fidem fregit, et in favorem illius qui fidem servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum ei debitum qui non servavit fidem. Excipiuntur tamen septem casus in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis est, vel utrique aequaliter culpabiles sunt. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit; secundus, si ipse uxorem prostituerit; tertius, si uxor virum suum probabiliter mortuum credens, propter longam ejus absentiam, alteri nupserit; quartus, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante; quintus, si fuerit vi oppressa; sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens; septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim si uterque convertatur, tenetur eam vir recipere (1).

Ad primum ergo dicendum, quod vir si dimittat uxorem fornicantem livore vindictae, peccat; si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad uvitandum prolis incertitudinem, non peccat.

Ad secundum dicendum, quod divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium. Et quia nullus potest accusare qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante quam altero tantum.

Ad tertium dicendum, quod fornicatio directe est contra bonum matrimonii, quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit. Et ideo alia crimina, quamvis forte sint majora fornicatione, non tamen causant divortium. Sed quia infidelitas, quae dicitur spiritualis fornicatio, etiam est contra bonum matrimonii, quod est proles educanda ad cultum Dei, etiam ipsa facit divortium, sed tamen aliter quam corporalis fornicatio quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem, quae pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim cum sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio a toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam a se separare.

2. Praeterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed vir retinens uxorem fornicantem, consentire ei videtur, ut in littera dicitur, 4, dist. 35. Ergo peccat, nisi eam a se ejiciat.

3. Praeterea, 1 Cor. 6, 16, dicitur: *Qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur.* Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhaerens membrum Christi esse desinit et sic mortaliter peccat.

4. Praeterea, sicut cognatio tollit vinculum matrimonii, ita fornicatio separat a toro. Sed postquam vir noverit consanguinitatem sui ad uxorem, mortaliter peccat, eam cognoscens carnaliter. Ergo et si cognoscat uxorem, postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra est quod dicit Glossa (interl., sup. illud: *Vir uxorem non dimittat*) 1 Corinth. 7, quod *Dominus permisit causa fornicationis uxorem dimittere.* Ergo non est in praecepto.

6. Praeterea, quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccavit in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

(1) Prosequitur Nicolai in textu: « Sic enim quoad primum extra. de Divortiis, cap. *Significasti*, et *Ex litteris tuis* Alexander III. Quoad secundum, extra. de Eo qui cognovit consanguineam uxoris suae, cap. *Discretionem*, Innocentius III. Quoad tertium, extra de secundis Nuptiis, cap. *Dominus ac Redemptor*, Lucius III, ut et cap. *Cum per bellicam* Leo papa, et *Cum in captivitate* Innocentius I, causa 34, quaest. 1. Quoad quartum, causa 34, qu. 2, cap. *In lectum*, concilium Triburiense. Quoad quintum, causa 32, quaest. 5, cap. *Puto*, § *Cum ergo*, Gratianus. Quoad sextum, eadem causa, quaest. 1, cap. *De Benedicto*, Pelagius pontifex. Quoad septimum, extra. de Divortiis, cap. *Gaudemus*, Innocentius III, prope finem. »

Concl. Si uxorem adulteram poeniteat adulterium commisisse, non tenetur vir ex praecepto illam relinquere: sin minus, tenetur, ne peccato consentire videatur.

Respondeo dicendum, quod dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem poenam. Poena autem corrigens non requiritur, ubi emendatio jam praecessit. Et ideo si mulier de peccato poeniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non poeniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore potest corrigi non tantum tali poena, sed etiam verbis et verbere; et ideo si alias ad correctionem sit parata, non tenetur vir praedictam poenam ad ejus correctionem adhibere.

Ad secundum dicendum, quod tunc vir uxori consentire videtur, quando eam tenet non cessantem a peccato praeterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis poenituit, meretrix dici non potest. Et ideo vir, ei se conjungendo, membrum meretricis non fit.

Vel dicendum, quod non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

Ad quartum dicendum, quod non est simile; quia consanguinitas facit ut non sit inter eos vinculum matrimoniale, et ideo carnalis copula fit illicita; sed fornicatio non tollit vinculum praedictum, et ideo actus remanet, quantum est de se, licitus, nisi per accidens illicitus fiat, inquantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quod permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem, et sic contra praeceptum non dividitur, quia etiam quod cadit sub praecepto, non est prohibitum.

Ad sextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, sed etiam in seipsam et in Deum, et ideo vir non totaliter potest poenam dimittere, nisi emendatio sequatur.

ARTICULUS III.

Utrum vir proprio judicio possit uxorem fornicantem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod proprio judicio vir uxorem fornicantem possit dimittere. Sententiam enim a judice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus, judex justus dedit hanc sententiam ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit: non ergo requiritur ad hoc aliud judicium.

2. Praeterea, Matth. 1, 19, dicitur quod *Joseph, cum esset justus, cogitavit occulte dimittere Mariam.* Ergo videtur quod occulte vir possit divortium celebrare absque judicio Ecclesiae.

3. Praeterea, si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti, quae ad divortium pertinet, debet Ecclesiae judicium praecedere.

4. Praeterea, illud quod non potest probari, non debet ad Ecclesiae judicium adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Job 24, 15. Ergo non debet judicio Ecclesiae praedictum divortium fieri.

5. Praeterea, accusationem debet inscriptio praecedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia, quia tunc, qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad judicium Ecclesiae per accusationem adduci.

6. Praeterea, plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius etiam extranei non debet Ecclesiae deferre, nisi monitione praemissa in secreto, ut patet Matth. 18. Ergo multo minus potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam prius occulte non corripuerit.

Sed contra, nullus debet seipsum vindicare. Sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Praeterea, nullus in eadem causa est actor et judex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse judex; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

Concl. Vir potest quantum ad totum solum uxorem fornicariam dimittere: quantum vero ad torum et cohabitationem simul, non potest eam repudiare, nisi judicio Ecclesiae.

Respondeo dicendum, quod vir potest uxorem dimittere dupliciter: uno modo quantum ad torum tantum et sic potest eam dimittere, quam cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio, nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur, et taliter reddens nullum praejudicium sibi facit. Alio modo quantum ad torum et cohabitationem, et hoc modo non potest dimitti nisi judicio Ecclesiae; et si alias dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi posset ei vir incontinenti fornicationem probare. Haec autem dimissio divortium dicitur et ideo concedendum est quod divortium non potest celebrari nisi judicio Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia est applicatio juris communis ad particulare factum. Unde Deus jus promulgavit, secundum quod jus sententia in judicio formari debet.

Ad secundum dicendum, quod Joseph voluit B. Virginem dimittere, non quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens cohabitare ei.

Nec tamen est simile, quia tunc ex adulterio non solum procedebatur ad divortium, sed ulterius ad lapidationem; non autem nunc, quando agitur judicio Ecclesiae.

Ad terium patet solutio ex dictis, in corp.

Ad quartum dicendum, quod quandoque vir uxorem suspectam de adulterio habens, ei insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis, et sic potest ad accusationem procedere.

Et praeterea, si de facto ipso non constat, possunt esse violentae suspiciones fornicationis, quibus probatis videtur fornicato probata esse; ut si inveniatur solus cum sola, horis et locis suspectis, et nudus cum nuda.

Ad quintum dicendum, quod maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter: uno modo ad tori separationem coram judice spirituali, et tunc inscriptio non debet fieri cum obligatione ad poenam talionis, quia sic vir consequeretur intentum suum, ut probat objectio. Alio modo ad punitionem criminis in judicio saeculari, et sic oportet quod praecedat inscriptio, per quam ad poenam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

Ad sextum dicendum, quod sicut decretalis (extra, de Simonia, cap. *Licet*) dicit, *tribus modis in criminibus procedi potest:* primo *per inquisitionem, quam debet praecedere clamosa insinuatio,* quae locum accusationis tenet; secundo *per accusationem, quam debet praecedere legitima inscriptio;* tertio *per denuntiationem, quam debet praecedere fraterna correctio.* Verbum ergo Domini intelligitur, quando agitur per viam denuntiationis non quando agitur per viam accusationis, quia tunc non agitur solum ad correctionem delinquentis, sed ad punitionem, propter bonum commune conservandum, quod justitia deficiente periret.

ARTICULUS IV.

Utrum vir et uxor in causa divortii debeant ad paria judicari.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et uxor non debeant in causa divortii ad paria judicari. Divortium enim tenetur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. 5. Sed in repudio vir et uxor non judicabantur ad paria, quia vir poterat repudiare uxorem, et non e converso. Ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

2. Praeterea, plus est contra legem naturae quod uxor plures viros habeat, quam quod vir plures mulieres; unde hoc quandoque licuit, illud vero nunquam. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir, et ita non debent ad paria judicari.

3. Praeterea, ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet uxor adultera viro quam vir adulter uxori, quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris, et sic non debent ad paria judicari.

4. Praeterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur 1 Corinth. 11, corrigere uxorem quam e converso. Ergo non debent in divortio ad paria judicari, sed vir debet esse melioris conditionis.

5. Sed contra, videtur quod in hoc uxor debeat esse melioris conditionis, quia quanto est major fragilitas in peccante, tanto magis est peccatum venia dignum. Sed in mulieribus est major fragilitas quam in viris; ratione cujus dicit Chrysostomus (alius auctor, hom. 40 in Oper. imperf., parum a princ.) quod *propria passio mulierum est luxuria;* et Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, quod *mulieres non dicuntur continentes, proprie loquendo, propter facilem inclinationem ad concupiscentias,* quia nec bruta animalia possunt continere, propter hoc quod non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in poena divortii deberet magis parci.

6. Praeterea, ponitur vir caput mulieris, ut ipsam corrigat. Ergo magis peccat quam mulier, et sic debet magis puniri.

Concl. Cum conjuges aequaliter sibi invicem ad fidelitatem teneantur, in causa divortii vir et uxor ad paria quidem judicantur, ita ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri: sed quantum ad bonum prolis, plus peccat uxor adultera quam vir moechus.

Respondeo dicendum, quod in causa divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri: non tamen pariter judicantur ad illa, quia causa divortii est major in uno quam in alio, cum tamen in utroque sit sufficiens causa ad divortium. Divortium enim poena est adulterii, inquantum est contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam conjuges aequaliter sibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius, sicut adulterium alterius, et haec causa in utroque sufficit ad divortium. Sed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri, et ideo major est causa divortii in uxore quam in viro. Et sic ad aequalia sed non ex aequali causa obligantur. Nec tamen injuste quia in utroque est causa sufficiens ad hanc poenam; sicut est etiam de duobus qui damnantur ad ejusdem mortis poenam, quamvis alius altero gravius peccaverit.

Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur, nisi ad evitandum homicidium. Et quia in viris magis erat de hoc periculum quam in mulieribus, ideo viro per libellum repudii permittebatur dimittere uxorem, non autem e converso.

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt secundum quod in comparatione ad bonum prolis major fit causa divortii in uxore adultera, quam in viro; non tamen sequitur quod non judicentur ad paria, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod quamvis vir sit caput mulieris, quasi gubernator, non tamen quasi judex ipsius, sicut nec e converso. Et ideo in eis quae per judicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem quam e converso.

Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat, scilicet matrimonii laesio. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieris se habent ut excedentia et excessa, quia in mulieribus est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles a concupiscentiis: sed in viro est plus de calore, qui concupiscentiam excitat. Sed tamen, simpliciter loquendo caeteris paribus, vir in simplici fornicatione, plus peccat quam mulier, quia plus habet de rationis bono quod praevalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantum ad laesionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causat, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet, in corp., et quia hoc est gravius quam simplex fornicatio, ideo, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quam vir adulter, caeteris paribus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quaedam circumstantia aggravans, tamen ex illa circumstantia, quae in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex laesione matrimonii, quae transit ad speciem injustitiae, in hoc quod furtive aliena proles submittitur.

ARTICULUS V.

Utrum post divortium vir alteri nubere possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir tenetur in aliquo casu uxorem fornicantem a se in perpetuum separare,

ut patet ex dictis, art. 2, huj. quaest. Ergo videtur quod ad minus in tali casu alteram ducere possit.

2. Praeterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter culpam fornicationis dimittitur, non licet aliam copulam quaerere datur ipsi major occasio peccandi; non enim est probabile quod qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam transire.

3. Praeterea, uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque absolvitur. Ergo soluta est a lege viri: ergo potest alteri nubere. Et eadem ratio est de viro.

4. Praeterea, Matth. 19, 9, dicitur: *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit moechatur.* Ergo videtur quod si causa fornicationis, dimissa uxore, aliam duxerit, non moechatur; et ita erit verum matrimonium.

Sed contra, 1 Corinth. 7, 10: *Praecipio non ego sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit manere innuptam.*

Praeterea, nullus ex peccato debet reportare commodum. Sed reportaret, si liceret adulterae ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quaerere. Ergo non licet aliam copulam quaerere neque viro, neque uxori.

Concl. Cum adulterium matrimonio superveniens efficere non possit quin verum semper remaneat conjugium; non licet uni, altero superstite, ratione adulterii, ad alias nuptias transire.

Respondeo dicendum, quod nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere. Et ideo adulterium non facit quin sit verum matrimonium. *Manet* enim, ut Augustinus dicit, lib. 1 de Nupt. et Concupisc., cap. 10, *inter viventes conjungale vinculum, quod nec separatio, nec cum aliquo junctio potest auferre.* Et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quod obligetur; sicut si uxor sua aegritudinem incurabilem incurrat, et talem quae carnalem copulam non patiatur; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum, quod ipsa confusio, quam reportat a divortio, debet eam cohibere a peccato: quod si cohibere non potest, minus malum est quod ipsa sola peccet, quam quod peccati ejus vir sit particeps.

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum et cohabitandum; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur: et ideo non potest ad aliam copulam transire, viro vivente; potest tamen continentiam vovere, viro invito, nisi videatur Ecclesia decepta fuisse per falsos testes, sententiando de divortio, quia in tali casu etiamsi votum professionis emisisset, restitueretur viro: et teneretur reddere debitum, sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quae est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris. Et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

ARTICULUS VI.

Utrum post divortium vir et uxor possint reconciliari.

. Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod post divortium vir et uxor non possint reconciliari. Regula enim est in jure, l. 5, ff. de Decretis ab ord. faciend., *Quod semel bene definitum est, nulla debet iteratione retractari.* Sed judicio Ecclesiae definitum est quod debent separari. Ergo non possunt ulterius reconciliari.

2. Praeterea, si posset esse reconciliatio, praecipue videtur quod post poenitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur, quia etiam uxor non potest pro exceptione proponere in judicio suam poenitentiam contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest fieri reconciliatio.

3. Praeterea, si posset esse reconciliatio, videtur quod uxor adultera teneretur, redire ad virum ipsum revocantem. Sed non tenetur quia jam separati sunt judicio Ecclesiae; ergo, etc.

4. Praeterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu praecipue deberet fieri quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc casu uxor non potest cogere eum ad reconciliationem, cum juste sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

5. Praeterea, si vir adulter occulte dimittat uxorem convictam de adulterio per Ecclesiae judicium, non videtur juste factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare, quia uxor probare in judicio adulterium viri non potest. Ergo multo minus quando divortium juste est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 2, *Quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.*

Praeterea, vir potest eam non dimittere post fornicationem. Ergo eadem ratione potest eam post divortium reconciliare sibi.

Concl. Potest vir uxorem causa adulterii dimissam revocare si emendata poenitentiam de peccato egerit: secus non potest, quemadmodum nec retinere a peccato desistere nolentem.

Respondeo dicendum, quod si uxor post divortium de peccato poenitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare; si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet reassumere eam, eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato desistere retinere.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia Ecclesiae divortium celebrantis non fuit cogens ad separationem, sed licentiam praebens; et ideo absque retractatione praecedentis sententiae potest reconciliatio fieri vel sequi.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat; sed tamen non potest ad hoc cogi, nec potest per poenitentiam eum uxor ab accusatione repellere, quia cessante culpa et quantum ad actum, et quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu, et cessante reatu quoad Deum, adhuc manet reatus quoad poenam humano judicio inferendam, quia homo non videt cor, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei praejudicium. Unde cum divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem. Unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire, si fuerit revocata, nisi de licentia ejus votum continentiae emiserit.

Ad quartum dicendum, quod propter adulterium, quod vir prius innocens post divortium committit, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram; prius tamen secundum aequitatem juris judex ex officio suo debet eum monere, ut caveat periculo animae ejus, et scandalo etiam aliorum; quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum, quod si adulterium viri sit occultum, per hoc non auferetur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulterae, quamvis desit sibi probatio; et ideo peccat vir divortium petens, et si post sententiam de divortio uxor petat debitum, aut reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

QUAESTIO LXIII.

DE SECUNDIS NUPTIIS.

(*In duos articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de secundis nuptiis.

Circa hoc quaeruntur duo: 1. utrum sint licitae; 2. utrum sint sacramentum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum secundae nuptiae sint licitae.
(S. Thom., 4, dist. 42, quaest. 3, art. 1 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod secundae nuptiae non sint licitae, quia judicium de re debet esse secundum veritatem. Dicit autem Chrysostomus (alius auctor, hom. 32 in oper. Imperf., circ. med., et hab. cap. *Hac ratione* 31, quaest. 1), quod *secundum virum accipere est fornicatio secundum veritatem:* quae non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

2. Praeterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit (implic. sup. illud 1 Corinth. 7: *Beatior autem;* et lib. de Viduis, aliquant. a

med.), quod *secundum matrimonium non est bonum.* Ergo non est licitum.

5. Praeterea, nullus arceri debet ne intersit illis quae sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur, ne intersint secundis nuptiis, ut in littera patet, 4 Sentent., dist. 42. Ergo non sunt licitae.

4. Praeterea, nullus reportat poenam nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis poenam. Ergo non sunt licitae.

Sed contra est quod Abraham legitur secundas nuptias contraxisse, Gen. 25.

Praeterea, 1 Timoth. 5, 14, dicit Apostolus: *Volo autem juniores*, scilicet viduas, *nubere, filios procreare.* Ergo secundae nuptiae sunt licitae.

Concl. Cum per mortem alterius conjugis vinculum matrimoniale tollatur, potest toties matrimonium contrahi, quoties alter conjugum mortus est.

Respondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. 7; et ideo, moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter praecedens matrimonium non impeditur aliquis a secundo, mortuo conjuge. Et sic non solum secundae, sed tertiae, et sic deinceps nuptiae sunt licitae.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quantum ad causam, quae aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam quae etiam ad fornicationem incitat.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium dicitur non esse bonum, non quia non sit licitum sed quia caret illo honor significationis, qui est in primis nuptiis, ut si una unius, sicut est in Christo et Ecclesia.

Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non solum ab illicitis, sed etiam ab illis quae habent aliquam turpitudinis speciem, arcentur; et ideo etiam arcentur a secundis nuptiis, quia carent honestate quae erat in primis.

Ad quartum dicendum, quod irregularitas non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti. Et ideo ratio non est ad propositum.

ARTICULUS II.

Utrum secundum matrimonium sit sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum matrimonium non sit sacramentum; qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Praeterea, in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio Sed in secundis nuptiis non adhibetur benedictio, ut in littera dicitur, 4, dist. 42. Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Praeterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii, quia non est una unius, sicut Christus et Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

4. Praeterea, unum sacramentum non impedit a susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit a susceptione ordinum. Ergo non est sacramentum.

Sed contra, coitus in secundis nuptiis excusatur a peccato, sicut et in primis. Sed per tria bona matrimonii excusatur coitus matrimonialis, quae sunt fides, proles et sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Praeterea, ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione. Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

Concl. Cum in secundo matrimonio, ea quae sunt de *esse* sacramenti, scilicet persona legitima (tamquam materia) et expressio consensus per verba de praesenti (tamquam forma) reperiantur, ipsum esse verum sacramentum fatendum est.

Respondeo dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quae sunt de essentia sacramenti, ibi est verum sacramentum. Unde cum in secundis nuptiis inveniantur omnia quae sunt de essentia sacramenti matrimonii (quia debita materia, quam facit personarum legitimas et debita forma scilicet expressio consensus interioris per verba de praesenti) constat quod etiam secundum matrimonium est sacramentum, sicut et primum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de sacramento quod inducit perpetuum effectum; tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax; et sic fit primo injuria; sicut patet in omnibus sacramentis quae imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quae habens effectum non perpetuum; possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de poenitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iterato nubat.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium, quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum, habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et Ecclesiae. Et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundae nuptiae sunt secundae et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum viro qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiae benedicuntur; salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias, quia Christus etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una Ecclesia. Sed anima non potest esse sponsa alterius quam Christi, quia alias cum daemone fornicatur; nec est ibi matrimonium spirituale. Et propter hoc quando mulier secundo nubit, nuptiae non benedicuntur propter defectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundum se considerato; non autem si consideretur in ordine ad praecedens matrimonium, et sic habet defectum sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu sacramenti accidentale vel extrinseco, et non inquantum est sacramentum.

QUAESTIO LXIV.

DE ANNEXIS MATRIMONIO, ET PRIMO DE DEBITI REDDITIONE.

(*In decem articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio : et primo de debiti redditione; secundo de pluralitate uxorum; tertio de bigamia; quarto de libello repudii; quinto de filiis illegitime natis.

Circa primum quaeruntur decem: 1. utrum alter conjugum teneatur alteri debitum reddere; 2. utrum debeat aliquando reddere non poscenti; 3. utrum liceat mulieri menstruatae petere debitum; 4. utrum mulier menstruata debeat reddere debitum petenti; 5. utrum vir et uxor in hoc sint aequales; 6. utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur; 7. utrum tempus impediat debiti petitionem; 8. utrum petens tempore sacro peccet mortaliter; 9. utrum reddere teneatur tempore festivo; 10. utrum nuptiae certis quibusdam temporibus interdici debeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti. — (S. Th., 4, dist. 32, qu. unic., art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti. Nullus enim prohibetur a sumptione Eucharistiae propter hoc quod praeceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit non potest carnes Agni edere; ut Hieronymus in littera, 4, dist. 32, dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate praecepti.

2. Praeterea, quilibet potest licite abstinere ab his quae sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum posenti esset personae nocivum., vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factae. Ergo videtur quod licite possit debitum poscenti negari.

3. Praeterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex praecepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate praecepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet, si jejunando, vel alias corpus suum attenuando impotentem se reddat ad debiti solutionem, quod non videtur verum.

4. Praeterea, matrimonium, secundum Philosophum (lib. 8 Ethic., cap. 12), ordinatur ad procreationem prolis et educationem, et iterum ad communicationem vitae. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem, quia cum sit morbus contagiosus, mulier non tenetur coha-

bitare viro leproso; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra, sicut servus est in potestate domini sui ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet 1 Corinth. 7: Sed servus tenetur ex necessitate praecepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. 13, 7: *Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum* etc. Ergo et unus conjugum ex necessitate praecepti tenetur alteri debitum reddere.

Praeterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet 1 Corinth. 7. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentia infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate praecepti.

Concl. Cum sacrum conjugium institutum sit ut vitetur fornicatio, ut liberis opera detur, tenentur conjuges ad debitum sibi mutuo reddendum, quatenus utriusque incolumitas id patitur; alioquin non debiti petitio sed injusta exactio est.

Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter est institutum in officium naturae. Et ideo in actu ipsius servandus est naturae motus, secundum quem nutritiva non ministrat generativae, nisi illud quod superfluit ad conservationem individui; quia hic est ordo naturalis, ut prius aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet: et hic est etiam ordo charitatis, quae naturam perficit. Et ideo cum uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quae sunt de conservatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quae ad generationem prolis spectant, salva tamen prius personae incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod praeceptum potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, praeceptum implens irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui praeceptum implens debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quod ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actus. Et sic, secundum quod Magister dicit, 4, dist. 32, Hieronymus loquitur tantum de ministris Ecclesiae, non autem de aliis qui sunt suo judicio relinquendi; quia possunt et ex reverentia dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi absque peccato.

Ad secundum dicendum, quod uxor non habet potestatem in corpus viri, nisi salva consistentia personae ipsius, ut dictum est, in corp. art. Unde si ultra exigat non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio secuta, puta cum prius debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulterius mulier non habet jus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa; si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere; si vero illicita est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur. Et ideo debet, quantum potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quod lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde etiam uxor viro leproso tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare; quia non ita cito inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse quam penitus non esse.

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur vir debitum reddere uxori non petenti. Praeceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo alias solvere non tenetur.

2. Praeterea, de quolibet debemus praesumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quam matrimonio uti. Ergo nisi expresse debitum petat, debet vir praesumere quod ei placeat continere; et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Praeterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed domino non tenetur servus servire, nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigitur.

4. Praeterea, vir potest aliquando uxorem exigentem praecibus avertere ne exigat. Ergo multo magis potest non reddere, si non exigat.

Sed contra, in redditione debiti medicamentum praestatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus, cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiamsi ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Praeterea, praelatus tenetur correctionis remedium contra peccata subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir uxori debitum reddere quandoque, etiam non petenti.

Concl. Cum natura mulieres sint verecundae, ita ut non audeant petere debitum a viri sibi praestari, tenetur vir etiam uxori non petenti debitum reddere, si aliquo signo id eam velle perceperit.

Respondeo dicendum, quod petere debitum contingit dupliciter: uno modo expresse, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretative, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiamsi non expresse petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non est solum quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad secundum dicendum, quod vir potest talem praesumptionem habere de uxore, quando in ea contraria signa non videt; sed quando videt, esse stulta praesumptio.

Ad tertium dicendum, quod dominus non ita verecundatur a servo petere debitum servitutis, sicut uxor a viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere debitum, si periculum imminet. Hoc enim est *non ad oculum servire*, quod Apostolus servis mandat, Ephes. 6, et Coloss. 3.

Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam; et tunc etiam non debet cum magna instantia averti, propter pericula imminentia.

ARTICULUS III.

Utrum liceat mulieri menstruatae debitum conjugale petere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat mulieri menstruatae debitum conjugale petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir feminis fluxum patiens. Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo pari ratione et mulier menstruata.

2. Praeterea, major infirmitas est lepra quam passio menstruorum, et majorem ut videtur corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere. Ergo, etc.

3. Praeterea, si menstruatae non licet petere debitum hoc non est nisi ratione defectus qui timetur in prole. Sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quod saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed contra, Levit. 18: *Ad mulierem quae patitur menstruum non accedes*: ubi Aug. *Cum sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit ne forte in superioribus videretur figurative accipiendum.*

Praeterea, Isaiae, 64: *Omnes justitiae nostrae quasi pannus menstruatae;* ubi Hieron. *Tunc viri abstinere debent a mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, caeci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis;* et sic idem quod prius.

Concl. Non licet etiam nunc in lege nova mulieri menstrua patienti propter concipiendae prolis periculum petere debitum conjugale.

Respondeo dicendum, quod accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione, tum propter immunditiam, tum propter nocumentum quod in prolem ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et

quoad primum, erat praeceptum cerimoniale. Sed quantum ad secundum erat morale. Quia cum matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus quo bonum prolis intenditur. Et ideo hoc praeceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem; etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quem scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanae. Innaturalis autem, quando inordinate ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova; tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quod vir perpetuo abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus, unde prohibitum est ad talem accedere. Et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad primum ergo dicendum, quod fluxus feminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluxus est aptum ad generationem. Et praeterea talis passio est diuturna vel perpetua sicut lepra; unde non est similis ratio.

Et per hoc solvitur etiam secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu mulier menstruo patitur, non potest esse certum eam esse sterilem. Quaedam enim in juventute sunt steriles quae processu temporis sunt foecundae, et e converso, ut dicit Philosophus in 16 de animalibus.

ARTICULUS IV.

Utrum debeat sive licite possit mulier menstruata viro poscenti debitum conjugale reddere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti. Levit. enim 20, dicitur quod *si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque est morte puniendus.* Ergo videtur quod tam reddens quam exigens debitum mortaliter peccet.

2. Praeterea, Rom. 1: *Non solum qui faciunt, sed qui facientibus consentiunt digni sunt morte.* Sed exigens debitum scienter a menstruata mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. Praeterea, furioso non est gladius reddendus ne se vel alium interficiat. Ergo eadem ratione nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere ne spiritualiter occidat.

Sed contra est 1 Cor. 7: *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir.* Ergo petenti mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

Praeterea, mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio. Sed si viro petenti debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio; quia forte fornicaretur. Ergo etc.

Concl. Mulier menstruata vitare debet quantum potest ne viro quantumcumque poscenti conjugale debitum reddat. Si tamen denegare sine periculo non possit propter incontinentiam viri, debet reddere.

Respondeo dicendum, quod circa hoc dixerunt quidam quod mulier menstruata, sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non tenerentur reddere si infirmitatem haberet in propria persona, ex qua periculum ei immineret, ita nec tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus; mulieris quantum ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis, quia si mulier infirmatur, certissimum est quod ex carnali actu periculum ei immineret, non autem ita certum est de prole, quae forte nulla sequeretur. Et ideo alii dicunt quod mulieri menstruatae nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat, aut petit scienter aut ignoranter. Si scienter, tunc debet eum avertere praecibus et monitis; tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas incidendi, si ad id pronus credatur. Si autem petit ignoranter, tunc mulier potest aliquam occasionem praetendere, vel infirmitatem allegare ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen finaliter si vir non desistit a petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem vero suam non est tutum indicare, ne forte vir ex hoc abominationem ad eam concipiat, nisi de viri prudentia praesumatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est quando uterque voluntarie consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

Ad secundum dicendum, quod cum consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri, nisi voluntarium debitum reddat. Quando enim est involuntaria, magis patitur quam consentiat.

Ad tertium dicendum, quod gladius furioso esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo. Et similiter est in proposito.

ARTICULUS V.

Utrum vir et mulier sint in actu matrimoniali aequales. (S. Thom., 4, dist. 32, art. 3, et sequent.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et mulier non sint in actu matrimonii aequales. Agens enim est nobilius patiente, ut Augustinus dicit (12 super Genes. ad litt., cap. 19, cir. med.). Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo aequales.

2. Praeterea, uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat, vir autem tenetur, ut dictum est, art. 1 et 2 praec. Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Praeterea, in matrimonio mulier propter virum facta est; ut patet Genes. 2, 18: *Faciamus ei adjutorium simile sibi.* Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo, etc.

4. Praeterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet Ephes. 5. Ergo non sunt aequales in actu praedicto.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 7, 4: *Vir sui corporis potestatem non habet;* et similiter dicitur de uxore. Ergo sunt aequales in actu matrimonii.

Praeterea, matrimonium est relatio aequiparantiae, cum sit conjunctio, ut dictum est, quaest. 44, art. 2 et 3. Ergo vir et uxor sunt aequales in actu matrimonii.

Concl. Sunt vir et uxor in actu conjugii aequales quantum ad aequelitatem proportionis; non autem quantum ad aequalitatem quantitatis.

Respondeo dicendum, quod duplex est aequalitas scilicet quantitatis et proportionis. Æqualitatis quidem quantitatis est, quae attenditur inter duas quantitas ejusdem mensurae, sicut bicubiti ad bicubitum. Sed aequalitas proportionis est quae attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima aequalitate, vir et uxor non sunt aequales in matrimonio neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quo nobilius est, viro debetur; neque quantum ad dispensationem domus, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundum aequalitatem sunt aequales in utroque; quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domus, ad id quod viri est; ita uxor viro ad id quod uxoris est. Et secundum hoc dicitur in littera, 4, dist. 32, quod sunt aequales in reddendo et petendo debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere sit nobilius quam pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum; et secundum hoc est ibi aequalitas proportionis.

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens. Vir enim, uni nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum sicut uxor; et inde est quod uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ostenditur quod non sunt aequales absolute, non autem quod non sint aequales secundum proportionem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis caput sit principalius membrum, tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo; et sic est ibi aequalitas proportionis.

ARTICULUS VI.

Utrum vir et uxor possint emittere votum contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor aequaliter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est, art. praec.

Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terrae sanctae. Ergo etiam hoc licitum est uxori. Et ideo cum per hoc votum redditio debiti impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum praedictum emittere.

2. Praeterea, non est expectandus in aliquo voto consensus alterius, qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter conjugum continentiam voveat vel simpliciter, vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiae simpliciter, vel ad tempus, sine consensu alterius emittere.

3. Praeterea, sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petet, cum in hoc sit suae potestatis. Ergo pari ratione quod debitum non reddet.

4. Praeterea, nullus potest ex praecepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere, quia in illicitis non est obediendum. Sed praelatus superior posset praecipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere, et vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 5: *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.*

Praeterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed *vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor,* 1 Corinth. 7, 4. Ergo sine ejus consensu non potest vir votum continentiae facere vel simpliciter, vel ad tempus.

Concl. Cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, non potest vir aut uxor absque mutuo consensu continentiam vovere.

Respondeo dicendum, quod vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit. Unde de illis tantum bonis potest esse votum quae nostrae subjacent voluntati: qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur. Et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat, et non debet servare votum, sed agere poenitentiam de voto male facto.

Ad primum ergo dicendum, quod satis probabile est quod uxor debeat velle continere ad tempus, pro subveniendo necessitati Ecclesiae generalis. Et ideo in favorem negotiorum, pro quibus crux ipsi datur, institutum est quod vir possit absque consensu uxoris crucem accipere; sicut etiam posset domino suo terreno, a quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen omnino subtrahitur uxori jus suum, quia uxor potest cum sequi.

Nec est simile de uxore ad virum; quia cum vir debeat regere uxorem, et non e converso, magis tenetur uxor sequi virum quam e converso.

Et praeterea, uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quam vir; et cum minori Ecclesiae utilitate. Et ideo uxor non potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentiae alterius non peccat, quia non dissentit, ut bonum illius impediat, sed ne sibi praejudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio; quidam enim dicunt quod unus absque consensu alterius potest vovere quod non petet debitum, non autem quod non reddet, quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo alii probabilius dicunt quod neutrum potest unus sine consensu alterius vovere.

Ad quartum dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideo sicut uxor non potest debitum petere a viro contra salutem sui corporis; ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICULUS VII.

Utrum in diebus sacris impediatur petitio debiti.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quod in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Praeterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horae determinatae orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed contra, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

Concl. Cum actus matrimonialis, propter delectationem carnis reddat hominem ineptum ad spiritualia, non licet petere debitum actus matrimonii, diebus sacris.

Respondeo dicendum, quod actus matrimonialis, quamvis culpa careat, tamen quia rationem deprimit propter carnalem delectationem hominum reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus in quibus spiritualibus praecipue est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio et multa hujusmodi, quae adhibent etiam illi qui perpetuo continent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

ARTICULUS VIII.

Utrum petens dibitum in tempore sacro mortaliter peccet.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit (in 1 Dialog., cap. 10, princ.), quod mulier quae nocte cognita est a viro, mane ad processionem veniens, a diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo etc.

2. Praeterea, quicumque facit contra praeceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus praecepit Exodi 19, 15: *Ne appropinquetis uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter si tempore quo sacris novae legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed contra nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed in debitum tempus est circumstantia quaedam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod alias esset veniale.

Concl. Non peccat mortaliter vir aut uxor si debitum diebus festis petat: si tamen hoc faciat sola delectationis causa, gravius peccat quam qui hoc facit ut sibi de lubrico carnis caveat.

Respondeo dicendum, quod debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati, unde non potest in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festivo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum, si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit, sed quia postmodum se temere ad divina ingressit contra conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate praecepti in veteri lege, quae carnalibus dabatur; quae in nova lege non exiguntur, quae est lex spiritus.

ARTICULUS IX.

Utrum unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum, quia peccantes et consentientes pariter puniuntur, ut patet

Rom. 1. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Praeterea, ex praecepto affirmativo obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 7, 5: *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensus ad tempus*, etc. Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

Concl. Ne propter carnis lubricum aliqua peccati detur occasio, tenentur conjuges, etiam diebus festis et quacumque hora sibi mutuo debitum reddere, salva tamen honestate.

Respondeo dicendum, quod cum mulier habeat potestatem in corpore viri, quantum ad actum generationis spectat, et e converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, et quacumque hora, salva debita honestate, quae in talibus exigitur, quia non oportet quod statim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit; et ideo non peccat. Hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad secundum dicendum, quod non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis. Et ideo objectio non cogit.

ARTICULUS X.

Utrum nuptiae certis quibusdam temporibus interdici debeant.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod nuptiae non sint interdicendae certis temporibus. Quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Praeterea, magis incompetens est in diebus festis petitio debiti quam celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiae celebrari.

3. Praeterea, matrimonia quae fiunt contra statutum Ecclesiae debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiae in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiae statuta.

Sed contra hoc est quod dicitur Eccles. 3: *Tempus amplexandi et tempus longe fieri ab amplexibus.*

Concl. Recte certis quibusdam temporibus propter devotionem sive reverentiam specialem nuptias Ecclesia fieri prohibuit.

Respondeo dicendum, quod quando novae sponsae traducuntur, animae conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur; et ideo in nuptiis consueverunt signa multae laetitiae dissolutae ostendi. Et propter hoc illis temporibus in quibus homines praecipue debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari. Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphania propter communionem, quae secundum antiquos Canones in nativitate fieri convenienter solet (ut suo loco 3 part. quaest. 80, notatum est) et a Septuagesima usque ad Octavas Paschae propter communionem Paschalem; et a tribus diebus ante Ascensionem usque ad Octavas Pentecostes propter praeparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad primum ergo dicendum, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam laetitiam et carnalem adjunctam quod non est de aliis sacramentis. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non sit tanta discretio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod cum tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut poenitentiam agant de hoc quod statutum Ecclesiae sunt transgressi. Et sic est intelligendum quod Magister dicit in littera (4 Sentent. dist. 33). Nempe quod si praedictis temporibus factum fuerit matrimonium sive nuptiae celebratae, qui hoc fecerint, *separentur*. Nec a seipso dicit, sed a canonico statuto refert; puta ex Concilio Ilerdensi sic in Decretis concludente ut supra.

QUAESTIO LXV.

DE PLURALITATE UXORUM.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de pluralitate uxorum. Circa quod quaeruntur quinque: 1. utrum habere plures uxores sit contra legem naturae; 2. utrum aliquando fuerit licitum; 3. utrum habere concubinam sit contra legem naturae; 4. utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale; 5. utrum aliquando licitum fuerit habere concubinam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habere plures uxores sint contra legem naturae.
(S. Thom., 4, dist. 33, qu. 1, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures uxores non sit contra legem naturae. Consuetudo enim legi naturali non praejudicat. Sed habere plures uxores *peccatum non erat, quando mos erat*, ut dicit Augustinus, implic., lib. de Bono conjug., cap. 15 (et habetur in littera, 4, dist. 33). Ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

2. Praeterea, quicumque facit contra legem naturae, facit contra praeceptum; quia sicut lex scripta habet sua praecepta, ita et lex naturae. Sed Augustinus dicit (loc. cit., et lib. 15 de Civit. Dei, cap. 38, ad fin.), quod habere plures uxores *non erat contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum*. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

3. Praeterea, matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fecundando. Ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

4. Praeterea, *jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digestorum dicitur (l. 1, ff. de Just. et Jure). Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit tantum una unius, cum unus mas in multis animalibus pluribus feminis conjungatur. Ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

5. Praeterea, secundum Philosophum, 15 de Animal. (seu lib. 1 de Generat. animal., cap. 21 et 22), in generatione prolis mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturae quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturae quod unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra, illud praecipue videtur esse de jure naturali quod homini in institutione humanae naturae inditum est. Sed quod sit una unius, in ipsa institutione humanae naturae est ei inditum, ut patet Genes. 2, 24: *Erunt duo in carne una*. Ergo est de lege naturae.

7. Praeterea, contra legem naturae est quod homo se ad impossibile obliget, et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit ei reddere debitum, cum petierit. Ergo contra legem naturae est quod postea alteri potestatem sui corporis tradat, quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

8. Praeterea, de lege naturae est: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturae faceret, si uxorem aliam superduceret.

9. Praeterea, quicquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturae. Sed zelus viri ad uxorem et uxoris ad virum naturalis est, quia in omnibus invenitur. Ergo cum zelus sit *amor non patiens consortium in amato*, videtur quod contra legem naturae sit quod plures uxores habeant unum virum.

Concl. Cum sicuti Christus, ita et Ecclesia una sit, quantum ad significationem conjunctionis Christi et Ecclesiae, et quantum ad conjunctionem operum inter virum et uxorem attinet, contra legem naturae est, virum plures habere uxores; quantum vero spectat ad prolis procreationem et educationem, pluralitas uxorum non est contra jus naturae.

Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturalibus insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive ex natura speciei, ut magneti competit ferri deorsum

ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura suae speciei.

Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae principia actionum sunt ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt conveniens fini, ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus. Unde oportet quod in vi cognitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generis sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter caetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operationis ad ad finem, ideo naturalis conceptio est ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, quae *lex naturalis*, vel *jus naturale* dicitur, in caeteris autem animalibus *aestimatio naturalis* vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quam regulentur, quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant eis ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari et hujusmodi. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Potest autem actio esse non conveniens fini vel principali, vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem, ut nimia superfluitas, aut defectus comestionis, impedit salutem corporis, quasi principalem finem comestionis, et bonam habitudinem in negotiis exercendis, qui est finis secundarius comestionis. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem, aut minus decentem, perventionem ad finem principalem, vel secundarium; sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini, quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae, quae sunt in operabilibus sicut communes animi conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali ut faciens difficilem, vel minus congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed secundis, quae ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturae esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem, qui quidem finis competit homini secundum naturam sui generis, unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 12 a med., et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus, ibid., habet in hominibus solis communicationem operatum, quae sunt necessaria in vita, ut supra dictum est, qu. 41, art. 1. Et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum inter fideles est, scilicet significationem Christi et Ecclesiae; et sic bonum matrimonii dicitur *sacramentum*. Unde primus finis respondet matrimonio hominis, in quantum est animal, secundus inquantum est homo; tertius, in quantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores junguntur; cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum, et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem; sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita et Ecclesia una. Et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo non praejudicat legi naturae quantum ad prima praecepta ipsius, quae sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis. Sed ea quae ex istis trahuntur, ut conclusiones, consuetudo auget, ut Tullius dicit (in 2 Rhet., scilicet de Invent., aliquant. ante fin.), et similiter etiam minuit. Et hujusmodi est praeceptum legis naturae de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Tullius dicit, ibid., *res a natura profectas et a consuetudine approbatas legum metus et religio, sanxit.* Unde patet quod illa quae lex naturalis dictat, quasi ex principiis primis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute, nisi postquam lege divina et humana sancita sunt. Et hoc est quod dicit Augustinus quod non faciebant contra legis praecepta, quia nulla lege erat prohibitum.

Ad tertium patet solutio ex dictis, in corp.

Ad quartum dicendum, quod jus naturale multipliciter accipitur. Primo enim aliquod jus dicitur naturale ex principio, quia a natura est inditum; et sic definit Tullius, in 2 Rhetor., loc cit., dicens: *Jus naturale est quod non opinio genuit, sed vis quaedam innata inseruit.* Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quod sint ex principio intrinseco, sed quia sunt a principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum caelestium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in 3 de Caelo et Mundo, comment. 28; ideo ea quae sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cum sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei. Et sic accipitur ab Isidoro, qui dicit, lib. 5 Etym., cap. 4, quod *jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur.* Tertio dicitur jus naturale non solum a principio, sed a materia, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo, ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, si sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia. Et sic datur dicta definitio, scilicet: *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit.* Pluralitas ergo uxorum, quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum (quia jure divino prohibetur) et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet, in corp., quia natura dictat hoc cuilibet animali secundum modum convenientem speciei suae. Unde etiam quaedam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur sollicitudo utriusque, scilicet maris et feminae, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum; sicut patet in turture et columba, et hujusmodi.

Ad quintum patet solutio ex dictis, in corp.

Sed quia rationes inductae in contrarium videntur ostendere quod pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturae, ideo ad eas respondendum est.

Et dicendum ad sextum, quod natura humana absque omni defectu instituta est; et ideo non solum sunt indita ei illa sine quibus matrimonii finis principalis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset: et hoc modo sufficit homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem, ut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum quantum ad illa quae matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, quantum ad id ad quod matrimonium principaliter est institutum, scilicet ad bonum prolis, sed quantum sufficit ad impraegnationem. Requirit autem hoc matrimonium, inquantum est ad remedium institutum (quod est secundarius ipsius finis), ut quolibet tempore debitum petenti reddatur. Et sic patet quod accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii. Et ideo pluralitas uxorum non est contra prima praecepta legis naturae.

Ad octavum dicendum, quod illud praeceptum legis naturae: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris,* debet intelligi eadem proportione servata. Non enim si praelatus non vult sibi resisti a subdito, ipse subdito resistere non debet. Et ideo non oportet ex vi illius praecepti quod sicut vir non vult quod uxor sua habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem, quia unum virum habere plures uxores, non est contra prima praecepta legis naturae, ut dictum est, in solut. praec. Sed unam uxorem habere plures viros, est contra prima praecepta legis naturae, eo quod per hoc, quantum ad aliquid, totaliter tollitur, et, quantum ad aliquid, impeditur bonum prolis quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio, sed etiam educatio. Ipsa enim procreatio prolis etsi non totaliter tollatur, quia contingit post imprae-

gnationem primam iterum mulierem impraegnari, ut dicitur 7 de Animal., cap. 4, ad fin., tamen multum impeditur, quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando. Et ideo nulla lege, vel consuetudine est, permissum unam mulierem nubere plures viros, sicut e converso.

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva sequitur naturalem conceptionem in cognitione. Et quia non ita est contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores, sicut quod uxor habeat plures viros, ideo affectus uxoris non tantum refugit consortium in viro, sicut e converso. Et ideo tam in hominibus quam in aliis animalibus invenitur major zelus maris ad feminam, quam e converso.

ARTICULUS II.

Utrum aliquando licitum fuerit habere plures uxores.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures uxores non potuerit esse aliquando licitum quia secundum Philosophum, in 5 Ethic., cap. 7, in princip., *jus naturale semper et ubique habet potestatem eamdem.* Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet, art. praec. Ergo sicut modo non licet, ita nunquam licuit.

2. Praeterea, si aliquando licuit, hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel per aliquam dispensationem: si primo modo, sic etiam nunc licitum esset; si secundo modo, hoc esse non potest, quia, secundum Augustinum, lib. 26 contra Faust. (cap. 3, ante med.), *Deus cum sit naturae conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturae inseruit.* Cum ergo naturae nostrae Deus inseruerit quod sit una unius, videtur quod ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

3. Praeterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant plures uxores acciperent in veteri Testamento, nec ex hoc reprehendantur a lege, vel a prophetis, non videtur quod fuerit ex dispensatione licitum.

4. Praeterea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quae etiam nunc necessaria est. Ergo adhuc talis dispensatio duraret, praecipue cum non legatur revocata.

5. Praeterea, in dispensatione non debet praetermitti majus bonum propter minus bonum. Sed fides et sacramentum, quae non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora quam prolis multiplicatio. Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio praedicta fieri non debuisset.

Sed contra, ad Galat. 3, 19, dicitur quod *lex propter praevaricatores posita est,* ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet Deuter. 21, 15: *Si habuerit homo duas uxores*, etc. Ergo habendo duas uxores non erant praevaricatores, et ita erat licitum.

Praeterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cum Deo essent acceptissimi, sicut Jacob, et David, et plures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

Concl. Polygamia olim licita fuit antiquis Patribus et aliis, propter finem prolis multiplicandae ad cultum Dei.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, art. praec., ad 7 et 8, pluralitas uxorum esse dicitur contra legem naturae, non quantum ad prima praecepta ejus, sed quantum ad secunda, quae quasi conclusiones a primis praeceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum, et temporum, et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt, ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte; talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philosophum, in lib. 1 Ethic., cap. 3, in princ., et cap. 7, ad fin. Et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea praetermitti possunt. Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates, ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur ut licentiam praebeat legem praetermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia non extendere se debet, et talis licentia *dispensatio* dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta; nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent. Et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter patribus sanctis facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eotempore quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae. Semper enim principalior finis magis observandus est quam secundarius. Unde cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet, art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod jus naturale semper et ubique, quantum est de se, habet eamdem potentiam; sed per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim et ubique dextra est melior quam sinistra secundum naturam, sed per aliquod accidens contingit aliquem esse ambidextrum, quia natura nostra variabilis est; et similiter est etiam de naturali justo, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quod in Decretali quadam de Divortiis, cap. *Gaudemus,* dicitur quod nunquam licuit plures habere uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habita. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturae inseruit, sed praeter eas, quia rationes illae non sunt ordinatae ad semper, sed ut in pluribus, ut dictum est, in corp. art. Sicut etiam non est contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculose praeter ea quae frequenter solent evenire.

Ad tertium dicendum, quod qualis est lex, talis esse debet dispensatio legis. Unde quia lex naturae est cordibus impressa, non oportuit dispensationem eorum quae ad legem naturae pertinent lege scripta dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quod veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiae Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est. Et ideo non est eadem ratio dispensationis quae erat ante Christi adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur et conservabatur.

Ad quintum dicendum, quod proles, secundum quod est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam, quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quam fides uxori servanda, quae ponitur bonum matrimonii, et quam significatio, quae pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur. Et ideo non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis.

Nec tamen omnino tolluntur, quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo; quia quamvis non significaretur conjunctio Christi ad Ecclesiam, inquantum est una, significabatur tamen per pluralitatem uxorum distinctio graduum in Ecclesia; quae quidem non solum est in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante. Et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem Christi ad Ecclesiam, non solem militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversae mansiones.

ARTICULUS III.

Utrum habere concubinam sit contra legem naturae.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habere concubinam non sit contra legem naturae. Legis enim caeremonialia non sunt de lege naturae. Sed fornicatio prohibetur, Actuum 15, inter alia caeremonialia legis, quae ad tempus credentibus ex gentibus imponebatur. Ergo fornicatio simplex, quae est accessus ad concubinam non est contra legem naturae.

2. Praeterea, jus positivum a naturali jure profectum est, ut Tullius dicit (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.). Sed secundum jus positivum fornicatio simplex non

prohibebatur; imo potius in poenam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendae condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturae.

3. Praeterea, naturalis lex non prohibuit quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus, et secundum quid. Sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut ea utatur licite cum voluerit. Ergo non est contra legem naturae, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Praeterea, quicumque re sua utitur ut vult, nemini facit injuriam, sed ancilla est res domini. Ergo si dominus ea utatur ad libitum, nulli facit injuriam; et ita habere concubinam non est contra legem naturae.

5. Praeterea, quilibet potest alteri dare quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo si uxor velit, vir poterit alteri mulieri conjungi sine peccato.

Sed contra, secundum omnes leges, filii qui de concubina nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturae.

Praeterea, matrimonium est naturale, sicut dictum est, quaest. 41, art. 1. Sed hoc non esset, si sine praejudicio legis naturae homo posset conjungi mulieri praeter matrimonium. Ergo contra legem naturae est concubinam habere.

Concl. Cum non propter delectationem sed propter finem a natura intentum, prolis scilicet procreationem et educationem, concubitu utendum sit, et praecipuus appetendae concubinae finis sit coitus atque delectatio, concubinam habere contra legem naturae esse perspicuum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, art. 1, huj. qu., illa actio dicitur esse contra legem naturae, quae non est conveniens fini debito quem natura intendit, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata illi fini. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda; et ut hoc bonum quaereretur posuit delectationem in concubitu, ut Augustinus (1) dicit (lib. 1 de Nupt. et Concupisc., cap. 8). Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quae in ipso est, non referendo in finem a natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi fit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res a fine ut plurimum nominantur tamquam a potiori, sicut conjunctio matrimonii a prolis homo nomen accepit quod per matrimonium principaliter quaeritur, ita concubinae nomen illam conjunctionem exprimit qua solus concubitus propter seipsum quaeritur. Et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitum prolem quaerat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio, per quam proles *esse* accipit, sed etiam educatio et instructio, per quam accipit nutrimentum et disciplinam a parentibus; in quibus tribus parentes proli tenentur, secundum Philosophum (8 Ethic., cap. 11, et 12). Cum autem educatio et instructio prolis a parentibus debeantur per longum tempus, exigit lex naturae ut pater et mater in longum tempus commaneant, ad subveniendum communiter proli. Unde et aves, quae communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a mutua societate, quae incipit a concubitu. Haec autem obligatio ad commanendum feminam marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quae concubina vocatur, est contra legem naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in gentibus, quantum ad multa, lex naturae offuscata erat: unde accedere ad concubinam malum non reputabant; sed passim fornicatione, quasi re licita, utebantur, sicut et aliis quae erant contra caeremonias Judaeorum, quamvis non essent contra legem naturae. Et ideo apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis caeremonialibus, propter discretionem quae erat in utroque inter Judaeos et gentiles.

Ad secundum dicendum, quod ex praedicta obscuritate, scilicet in quam ceciderunt gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. 1, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturae. Unde praevalente christiana religione, lex illa extirpata est.

Ad tertium dicendum, quod in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur, si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat, ita etiam nec si tradat ad tempus: et sic neutrum est contra legem naturae. Ita autem non est in proposito, et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod injuria justitiae opponitur. Lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturae est quod aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus utens suis nulli injuriam faciat.

Et praeterea ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res ipsius ad concubitum.

Et iterum interest qualiter quisque re sua utatur. Facit enim talis injuriam proli procreandae, ad cujus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantum ad omnia, sed solum quantum ad matrimonium, et ideo non potest contra bonum matrimonii corpus viri alteri tradere.

(1) In restituendum hic, ut in Sentent. dist. 33, qu. 1, art. 3, jam factum est. Edit. omnes, *Constantinus*, absque ullo indice loci.

ARTICULUS IV.

Utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium quam fornicatio simplex, quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium, dicens: *Certe mendacii arguere nos non poterit*, Gen. 38, 25. Sed mendacium non est semper peccatum mortale. Ergo neque fornicatio simplex.

2. Praeterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinae morte nisi in aliquo casu, ut patet Deuteron. 22. Ergo non est peccatum mortale.

3. Praeterea, secundum Gregorium (implic., lib. 33 Moral., cap. 11, ante med.), peccata carnalia sunt minoris culpae quam spiritualia. Sed non omnis superbia, aut avaritia (quae sunt spiritualia peccata), est peccatum mortale. Ergo non omnis fornicatio, quae est peccatum carnale, est mortale peccatum.

4. Praeterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum, quia magis peccat qui minori tentatione vincitur. Sed concupiscentia maxime instigat ad venerea. Ergo cum actus gulae non semper sit peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit mortale.

Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluditur a regno Dei, ut patet 1 ad Cor. 6. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Praeterea, sola peccata mortalia crimina dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet Tob. 4, 13: *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Ergo, etc.

Concl. Simplex fornicatio, cum tollat debitam ordinationem parentis ergo prolem, etiam ratione sui peccatum mortale est.

Respondeo dicendum, quod, sicut in 2 lib., dist. 42, qu. 1, art. 3, dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia per quos foedus amicitiae hominis ad Deum, et hominis ad hominem violatur. Haec enim sunt contra duo praecepta charitatis, quae est animae vita. Et ideo cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit, non est dubium quin fornicatio simplex de sui ratione est peccatum mortale, etiamsi lex scripta non esset.

Ad primum ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur mortale, quia morte temporali puniatur, sed quia punitur morte aeterna. Unde etiam furtum, quod est peccatum mortale, et multa alia interdum non puniuntur per leges temporali morte. Et similiter etiam est de fornicatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut non quilibet motus superbiae est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriae, quia primi motus luxuriae et hujusmodi sunt peccata venialia, et etiam concubitus matrimonialis interdum. Sed tamen aliqui luxuriae actus sunt peccata

mortalia, aliquibus motibus superbiae venialibus existentibus, quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundum genus, non quantum ad singulos actus.

Ad quartum dicendum, quod illa circumstantia efficacior est ad aggravandum, quae magis appropinquat ad speciem peccati. Unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet majorem quam inordinata comestio, cum sit circa ea quae pertinent ad fovendum foedus societatis humanae, ut dictum est, in corp.; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS V.

Utrum aliquando licitum fuerit concubinam habere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquando licitum fuerit concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturae, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo et habere concubinam.

2. Praeterea, non potest aliqua simul esse ancilla et uxor; unde secundum legem ex hoc ipso quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui amicissimi Deo leguntur, ad suas accessisse ancillas, sicut Abraham et Jacob. Ergo illae non erant uxores; et sic aliquando licuit concubinas habere.

3. Praeterea, illa quae in matrimonium ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hereditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit haeres, Gen. 20. Ergo non fuit uxor Abrahae.

Sed contra, ea quae sunt contra praecepta Decalogi, nunquam licuerunt. Sed habere concubinam est contra praeceptum Decalogi, scilicet *non moechaberis*. Ergo nunquam fuit licitum.

Praeterea, Ambrosius dicit in libro de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 4, ante med.): *Viro non licet quod mulieri non licet*. Sed nunquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

Concl. Cum concubitus cum aliqua non matrimonio juncta, non sit conveniens actio ad bonum prolis, et ideo contra legem naturae sit constat nunquam licuisse, etiam ex dispensatione, concubinam habere.

Respondeo dicendum, quod Rabbi Moyses dicit (lib. 3 *Dux erunt.*, cap. 1, aliquant. a princ.), quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum: quod probat ex hoc quod Judas cum Thamar concubuit. Sed ista ratio non cogit. Non enim necesse est filios Jacobi a peccato mortali excusari, cum accusati fuerint apud patrem crimine pessimo, et in Joseph necem et venditionem consenserint.

Et ideo dicendum est quod cum habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturae, ut dictum est, art. 5, huj. quaest., nullo tempore secundum se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet, ibid., concubitus cum ea quae non est matrimonium juncta, non est conveniens actio ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii. Et ideo est contra prima praecepta legis naturae, quae dispensationem non recipiunt. Unde ubicumque legitur in veteri Testamento, aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas, et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinae. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis uxor viro conjungitur indissolubili conjunctione, vel saltem diuturna, ut ex dictis patet, art. 1, huj. qu., et circa hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantum ad secundum finem, qui est dispensatio familiae, et communicatio operum, uxor conjungitur viro ut socia. Et hoc decrat in his quae concubinae nominabantur. In hoc enim poterat esse dispensatio, cum sit secundarius matrimonii finis. Et ex hac etiam parte habebant aliquid simile concubinis, ratione cujus concubinae nominabantur.

Ad primum ergo dicendum, quod habere plures uxores non est contra prima praecepta legis naturae, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet, art. 1, huj. qu. ad 7 et 8; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui patres ea dispensatione qua plures habebant uxores, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantum ad principalem et primarium finem matrimonii; sed non quantum ad aliam conjunctionem quae respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cum non possit simul esse socia et ancilla.

Ad tertium dicendum, quod sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur, qu. 67, art. 6, ita ex eadem dispensatione licuit Abrahae ejicere Agar ad significandum mysterium, quod Apostolus explicat Galat. 4. Quod etiam ille filius haeres non fuerit ad mysterium pertinet ut ibidem patet; sicut et quod Esau filius libere haeres non fuit, ut patet Rom. 9. Similiter etiam propter mysterium factum fuit ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati, heredes essent ut Augustinus (tract. 11 in Joan., cir. med.) quia *Christo nascuntur in baptismo filii, et heredes tam per bonos, quos libera significat, quam per malos ministros, qui per ancillas significantur.*

QUAESTIO LXVI.

DE BIGAMIA ET IRREGULARITATE EX EA CONTRACTA.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bigamia, et irregularitate ex ea contracta.

Circa quod quaeruntur quinque: 1. utrum illi bigamiae quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuerit, sit irregularitas annexa; 2. utrum irregularitatem contrahat qui simul duas uxores habuit; 3. utrum irregularitas contrahatur ex hoc quod aliquis uxorem non virginem accipit; 4. utrum bigamia per baptismum solvatur; 5. utrum cum bigamo liceat dispensare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bigamiae irregularitas sit annexa.
(S. Thom., 4, dist. 27, quaest. 3, art. 1, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod illi bigamiae, quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, non sit irregularitas annexa, quia multitudo et unitas consequuntur ens. Cum ergo non ens non faciat multitudinem aliquam, ille qui habet successive duas uxores, quando una est in *esse*, alia in *non esse*, ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum Apostolum ab episcopatu prohibetur, 1 Timoth. 3, et Tit. 1.

2. Praeterea, majus signum incontinentiae apparet in eo qui plures fornicarie cognoscit, quam in eo qui plures uxores successive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex secundo.

3. Praeterea, si bigamia irregularitatem causat, hoc est aut ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulae. Sed non ratione primi, quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba de praesenti, et ea mortua ante carnalem copulam subsecutam, duceret aliam, efficeretur irregularis, quod est contra decretum Innocentii III (cap. *Dubium*, de Bigamia). Nec iterum ratione secundi, quia secundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset, quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

Concl. Cum bigamia tollat significationem sacramenti integram, et per consequens significationem conjunctionis Christi cum Ecclesia, quae est unius ad unam, merito irregularitem inducit.

Respondeo dicendum, quod aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quae est unius ad unam. Et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti, quod vir sit tantum unius uxoris vir, et uxor sit tantum unius viri uxor. Et ideo bigamia, quae hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiae: primus est cum quis plures habet uxores de jure successive; secundus, cum simul habet plures, unam de jure, aliam de facto; tertius, cum habet plures successive, unam de jure, aliam de facto; quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et ideo in omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur, quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere, tum quia spiritualia ministrant

scilicet sacramenta, tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiae permanentis in eis apparere; quod quidem apparet in bigamis, qui una uxore contenti esse noluerunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter; et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat, et propter hoc tollitur sacramentum. Sed multitudo plurium uxorum successive est multitudo secundum quid; et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, quae requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiae signum, non tamen concupiscentiae ita adhaerentis, quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur; et ideo non est defectus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., bigamia causat irregularitatem, inquantum tollit perfectam significationem sacramenti, quae quidem consistit et in conjunctione animorum, quae fit per consensum et in conjunctione corporum; et ideo ratione utriusque simul oportet esse bigamiam, quae irregularitatem faciat. Unde per decretum Innocentii III, obviatur ei quod Magister in littera, 4, dist. 27, dicit, scilicet quod solus consensus per verba de praesenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

ARTICULUS II.

Utrum irregularitas sit annexa bigamiae, quae contingit ex hoc quod homo habet duas uxores, unam de jure, et alteram de facto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod irregularitas non sit annexa bigamiae, quae contingit ex hoc quod homo habet duas uxores simul, vel successive unam de jure, aliam de facto, quia ubi nullum est sacramentum non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit de facto cum aliqua, et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum, quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo cum irregularitas non consequatur bigamiam, nisi propter defectum sacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. Praeterea, aliquis accedens ad illam cum qua contraxit de facto, et non de jure, committit fornicationem si non habeat aliquam uxorem legitimam, vel adulterium, si habeat. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel adulterium, non causat irregularitatem. Ergo nec dictus bigamiae modus.

3. Praeterea, contingit quod aliquis antequam cognoscat carnaliter illam cum qua de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat, sive prima mortua, sive vivente: talis contraxit cum pluribus vel de jure, vel de facto, et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures. Ergo ex praedicto modo bigamiae non contrahitur irregularitas.

Concl. Qui uxorem unam de jure habet, et alteram de facto, bigamus censetur, atque irregularitatem bigamia annexam incurrit, propter sacramenti in altero conjugio similitudinem.

Respondeo dicendum, quod in duobus secundis modis bigamiae contrahitur irregularitas, quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quaedam sacramenti similitudo. Unde isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causanda.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quae non est in fornicario, vel adulterino concubitu. Et ideo non est simile.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam significationem suam: tamen si per judicium Ecclesiae compellatur ad primam redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis, quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

ARTICULUS III.

Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem, quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio quam alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multo minus, si uxor ejus virgo non sit.

2. Praeterea, potest esse quod aliqui defloraverit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus: et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiae non causat irregularitatem.

3. Praeterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Praeterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quam praecedens. Sed si uxor, postquam est consummatum matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; alias puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse, postquam hoc sciat, quod reddat ei debitum poscenti, antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quod ille modus bigamiae non causet irregularitatem.

Sed contra est quod Gregorius dicit, lib. 2 Regist., indict. 10, epist. 25: *Praecipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatum, vel poenitentiae, vel curiae, aut cuilibet conditioni obnoxiam, ad sacros ordines permittas accedere.*

Concl. Ex hoc quod vir uxorem non virginem ducit, irregularis efficitur: non autem ex hoc quod corruptus non corruptam ducit.

Respondeo dicendum, quod in conjunctione Christi et Ecclesiae unitas ex utraque parte invenitur. Et ideo sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti; sed tamen diversimode, quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur quod etiam sit virgo. Cujus ratio a decretistis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit episcopus, in qua sunt multae corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit. Et ideo ex parte sponsae requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quod aliquis episcopus fieri possit. Sed haec ratio est expresse contra Apostolum, ad Ephes. 5, 25: *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam.* Ex quo apparet quod uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum; et iterum, 23: *Quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae.*

Et ideo alii dicunt quod per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem habuit primo Synagogam, quasi concubinam: et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti si sponsus habuit prius concubinam. Sed hoc est valde absurdum, quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia. Unde illi qui tempore Synagogae Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiae, in qua Deo servimus pertinebant. Et praeterea hoc est expresse contra illud quod habetur Jerem. 3, Ezech. 16, et Oseae 2, ubi expresse fuit mentio de desponsatione Synagogae. Unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et praeterea secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum. Et ideo gentilitas, priusquam desponsaretur a Christo in fide Ecclesiae, corrupta fuit a diabolo per idololatriam.

Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quae praecessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio: sed facit defectum ex parte alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum: et ideo ex termino specificatur qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis

susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quod ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta; nisi in alio matrimonio prius corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu sunt diversae opiniones. Tamen probabilius est quod non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas non est poena inflicta, sed defectus quidam sacramenti. Et ideo non oportet quod semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quod irregularitatem causet. Et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est eam cognoscens.

Ad quartum dicendum, quod si mulier fornicetur post matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterii eam iterato cognoscat, quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propria, illa petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur, quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius, quia hic non requiritur quod sit peccatum (1), sed significatio tantum.

ARTICULUS IV.

Utrum bigamia solvatur per baptismum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus in Epist. ad Titum, sup. illud cap. 1: *Unius uxoris vir*, quod si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante et aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

2. Praeterea, qui facit quod majus est facit quod minus est. Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiae irregularitatem.

3. Praeterea, baptismus tollit omnem poenam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiae est hujusmodi. Ergo, etc.

4. Praeterea, bigamus est irregularis, in quantum deficit a repraesentatione Christi. Sed per baptismum plene Christo conformamur. Ergo solvitur illa irregularitas.

5. Praeterea, sacramenta novae legis sunt magis efficacia quam sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut in princ. lib. 4 Sentent. dictum est a Magistro. Ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. de Bono conjug., cap. 18, a princ.): *Acutius intelligunt qui nec eum qui catechumenus aut paganus habuit alteram: ordinandum censuerunt, quia de sacramento agitur, non de peccato.*

Praeterea, sicut idem ibidem dicit, *femina, si catechumena vel pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post baptismum consecrari.* Ergo eadem ratione nec bigamus ante baptismum ordinari.

Concl. Sicut baptismus non tollit conjugum, sic nec bigamia irregularitatem tollere potest.

Respondeo dicendum, quod baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia. Unde cum ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tollit non potest, ut Augustinus dicit, loc. cit.

Ad primum ergo dicendum, quod in casu isto non tenetur Hieronymi opinio; nisi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum ad facilliorem dispensationem (2).

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod illud quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad illud ordinatum; et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum quod hoc intelligendum est de poenis, quae consequuntur ex actuali peccato, quasi inflictae, vel infligendae; non enim aliquis per baptismum virginitatem recuperat, nec similiter carnis indivisionem.

(1) Al. *quid sit peccatum.*

(2) Ita edt. Patav. Nicolai, *ad superioris dispensationem.* Vetus exemplum an. 1486, *sanctiorem dispensationem.*

Ad quartum dicendum, quod baptismus conformatur Christo quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, qui consideratur in virginitate vel divisione carnis.

Ad quintum dicendum, quod illae irregularitates ex levibus causis non perpetuis erant contractae; et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant. Et iterum erant ad hoc ordinata; non autem baptismus ad hoc ordinatur.

ARTICULUS V.

Utrum cum bigamo liceat dispensare.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod cum bigamo non liceat dispensare, quia extra. de Bigamis, cap. *Nuper*, dicitur: *Cum clericis, qui inquantum in ipsis fuit, secundas sibi mulieres conjunxerunt matrimonialiter; tamquam cum bigamis non licet dispensare.*

2. Praeterea, contra jus divinum non licet dispensare. Sed omnia quae in canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cum ergo Apostolus in Scriptura canonica dicat: *Oportet episcopum unius uxoris virum esse*, 1 Thimot. 3, 2, videtur quod in hoc non possit dispensari.

3. Praeterea, nullus potest dispensari in his quae sunt de necessitate sacramenti. Sed non esse irregularem est de necessitate sacramenti ordinis; cum significatio, quae est sacramento essentialis, desit in eo qui est irregularis. Ergo non potest in hoc dispensari.

4. Praeterea, hoc quod rationabiliter factum est non potest rationabiliter mutari. Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas, quod est inconveniens.

Sed contra est quod Lucius papa dispensavit cum Episcopo Panormitano, qui erat bigamus, ut hab. in Glos. sup. cap. *Lector*, dist. 34.

Praeterea, Martinus papa dicit (hab. inter capitula Martini Bracharensis, cap. 43, et loco mox cit.). *Lector si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat, nihil autem supra: similiter si bigamus fuerit.* Ergo ad minus usque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.

Concl. Cum irregularitas bigamiae non sit de jure naturali, sed positivo, potest Papa cum bigamo dispensare in omnibus ordinibus: episcopus vero solum in minoribus, nisi in quibusdam casibus.

Respondeo dicendum, quod bigamiae non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo; nec iterum est de essentialibus ordinis quod aliquis non sit bigamus, quod patet ex hoc quod si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem accipit. Et ideo papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter, sed episcopus quantum ad minores ordines; et quidam dicunt quod etiam quantum ad majores in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam Decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quod subtrahatur simpliciter potestas papae dispensandi in talibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc est verum quantum ad ea quae sunt de jure naturali, et quantum ad ea quae sunt de necessitate sacramentorum et fidei. Sed in aliis quae sunt de institutione apostolorum, cum Ecclesia habeat nunc eamdem potestatem statuendi et destituendi, quam tunc habuit, potest per eum qui primatum tenet in Ecclesia, dispensari.

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantum illa quae pertinet ad officium (1) sacramenti; et talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quod in particularibus non potest inveniri ratio quae omnibus competat aequaliter, propter eorum diversitatem. Et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter, consideratis his quae in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

(1) Nicolai, *ad effectum.*

QUAESTIO LXVII.

DE LIBELLO REPUDII.

(In septem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de libello repudii.

Circa quod quaeruntur septem: 1. utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturae; 2. utrum repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem; 3. utrum sub lege Moysi fuerit licitum; 4. utrum liceat uxori repudiatae alium virum accipere; 5. utrum liceat viro repudiatam a se iterum ducere; 6. utrum causa repudii fuerit odium uxoris; 7. utrum causae repudii deberent in libello scribi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturae.
(S. Thom., 4, dist. 33, qu. 2. art. 1. et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inseparabilitas uxoris non sit de lege naturae. Lex enim naturae communis est apud omnes. Sed nulla lege praeter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturae.

2. Praeterea, sacramenta non sunt de lege naturae. Sed inseparabilitas matrimonii ad sacramenti bonum pertinet. Ergo non est de lege naturae.

3. Praeterea, conjunctio viri et feminae in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem et educationem et instructionem. Sed haec omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo praejudicio legis naturae.

4. Praeterea, ex matrimonio principaliter quaeritur bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis, quia, ut dicunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia accipere posset, et quae etiam ab alio viro impraegnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturae quam de lege naturae.

Sed contra, illud praecipue est de lege naturae quod natura bene instituta accepit in sui principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet Matth. 19. Ergo est de lege naturae.

Praeterea, de lege naturae est quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo contrarius esset Deo, si separaret *quos Deus conjunxit.* Cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, Matth. 19, videtur quod sit de lege naturae.

Concl. Cum conjugii fines sint ita lege naturae constituti ut perpetuo liberi educentur haeredesque instituantur, merito, eodem jure vir ab uxore separari non potest.

Respondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis non solum ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturae est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum heredes sint, 2 Cor. 12. Et ideo, cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam, secundum legis naturae dictamen. Et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod sola lex Christi humanum genus ad perfectum adduxit, reducens illud in statum novitatis naturae. Unde et in lege Moysi et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturae erat; hoc enim soli legi spiritus vitae reservatum est.

Ad secundum dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio, secundum quod est signum perpetuae conjunctionis Christi et Ecclesiae, et secundum quod est in officium naturae ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est, in corp. Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi sacramenti quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est, qu. 65, art. 1, ad 2, inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono prolis; quamvis in utroque intelligi possit: et secundum quod pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturae, non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis, in corp., et in solut. praec.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personae matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiae. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum potuerit esse licitum per dispensationem uxorem dimittere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uxorem dimittere per dispensationem esse licitum non potuerit. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima praecepta legis naturae quae indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet, art. praec. Ergo, etc.

2. Praeterea, concubina differt ab uxore praecipue in hoc quod non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinam fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

3. Praeterea, homines ita sunt modo receptibiles dispensationis, sicut fuerunt olim. Sed modo non potest dispensari cum aliquo ut uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, ut dictum est quaest. 65, art. 5, ad 2 et 3. Sed ipse eam praecepto divino ejecit, et non peccavit; Gen. 21. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

Concl. Sive inseparabilitas matrimonii inter prima praecepta legis naturae, sive inter secunda contineatur, sub dispensatione cadere potest.

Respondeo dicendum, quod dispensatio in praeceptis praecipue quae sunt aliquo modo legis naturae, est sicut mutatio cursus naturalis rei, qui quidem mutari dupliciter potest: uno modo ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur a cursu suo, sicut est in omnibus quae in minori parte casualiter accidunt in natura; sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quae sunt semper, sed quae sunt frequenter. Alio modo per causam penitus supernaturalem, sicut in miraculis accidit: et hoc modo potest mutari cursus naturalis, non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper, ut patet in statione solis tempore Josue, et reditu ejus tempore Ezechiae, et de eclipsi miraculosa tempore passionis Christi. Sic etiam ratio dispensationis in praeceptis legis naturae quandoque est in causis inferioribus; et sic dispensatio cadere potest supra secunda praecepta legis naturae, non autem supra prima, quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est, quaest. 65, art. 1, de pluralitate uxorum, et hujusmodi. Aliquando autem est tantum in causis superioribus, et tunc potest dispensatio esse divinitus etiam contra prima praecepta legis naturae, ratione alicujus mysterii divini significandi vel ostendendi; sicut patet de dispensatione in praecepto Abrahae facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam in miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima praecepta legis naturae contineatur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadere potuit. Si autem sit inter secunda praecepta legis naturae, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda praecepta legis naturae contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam prr debitam praeparationem eorum quae sunt necessaria vitae. Hujusmodi autem praeparatio non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia. Et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturae dimissio uxoris, et per consequens nec contra prima praecepta, sed contra secunda legis naturae. Unde etiam primo modo sub dispensatione videtur posse cadere.

Ad primum ergo dicendum, quod in bono prolis, secundum quod est de prima intentione naturae, intelligitur procreatio et nutritio et instructio, quousque proles ad perfectam aetatem ducatur. Sed quod ei provideatur in posterum per hereditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturae intentionem.

Ad secundum dicendum, quod habere concubinam est contra bonum prolis, quantum ad id quod natura in ea prima intentione intendit, scilicet educationem et instructionem, quae requirit diuturnam commansionem parentum, quod non est in concubina, quae ad tempus assumitur. Et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam intentionem, etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Oseae 1.

Ad tertium dicendum, quod inseparabilitas, quamvis sit de secunda intentione matrimonii, prout est in officium naturae, est tamen de prima intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiae. Et ideo ex quo institutum est ut sit Ecclesiae sacramentum, manente tali institutione, non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

ARTICULUS III.

Utrum sub lege Moysis licitum fuerit uxorem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sub lege Moysis fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est non prohibere, cum prohibere possis. Consentire autem illicito est illicitum. Cum ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia *lex sancta* est, ut dicitur Rom. 7, 12, videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

2. Praeterea, prophetae locuti sunt Spiritu sancto inspirante, ut patet 2 Pet. 1. Sed Malach. 2, 16, dicitur: *Cum odio habueris, dimitte.* Ergo cum illud quod Spiritus sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quod repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

3. Praeterea, Chrysostomus dicit (alius auctor, hom. 32 in Op. imperf., ante med.), quod sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundae nuptiae non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris sub lege Moysis.

4. Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 19, quod libellus repudii datus est a Moyse Judaeis *propter duritiam cordis eorum.* Sed duritia cordis eorum non excusabat eos a peccato. Ergo nec lex de libello repudii.

5. Praeterea, Chrysostomus dicit super Matth., loc. cit., quod *Moyses dando libellum repudii, non justitiam Dei monstravit, sed a peccato abstulit culpam peccandi* (1) *ut quasi secundum legem agentibus Judaeis peccatum eorum non videretur esse peccatum.*

Concl. Non licebat Dei mandato sub lege Moysi uxorem repudiare, sed propter duritiam cordis Judaeorum illis permittebatur ut majus malum evitaretur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excusabantur a peccato, quamvis excusarentur a poena secundum legem infligenda; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse. Et sic ponunt quatuor modos permissionis: unum per privationem praeceptionis, ut, quando majus bonum non praecipitur, minus bonum permitti dicitur: sicut Apostolus non praecipiendo virginitatem matrimonium permisit, 1 Corinth. 7: secundum per privationem prohibitionis, sicut venialia dicuntur permissa quia non sunt prohibita: tertium per privationem cohibitionis, et sic peccata omnia dicuntur permitti a Deo in quantum non impedit, cum impedire possit: quartum per privationem punitionis, et sic libellus repudii in lege permissus fuit; non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis, sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judaei proni erant propter corruptionem irascibilis; sicut et permissum est eis extraneis fenerari, propter corruptionem aliquam in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis fenerarentur; et sicut etiam propter corruptionem suspicionis in rationali, fuit permissum sacrificium zelotypiae, ne sola suspicio apud eos judicium corrumperet.

Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt, ideo aliis videtur quod si repudiando uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem aut prophetas indicari debuisset, Isa. 58, 1: *Annuntia populo meo scelera eorum;* alias viderentur nimis esse neglecti, si ea quae necessaria sunt ad salutem, quae non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent; quod non potest dici, cum justitia legis tempore suo observata vitam mereretur aeternam. Et propter hoc dicunt quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat; et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi, qui dicit, loc. sup. cit., quod *a peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium.* Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communius sustinetur. Ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui potest prohibere, non peccat si a prohibitione abstineat, non sperans correctionem, sed magis malum aestimans ex tali prohibitione occasionem sumere. Et sic accidit Moysi: unde divina auctoritate fretus, libellum repudii non prohibuit.

Ad secundum dicendum, quod prophetae Spiritu sancto inspirati non dicebant dimittendam esse uxorem quasi Spiritus sancti praeceptum sit, sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

Ad tertium dicendum, quod illa permissionis similitudo non est intelligenda quantum ad omnia, sed solum quantum ad causam eamdem, quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excusaret a peccato, tamen permissio ex duritie facta excusabat. Quaedam enim prohibentur sanis quae non prohibentur infirmis corporalibus; nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta utentes.

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum potest intermitti dupliciter: uno modo propter aliquod majus bonum consequendum; et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem, sicut intermittebatur singularitas uxoris honeste a Jacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum majus malum; et tunc si auctoritate ejus qui dispensare potest, hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet, sed honestatem etiam non acquirit. Et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermittebatur propter malum majus vitandum, scilicet uxoricidium. Et ideo Chrysostomus dicit quod *a peccato abstulit culpam.* Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur, tamen reatum poenae non habebat neque temporalis, neque perpetuae, inquantum divina dispensatione fiebat; et sic erat ab eo culpa ablata. Et ideo etiam ipse ibidem dicit quod *permissum est repudium, malum quidem, tamen licitum.* Quod quidem illi qui sunt de prima opinione, referunt ad hoc tantum quod non habebat reatum temporalis poenae.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat uxori repudiatae alium virum habere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liceret uxori repudiatae alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatae. Sed vir poterat sine peccato aliam ducere uxorem. Ergo et uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

2. Praeterea, Augustinus dicit de duabus uxoribus (implic., lib. de Bono conjug., cap. 15 et 18), quod *quando mors erat, peccatum non erat.* Sed tempore legis veteris erat talis consuetudo, quod repudiata alium virum ducebat, ut patet Deuteron. 24, 2: *Cum egressa alterum virum duxerit,* etc. Ergo non peccabat alteri viro se jungendo.

3. Praeterea, Matth. 5, Dominus justitiam novi Testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiae veteris Testamenti. Hoc autem dicit ad justitiae novi Testamenti superabundantiam (1) pertinere, quod uxor repudiata non ducit alterum virum. Ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 32: *Qui dimissam duxerit, moechatur.* Sed moechia nunquam fuit in veteri lege licita. Ergo uxori repudiatae non licuit alium virum habere.

5. Praeterea, Deuteron. 24, 3, dicitur quod mulier repudiata, quae alium virum duceret, *polluta erat, et abominabilis facta coram Domino.* Ergo peccabat alium virum ducendo.

Concl. Cum mulier quanto tempore vivit, alligata sit legi viri, non potest etiam repudiata alteri nubere, nisi ex dispensatione divina ei permissum fuerit.

Respondeo dicendum, quod secundum primam opinionem positam, art. praec., peccabat post repudium u-

(1) Ita edit. passim. Vetus exemplum an. 1486 omittit: *Sed a peccato abstulit culpam peccandi;* tum, *ut quasi per legem.*

(1) Al., *ad justitiam novi Testamenti superabundantem viro.*

xor alterum virum ducendo, quia adhuc primum matrimonium non erat solutum. *Mulier* enim, *quanto tempore vir vivit, alligata est legi viri,* ut patet Rom. 7, 2. Non autem poterat simul plures viros habere.

Sed secundum secundam opinionem sicut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere, quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinae dispensationis tollebatur; qua inseparabilitate manente, intelligitur verbum Apostoli. Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod viro licebat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam; et ideo, una dimissa, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod in illo verbo Augustini mos non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, et sicut a more philosophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum, quod Dominus, Matth. 5, ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem non solum quantum ad ea quae lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quae in veteri lege illicita erant, sed a multis licita putabantur per non rectam praeceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici; et ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus novae legis, in quo dicta permissio est sublata. Et sic etiam intelligitur illud verbum Chrysostomi (alius auctoris) qui dicit (hom. 12 in Op. imperf., ante med.), quod *qui secundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates, quia quoad Deum existit homicida,* inquantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; *et quia dimittit non fornicantem,* in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; *et similiter quia facit eam adulteram, et illum adulterum cui copulatur.*

Ad quintum dicendum, quod quaedam Glossa interl. dicit: *Polluta est, et abominabilis;* scilicet illius judicio qui quasi pollutam eam prius dimisit: et sic non oportet quod sit polluta simpliciter.

Vel dicitur polluta eo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat, vel leprosum, non immunditia culpae, sed cujusdam irregularitatis legalis. Unde et sacerdoti non licebat viduam aut repudiatam ducere in uxorem.

ARTICULUS V.

Utrum liceat viro repudiatam a se accipere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod licebat viro repudiatam a se iterum accipere. Licet enim corrigere quod male factum est. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Praeterea, semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale praeceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo et hoc licitum erat.

3. Praeterea, Deuteron. 24, 4, ponitur pro causa, quare uxor repudiata non possit accipi iterum, *quia polluta est.* Sed repudiata non polluitur, nisi alterum virum ducendo. Ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 24, 4, quod *non poterit prior maritus accipere eam,* etc.

Concl. Ne temere vir uxorem repudiaret, prohibitum fuit ne semel ab eo repudiatam denuo in uxorem accipiat.

Respondeo dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permissa, scilicet dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi: et duo praecepta, scilicet *scriptura libelli repudii, et quod iterum maritus repudians eam accipere non posset.* Quod quidem, secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in poenam mulieris quae alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est: sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere iterato non posset, ut patet ex dictis, in corp. Et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis, sed non quantum ad poenam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quod in hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi in matrimonio alteri viro esset juncta; tunc enim propter adulterium, cui se mulier voluntarie subdidit, in poenam dabatur ei quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii quod etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari ex quo repudiata erat, quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, sed secundum quod dictum est, art. praec., ad 3.

ARTICULUS VI.

Utrum causa repudii fuerit odium uxoris.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod causa repudii fuerit odium uxoris. Nam dicitur Malach. 2, 16: *Cum odio habueris, dimitte illam.* Ergo etc.

2. Praeterea, Deuter. 24, 1, dicitur: *Si non invenerit gratiam ante oculos ejus propter aliquam foeditatem,* etc. Ergo idem quod prius.

3. Sed contra, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt esse causa repudii quam odium.

4. Praeterea, odium potest causari ex virtute ejus qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier potuisset repudiari propter virtutem suam, quod est absurdum.

5. Praeterea, Deuter. 22, 13: *Si duxerit vir uxorem, et postea odio habuerit, quaesieritque occasiones quibus dimittat eam, et objiciens ei stuprum ante conjugium, si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit dimittere eam omnibus diebus vitae suae.* Ergo odium non est sufficiens causa repudii.

Concl. Repudii proxima causa est odium viri in uxorem, quod cum ex aliqua causa contrahatur, alias esse causas, sed remotas, repudii fatendum est.

Respondeo dicendum, quod causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium. Et ideo proxima causa repudii est odium. Sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor. Et ideo oportet etiam aliquas causas repudii ponere remotas, quae erant causa odii. Dicit enim Augustinus in Glossa (ord., sup. illud: *Si acceperit homo,* lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 14, a princ.) Deuteron. 24: *Multae erant in lege causae dimittendi uxorem: solam Christus fornicationem excepit; caeteras vero molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri.* Hae autem causae intelliguntur foeditates vel in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio vel aliqua hujusmodi, quae in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas magis coarctant satis probabiliter dicentes quod non licebat repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solum quae possunt bonum prolis impedire vel in corpore, ut sterilitas, aut lepra, aut aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quaedam Glossa (interl., super illud Deuteron. 24: *Si non invenerit gratiam,* etc.), videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cum dicit, quod ibi *per foeditatem peccatum intelligitur.* Sed *peccatum* Glossa nominat non solum in moribus animae, sed etiam in natura corporis.

Sic ergo prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod sterilitas et alia hujusmodi sunt causa odii; et sic sunt causae remotae repudii.

Ad quartum dicendum, quod propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo, quia bonitas est causa amoris. Et ideo ratio non tenet.

Ad quintum dicendum, quod dabatur in poenam viri quod non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in illo casu quando puellam defloraverat.

ARTICULUS VII.

Utrum causae repudii deberent in libello scribi.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod causae repudii debebant in libello scribi, quia per libellum

repudii scriptum a poena legis absolvebatur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo illas oportebat scribere in libello.

2. Praeterea, ad nihil aliud illa scriptura valere videbatur, nisi ut causae repudii ostenderentur. Ergo si non inscribebantur, frustra libellus ille tradebatur.

3. Praeterea, hoc Magister dicit in littera, 4, dist. 33.

Sed contra, causae repudii aut erant sufficientes aut non. Si sufficientes, praecludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quae ei secundum legem concedebantur. Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium, et sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causae repudii ibi in speciali inscribebantur.

Concl. Causae repudii non quidem in speciali, sed in genere in libello repudii scribebantur; ut mora interveniente et Scribarum consilio dissuadente vir a proposito repudiandi desisteret.

Respondeo dicendum, quod causae repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium; sed secundum Josephum lib. 4 Antiquit., cap. 6, circ. med., ut mulier habens libellum conscriptum de repudio, alteri nubere posset: alias enim ei creditum non fuisset. Unde in eo erat scriptum tale secundum eum: *Promitto tibi, quod nunquam tecum conveniam.* Sed secundum Augustinum (lib. 19, cont. Faust. 26), ideo libellus scribebatur, *ut mora interveniente, et consilio scribarum dissuadente, vir a proposito repudiandi desisteret.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO LXVIII.

DE FILIIS ILLEGITIME NATIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est est de filiis illegitime natis.

Et circa hoc quaeruntur tria: 1. utrum qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi; 2. utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare; 3. utrum possint legitimari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum filii qui nascuntur extrà verum matrimonium sint illegitimi. — (S. Thom., 4, dist. 41, qu. un., art. 3, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint legitimi. Quia secundum legem natus *legitimus filius* dicitur. Sed quilibet nascitur secundum legem, ad minus naturae, quae fortissima est. Ergo quilibet filius dicitur legitimus.

2. Praeterea, communiter dicitur quod legitimus filius est qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiae legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium legitimum reputetur in facie Ecclesiae, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium, et tamen a contrahentibus in facie Ecclesiae scitur; et si occulte nubant et impedimentum nesciant, legitimum videtur in facie Ecclesiae, ex quo per Ecclesiam non prohibetur. Ergo filii extra verum matrimonium nati non sunt illegitimi.

Sed contra, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

Concl. Liberi qui nascuntur ex simplici fornicatione, non sunt legitimi, sed solum naturales: Qui vero ex stupro aut adulterio nascuntur, nec naturales nec legitimi sunt habendi.

Respondeo dicendum, quod quadruplex status est filiorum: quidam enim sunt naturales et legitimi, sicut illi qui nascuntur ex vero et legitimo matrimonio; quidam naturales et non legitimi, ut filii qui nascuntur de simplici fornicatione; quidam legitimi et non naturales, sicut filii adoptivi; quidam nec legitimi nec naturales, sicut spurii, nati de adulterio, vel de stupro; tales enim nascuntur et contra legem positivam, et contra legem naturae expresse. Et sic concedendum est (1) quosdam filios esse illegitimos.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundum naturam quae communis est homini et omnibus animalibus, tamen nascuntur contra legem naturae quae est propria hominibus; quia fornicatio et adulterium et hujusmodi sunt contra legem naturae. Et ideo tales secundum nullam legem sunt legitimi.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia excusat illicitum coitum a peccato, nisi sit affectata. Unde illi qui conveniunt bona fide in facie Ecclesiae, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, nec peccant, nec filii sunt illegitimi; si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quae ignorat impedimentum, non excusantur a peccato, nec filii ab illegimitate. Si autem nesciant, et in occulto contrahant, etiam non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

(1) In exemplo an. 1486 deest: *Et sic concedendum est*, etc.

ARTICULUS II.

Utrum filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnum reportare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare, quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per sententiam Domini, Ezechielis 18. Sed quod iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Praeterea, justitia humana est exemplata a divina. Sed Deus aequaliter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundum jura humana filii illegitimi debent legitimis aequiparari.

Sed contra est quod dicitur Genes. 22, quod Abraham dedit omnia sua bona Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare quod non succedant in bonis paternis.

Concl. Liberi illegitimi duplici damno afficiuntur: unum est, quia non admittuntur ad actus legitimos: alterum, quod non succedunt in haereditate paterna: in sexta tamen parte succedere possunt naturales filii: spurii vero nulla ex parte, nisi quod eis parentes necessaria suppeditare tenentur.

Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur damnum ex aliquo incurrere dupliciter; uno modo per hoc quod ei subtrahitur quod ei erat debitum, et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit; alio modo per hoc quod ei aliquid non est debitum, quod alias poterat esse ei debitum; et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex: unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia, vel dignitates, quae requirunt aliquam honestatem in illis qui haec exercent; aliud damnum incurrit, quia non succedit in hereditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantum, spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur. Unde pertinet ad sollicitudinem episcopi ut utrumque parentem cogat ad hoc quod eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc secundo modo non est poena. Et ideo non dicimus quod sit poena alicui quod non succedit in regno aliquo per hoc quod non est filius regis. Et similiter non est poena quod alicui qui non est legitimus, non debentur ea quae sunt legitimorum filiorum.

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus non est contra legem, inquantum est actus generativae virtutis, sed inquantum ex prava voluntate procedit. Et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quae acquiruntur per naturalem originem, sed in his quae per voluntatem fiunt, vel possidentur.

ARTICULUS III.

Utrum filius illegitimus possit legitimari.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod filius illegitimus non possit legitimari. Quantum enim distat legitimus ab illegitimo, tantum e converso illegitimus a legitimo. Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus unquam fit legitimus.

2. Praeterea, coitus illegitimus creat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed contra, quod per legem inducitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

Concl. Cum liberi dicantur illegitimi lege positiva, per eandem etiam legem legitimari possunt.

Respondeo dicendum, quod filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus, ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari, inquantum damna quae illegitimus filius incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi. Duo secundum canones (c. *Conquestus*, et c. *Tanta*, qui filii sunt legit.), scilicet cum quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium, et per specialem indulgentiam, et dispensationem domini Papae. Quatuor autem alii modi sunt secundum leges: primus est, si pater filium naturalem curiae imperatoris offerat; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiae honestatem: secundus, si pater in testamento nominet eum legitimum heredem, et filius postmodum testamentum imperatori offerat; tertius est, si nullus sit filius legitimus, et ipsemet filius se principi offerat; quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium tertium subscriptione eum legitimum nominet, nec adjiciat naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis damnificari nisi pro culpa. Et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus quam e converso. Etsi enim legitimus aliquando hereditate privatur pro culpa; non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; et ideo non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

QUAESTIO LXIX.

DE HIS QUAE SPECTANT AD RESURRECTIONEM. ET PRIMO DE LOCO ANIMARUM POST MORTEM.

(In septem articulos divisa.)

Post haec agendum est de his quae spectant ad statum resurrectionis. Postquam enim dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur a morte culpae, consequenter dicendum est de resurrectione, per quam homo liberatur a morte poenae.

Circa tractatum autem resurrectionis tria consideranda sunt, scilicet praecedentia resurrectionem, concomitantia, et sequentia. Et ideo primo dicendum est de his quae pro parte, quamvis non ex toto, resurrectionem praecedunt; secundo, de ipsa resurrectione et circumstantibus eam; tertio, de his quae eam sequuntur. Praecedentium autem resurrectionem prima consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis; secunda de qualitate et poena animarum separatarum, eis ab igne inflicta; tertia de suffragiis quibus animae defunctorum a vivis adjuvantur; quarta de orationibus sanctorum in patria existentium; quinta de signis judicium generale praecedentibus; sexta de igne ultimae conflagrationis mundi, qui faciem judicis praecedet.

Circa primum quaeruntur septem: 1. utrum animabus post mortem receptacula assignentur; 2. utrum statim post mortem ad ipsa animae deducantur; 3. utrum de ipsis locis egredi valeant: 4. utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae; 5. utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum; 6. utrum limbus patrum sit idem quod limbus puerorum; 7. utrum tot receptacula debeant distingui.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum assignentur receptacula animabus post mortem. (S. Thom., 4, dist. 45, quaest. 1, art. 1, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius in lib. de Hebdomadibus, circ. princ. *communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse;* cui concordat quod Augustinus dicit (2 super Gen. ad litt., cap. 32, cir. princ.): *Cito quidem responderi potest, ad corporalia loca animam non ferri nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri* (1). Sed anima separata a corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

2. Praeterea, omne quod habet locum determinatum magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animae separatae, sicut etiam quaelibet aliae spirituales substantiae, indifferenter se habent ad omnia loca; non enim potest dici quod cum aliquibus corporibus conveniant, et ab aliis differant, cum ab omnibus conditionibus corporalibus penitus sint remotae; ergo eis receptacula determinata non sunt assignanda.

(1) Ita passim. Al. deest *vel non localiter ferri.*

3. Praeterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem, nisi quod cedat in poenam vel in praemium. Sed corporalis locus non potest eis cedere in poenam vel in praemium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra, caelum empyreum est locus corporalis; et tamen ipsum factum mox sanctis angelis est repletum, ut Strabus dicit (1) (habetur in Glossa ord. in princ. Genesis). Cum ergo angeli sint incorporei, sicut et animae separatae, videtur etiam quod animabus separatis sint certa receptacula assignanda.

Praeterea, hoc patet per id quod Gregorius narrat in 4 Dialog., capp. 23, 29, 30 et 40, scilicet animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas; ut patet de Paschasio, quem Germanus Capuanus episcopus in balneis invenit; et de anima Theodorici regis, quam dicit ad gehennam esse deductam. Ergo animae post mortem habent certa receptacula.

Concl. Sicut Deum esse in caelo dicimus, ita animabus beatis quae deitatis perfecte participes sunt loca in caelis assignari; animabus vero qui hujusmodi deitatis sunt expertes, contraria loca deputari asserimus.

Respondeo dicendum, quod quamvis substantiae spirituales secundum *esse* suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus in 3 de Trinit., cap. 4 et 5; et Gregorius in 4 Dialog., cap. 5, ad fin. Et ideo est quaedam convenientia spiritualium substantiarum ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur. Unde etiam philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae, vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradum dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia esse possunt in loco, secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem caelum Scriptura esse denuntiat, psal. 102, et Isaiae 66. Et ideo animas quae sunt in participatione perfecta Deitatis, in caelo esse ponimus, animas vero quae a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco modo aliquo nobis noto, et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti qui nobis plene manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod duplex est convenientia vel similitudo: una quae est per participationem ejusdem qualitatis; sicut calida ad invicem conveniunt, et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest; alia per quamdam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphorice corporalia ad spiritualia transferuntur: quo modo in Scripturis Deus dicitur esse sol, quia est principium vitae spiritualis, sicut sol vitae corporalis: et secundum hanc convenientiam, quaedam animae cum quibusdam locis magis conveniunt; sicut animae spiritualiter illuminatae cum corporibus luminosis, animae vero obtenebratae per culpam cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum, quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quod corpora recipiunt, quae conservantur a suis locis, sed ipsae animae ex hoc quod cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt, vel moerorem; et sic locus cedit eis in poenam, vel praemium.

ARTICULUS II.

Utrum statim post mortem animae deducantur ad caelum, vel ad infernum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod statim post mortem nullae animae deducantur ad caelum vel ad infernum. Quia super illud psalmi 36: *Adhuc pusillum et non erit peccator,* dicit Glossa (ord. Aug.) quod *sancti liberantur in fine vitae* (2); *post istam tamen vitam nondum erunt ubi erunt sancti, quibus dicetur: Venite, benedicti Patris mei.* Sed illi sancti erunt in caelo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad caelum.

(1) Ita melioris notae editi cum Mss. Al., *ut Beda dicit.*
(2) Al., *in fine mundi.*

2. Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 109, quod *tempus inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est requie, vel aerumna.* Sed haec abdita receptacula non possunt intelligi caelum et infernus, quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animae cum corporibus erunt, unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem, et post resurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno, nec in paradiso usque ad diem judicii.

3. Praeterea, major est gloria animae quam corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major laetitia singulorum ex communi gaudio, ut patet per hoc quod super illud ad Hebraeos 11, *Deo pro nobis aliquid melius providente*, etc., dicit Glossa (interlin. Petri Lomb.): *Ut in communi gaudio omnium majus fiat gaudium singulorum.* Ergo multo fortius gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Praeterea, poena et praemium quae per sententiam judicis redduntur, judicium praecedere non debent. Sed ignis inferni et gaudium paradisi dabuntur omnibus per sententiam judicantis Christi, scilicet in ultimo judicio, ut patet Matth. 25. Ergo ante diem judicii nullus ascendit in caelum, vel descendit ad inferos.

Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 5. 1: *Si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manu factam, sed conservatam in caelis.* Ergo dissoluta carne, anima habet mansionem, quae ei in caelis fuerat conservata.

Praeterea, Philipp. 1, 23, dicit Apostolus: *Cupio dissolvi et esse cum Christo;* ex quo sic arguit Gregorius (in 4 Dialog., cap. 25, cir. med.): *Qui ergo Christum in caelo esse non dubitat, nec Pauli animam in caelo esse negat.* Sed non est negandum Christum esse in caelo, cum sit articulus fidei. Ergo nec est dubitandum animas sanctorum ad caelos ferri. Quod etiam aliquae animae ad infernum descendant statim post mortem, patet Lucae 16, 22: *Mortuus est autem dives, et sepultus est in inferno.*

Concl. Sicut corpora levitate sua aut gravitate sursum aut deorsum feruntur, nisi aliquid sit impedimento; sic etiam animae e carcere corporis liberatae praemio percepto, in caelum (nisi peccatum primum depurgandum obstiterit) aut poena debita inflicta in infernum feruntur.

Respondeo dicendum, quod sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motus ipsorum, ita etiam est in animabus meritum, vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel ad poenam, quae sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum nisi prohibeatur, ita animae, soluto vinculo carnis per quod in statu viae detinebantur, statim praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum quod prius purgari oportet, ex quo sequitur quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae, statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad caelos evolat; nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum Patrum. Unde contrarium pro haeresi est habendum, ut patet 4 Dial. Gregorii, cap. 26 et 28: et in libro de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 88 (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa seipsam exponit; quod enim dicit: *Nondum eris ubi erunt sancti* etc., statim exponit subdens: *Idest, non habebis geminam stolam quam habebunt sancti in resurrectione.*

Ad secundum dicendum, quod inter illa abdita receptacula de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computanda infernus et paradisus, in quibus animae aliquae ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem, et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animae, in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum corpora habent quamdam continuationem ad invicem, quia secundum ea est verum quod dicitur Actuum 17, 26, quod *Deus ex uno fecit omne genus hominum.* Sed animas sigillatim finxit: unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, quanta ut simul glorificentur in corpore.

Et praeterea, gloria corporis non est ita essentialis, sicut gloria animae: unde majus detrimentum esset sanctis si gloria animae differretur, quam de hoc quod gloria corporis differatur (1); nec posset hoc detrimentum gloriae recompensari propter ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum, quod eamdem objectionem Gregorius in 4 Dialog. (cap. 25, in med.), proponit et solvit: *Si igitur*, inquit, *nunc in caelo sunt animae justorum, quid est quod in die judicii pro justitiae suae retributione recipient?* et respondet: *Hoc eis nimirum crescit in judicio, quod nunc animarum sola, postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua labores pro Domino cruciatusque pertulerunt.* Et eodem modo dicendum est de damnatis.

ARTICULUS III.

Utrum animae existentes in paradiso vel in inferno, egredi valeant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animae in paradiso vel in inferno existentes egredi non valeant. Augustinus enim dicit, in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. 13, a princ.): *Si rebus viventium interessent animae mortuorum, ut de aliis taceam, meipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra marique secuta est, ut mecum viveret;* et ex hoc concludit quod animae defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. Praeterea, in psalmo 26, 4, dicitur: *Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae;* et Job 7, 9: *Qui descenderit ad inferos, non ascendet.* Ergo tam boni quam mali a suis receptaculis non exeunt.

3. Praeterea, receptacula, ut dictum est, art. praec., animabus post mortem dantur in praemium vel in poenam. Sed post mortem neque praemia sanctorum minuuntur, neque poenae damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

1. Sed contra est quod dicit Hieronymus contra Vigilantium, sic eum alloquens: *Ais enim, vel in sinu Abrahae, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas apostolorum et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis, cum voluerint, adesse praesentes. Et ita tu Deo leges pones? tu apostolis vincula injicies? ut usque ad diem judicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est* (Apoc. 14): *Sequuntur Agnum, quocumque ierit. Si Agnus ubique, ergo et hi qui cum eo sunt, ubique esse credendi sunt.* Ridiculum ergo est dicere quod animae mortuorum a suis receptaculis non recedant.

2. Praeterea, Hieronymus ibidem arguit sic: *Cum diabolus et daemones ubique vagentur orbe toto, et celeritate nimia ubique praesentes sint, quare martyres post effusionem sanguinis sui arca operientur inclusi, et inde exire non poterunt?* Ex quo potest concludi non solum de bonis, sed etiam de malis, quod de suis receptaculis quandoque exeant: cum non habeant majorem damnationem quam daemones, qui ubique discurrunt.

3. Praeterea, hoc idem probari potest per Gregorium (in 4 Dialog., cap. 26 et 40), ubi narrat de multis mortuis quod vivis apparuerint.

Concl. Fieri non potest ut animae vel de paradiso vel de inferno exeant simpliciter, ut ille earum locus amplius non sit: ad tempus vero inde egredi possunt.

Respondeo dicendum, quod aliquem exire de inferno vel de paradiso, potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod simpliciter inde exeat, ut jam locus ejus non sit paradisus vel infernus; et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus, inde exire potest, ut infra dicetur, quaest. 71, art. 5, ad 6. Alio modo potest intelligi, ut exeat inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae providentiae: quia ut dicit Augustinus, in libro de Cura pro mortuis agenda (cap. 16, inter princ. et med.), *alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum, alia sunt quae naturaliter, alia quae mirabiliter fiunt.* Secundum ergo naturalem cursum animae separatae

(1) Hic multas Gregorii et Augustini auctoritates assuit Nicolai, quas referre non interest.

(1) Ita passim. Al., *quam si quod gloria*, etc.

propriis receptaculis deputatae, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divinae providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur, sicut Augustinus in libro praedicto, ibid., narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest quod aliquando damnatis contingat quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa, quae in 4 Dialog. Gregorii, cap. 36, 40 et 55, narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim sancti viventes in carne per dona gratiae gratis datae accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quae nonnisi divina virtute mirabiliter fiunt, quae quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt, ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriae aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt; quod alii non possunt, nisi interdum permissi.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, ut per consequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturae.

Nec tamen sequitur quod etiamsi mortui possint, ut volunt, viventibus apparere, toties appareant, quoties apparent in carne viventes: quia separati a carne vel omnino conformantur divinae voluntati, ita quod non liceat eis nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur, vel ita sunt poenis oppressi, ut de sua miseria magis doleant quam curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur quantum ad hoc quod nullus de paradiso vel inferno egreditur simpliciter; et non quod aliquis egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, art. 1 huj. quaest., ad 3, secundum hoc locus animae cedit in poenam, vel praemium, quod anima afficitur ex hoc quod tali loco deputatur, vel gaudendo, vel dolendo. Hoc autem gaudium sive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima etiam quando extra loca praedicta fuerit, sicut pontifici, cui datur pro honore ut in cathedra sedeat in Ecclesia, non minuitur gloria ejus, quando a cathedra recedit, quia et si actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quae contra objiciuntur respondere oportet.

Ad quorum primum dicendum, quod Hieronymus loquitur de apostolis et martyribus, secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriae, et non secundum hoc quod eis congruit ex debito naturae. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quasi simul sint in pluribus locis aut ubique; sed quia esse possunt ubi volunt.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de daemonibus et angelis et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni vel mali hoc officium sortiuntur, ut hominibus praesint vel ad custodiam vel ad exercitium, quod de animabus hominum non potest dici. Sed tamen secundum potestatem gloriae animabus sanctorum hoc congruit quod possint esse ubi voluerint. Et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animae sanctorum vel damnatorum praesentialiter adsint ubi apparent, non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo vel in vigilando, operatione bonorum vel malorum spirituum, ad instructionem vel deceptionem viventium, sicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent, et eis multa dicunt in somnis, cum tamen constet eos non esse praesentes, sicut Augustinus per multa exempla probat, in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 11 et 12.

ARTICULUS IV.

Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae.
(S. Thom., 4, dist. 45, qu. 1, art. 2, quaest. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahae. Dicit enim Augustinus 13 sup. Genes. ad litt., (cap. 33, sub fin.): *Nondum inveni inferos alicubi in bono posuisse Scriptura.* Sed sinus Abrahae in bono accipitur, ut ibidem subjungit Augustinus sic dicens: *Non in bono accipiendum sinum Abrahae, et illam requiem, quo ab angelis pius pauper allatus est, nescio utrum quis quem possit audire.* Ergo sinus Abrahae non est idem quod limbus inferni.

2. Praeterea, in inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahae videtur Deus, ut patet per Augustinum (lib. 9 Confess., cap. 3, a med.), qui, loquens de Nebridio, dicit: *Quicquid illud est quod sinus Abrahae vocatur, ibi Nebridius meus vivit.* Et infra: *Jam non ponit* (1) *aurem ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum, et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix.* Ergo sinus Abrahae non est idem quod limbus inferni.

3. Praeterea, Ecclesia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut angeli animam defuncti in sinum Abrahae deferant. Ergo videtur quod sinus Abrahae non sit idem quod limbus.

Sed contra, sinus Abrahae dicitur, ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ipse ductus est ad infernum: quia, ut Glossa (ord. Greg., lib. 20 Moral., cap. 25) Job, 30, super illud: *Ubi constituta est domus omni viventi,* dicit, *infernus domus erat omnium viventium ante Christi adventum.* Ergo sinus Abrahae est idem quod limbus.

Praeterea, Genes. 42, 38, dicit Jacob filiis suis: *Deducetis canos meos cum dolore ad inferos.* Ergo Jacob sciebat se in morte sua ad inferos transferendum. Ergo et eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahae videtur esse aliqua pars inferni.

Concl. Quia Sanctorum animae ante Christi adventum habebant quietem per immunitatem poenae, limbus *sinus Abrahae* dicitur, qui fuit primum exemplum credentium: sed quantum ad id quod Sanctis deerat requies desiderii, dicitur *infernus.*

Respondeo dicendum, quod animae hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei; quia *accedentem ad Deum oportet credere,* Hebr. 11, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primum se a coetu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit. Et ideo requies illa quae hominibus post mortem datur, sinus Abrahae dicitur, ut patet per Augustinum, 12 super Genes. ad litt. (cap. 34, ante med.). Sed animae sanctorum post mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt: quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfruentes, sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem poenae, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahae: potest etiam considerari quantum ad id quod eis deerat de requie, et sic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni et sinus Abrahae fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se. Et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahae et esse omnino diversum a limbo, quia ea quae sunt unum per accidens separari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono status sanctorum patrum, sinus Abrahae dicebatur: sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur infernus, et sic nec sinus Abrahae in malum accipitur nec infernus in bonum, quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum, quod sicut requies sanctorum patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahae, ita et post Christi adventum; sed diversimode; quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahae; unde ibi non videbatur Deus. Sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahae, et nullo modo infernus; et ad hunc sinum Abrahae Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium. Et sic etiam intelligenda est quaedam Glossa (ordin. Bedae), super illud Lucae 16: *Factum est ut moreretur mendicus,* etc.,

(1) Ita passim. Al., *et ita jam non ponit,* etc.

quae sic dicit: *Sinus Abrahae est requies beatorum pauperum, quorum est regnum caelorum.*

ARTICULUS V.

Utrum limbus idem sit quod infernus damnatorum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod limbus inferni sit idem quod infernus damnatorum. Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentae. Ergo cum illi quos liberavit in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo et inferno. Ergo limbus vel est idem quod infernus, vel est pars inferni.

2. Praeterea, Christus dicitur, in Symbolo, descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad limbum patrum. Ergo limbus patrum est idem quod infernus.

3. Praeterea, Job 17, 16, dicitur: *In profundissimum infernum descendent omnia mea.* Sed Job, cum esset sanctus et justus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod profundissimus infernus.

Sed contra, *in inferno nulla est redemptio* (Ecclesia, in officio defunct.). Sed a limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genesim ad litt., cap. 33, in fin: *Quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus non video.* Sed anima Lazari ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Concl. Limbus quantum ad qualitatem loci diversus est ab inferno damnatorum: Sed quantum ad situm loci, sunt loca continua: Nisi quod limbus Patrum pars superior inferni esse videatur.

Respondeo dicendum, quod receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt, aut secundum situm, aut secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis poenas, vel praemia recipiunt animae. Si ergo considerentur limbus patrum et infernus secundum locorum qualitatem praedictam, sic non est dubium quod distinguuntur, tum quia in inferno est poena sensibilis, quae non erat in limbo patrum; tum etiam quia in inferno est poena aeterna, sed in limbo patrum detinebantur sancti temporaliter tantum. Sed si considerentur quantum ad situm loci, sic probabile est quod idem locus, vel quasi continuus, sit infernus et limbus; ita tamen quod quaedam superior pars inferni limbus patrum dicatur. Existentes enim in inferno secundum diversitatem culpae diversam sortiuntur et poenam. Et ideo secundum quod gravioribus peccatis irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum et profundiorem obtinent in inferno. Unde et sancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpae, supremum et minus tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod infernus et limbus sunt idem quantum ad situm dicitur Christus infernum momordisse, et ad infernum descendisse, quando patres a limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Job non descendit in infernum damnatorum, sed in limbum patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum poenalium, sed in comparatione ad alia loca, secundum quod sub eodem includitur omnis locus poenarum.

Vel dicendum, sicut Augustinus solvit (12 super Genes. ad litt., cap. 33, ad fin.), de Jacob sic dicens: *Illud quod Jacob dicit ad filios suos: Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos, videtur hoc magis timuisse ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut ad requiem bonorum non iret, sed ad inferos peccatorum.* Et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sit potius verbum timentis quam asserentis.

ARTICULUS VI.

Utrum limbus puerorum sit idem quod limbus patrum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod limbus puerorum sit idem quod limbus patrum. Poena enim debet respondere culpae. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo patres et pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus poenae.

2. Praeterea, Augustinus dicit in Enchirid., cap. 93: *Mitissima est poena puerorum qui cum solo* peccato *originali decedunt.* Sed nulla est poena mitior ea quam sancti patres habebant. Ergo est idem locus poenae utrorumque.

Sed contra, sicut actuali peccato debetur poena temporalis in purgatorio, et aeterna in inferno, ita et originali peccato debebatur poena temporalis in limbo patrum, et aeterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus patrum sint idem.

Concl. Cum pueris in limbo nulla adsit spes beatae vitae quae Patribus aderat qualitate praemii et poenae, limbus puerorum differt a limbo Patrum: non autem situ, etsi requies Patrum in superiori loco esse credatur.

Respondeo dicendum, quod limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem praemii vel poenae. Pueris enim non adest spes beatae vitae, quae patribus in limbo aderat; in quibus etiam lumen fidei et gratiae refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse; nisi quod limbus patrum erat in superiori loco quam limbus puerorum, sicut de limbo et inferno dictum est, art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant patres et pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat secundum quod erat infectiva personae; remanebat tamen impedimentum ex parte naturae, pro qua nondum erat satisfactum plenarie. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personae, et ex parte naturae. Et ideo pueris et patribus diversa receptacula assignantur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de poenis quae debentur alicui ratione personae suae, inter quas mitissimam poenam habent qui solo originali peccato gravantur; sed adhuc est mitior poena eorum quos non impedit a perceptione gloriae defectus personae sed solum defectus naturae, ut ipsa dilatio gloriae quaedam poena dicatur.

ARTICULUS VII.

Utrum debeant tot receptacula distingui.
(S. Th., 4, dist. 45, q. 1, art. 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus pro peccato post mortem, ita etiam pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum receptaculum, scilicet paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum, nempe infernus.

2. Praeterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed unus est locus in quo merentur, vel demerentur. Ergo unum tantum receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. Praeterea, loca poenarum debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum, scilicet originalis, venialis et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula poenalia.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse multo plura quam assignentur. Aer enim iste caliginosus est daemonum carcer, ut patet 2 Petri 2, nec tamen computatur inter quinque receptacula, quae a quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quam quinque.

5. Praeterea, alius est paradisus terrestris, et alius paradisus caelestis. Sed quidam post statum vitae hujus ad paradisum terrestrem sunt translati, sicut de Enoch et de Elia dicitur. Cum ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura quam quinque.

6. Praeterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus poenalis respondere. Sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali, nullum receptaculorum assignatorum ei competet; constat enim quod in paradiso non esset, cum gratia careret, et eadem ratione nec in limbo puerorum, cum in ipso non sit poena sensibilis, quae tali debetur ratione venialis peccati; similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi poena temporalis, huic autem debetur poena perpetua; similiter autem nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato actuali caret. Ergo oportet sextum receptaculum assignare.

7. Praeterea, diversae sunt quantitates praemiorum et poenarum, secundum differentias culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus meritorum et culparum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus animae puniantur vel praemientur post mortem.

8. Praeterea, animae quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet, 4 Dialog. capp. 30, 31, 32 et 40. Sed peccaverunt in loco ubi habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula: et praecipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra Magister dixit, 4, dist. 21.

9. Praeterea, sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua venialia, pro quibus digni sunt poena, ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona pro quibus essent digni praemio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum in quo puniuntur, antequam praemia consequantur, scilicet purgatorium. Ergo eadem ratione e contrario debet esse de illis qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

10. Praeterea, sicut patres retardabantur a plena gloria animae ante Christi adventum, ita et nunc a gloria corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum, ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet nunc receptaculum distingui ab eo in quo recipientur post resurrectionem.

Concl. Quinque animarum corporibus exutarum receptacula, secundum diversos earum status, convenienter enumerantur; nimirum paradisus, limbus Patrum, purgatorium, infernus, limbus puerorum.

Respondeo dicendum, quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi: sed exuta a corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Sic ergo post mortem vel est in statu recipiendi finale praemium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est paradisus; vel quantum ad malum; et sic ratione actualis culpae est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si vero est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda, vel hoc est propter defectum personae, et sic est purgatorium, in quo detinentur animae ne statim praemium consequantur, propter peccata quae commiserunt: vel propter defectum naturae, et sic est limbus patrum in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum, quod *bonum contingit uno modo, sed malum multifarie*, ut patet per Dionysium (4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22), et per Philosophum (in 2 Ethic., cap. 6 a med.). Et propter hoc non est inconveniens si locus beatae retributionis sit unus, loca vero poenarum sint plura.

Ad secundum dicendum, quod status merendi et demerendi est unus status, cum ejusdem sit posse mereri et demereri, et ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis sunt status diversi. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet (in corp. et art. prace., ad 1), vel ratione personae, vel ratione naturae tantum: et ideo illi culpae respondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quod aer iste caliginosus non assignatur daemonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum, inquantum deputantur nobis ad exercitium. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur non computatur; primo enim eis deputatur ignis inferni, ut patet Matth. 25.

Ad quintum dicendum, quod paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris quam ad statum recipientis pro meritis. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum dicendum, quod illa positio est impossibilis. Si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in aeternum. Quod enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei, inquantum gratiam habet adjunctam. Unde si adjungatur mortali quod est sine gratia, poena aeterna in inferno punietur. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens, si ponitur aeternaliter puniri.

Ad septimum dicendum, quod diversitas graduum in poenis vel premiis non diversificat statum, secundum cujus diversitatem receptacula distinguuntur; et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod licet animae separatae aliquando in loco nostrae habitationis puniantur, non est tamen propter hoc quod locus iste proprius sit locus poenarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum poenas videntes retrahamur a culpis.

Quod autem animae existentes in carne hic puniantur pro peccatis, non pertinet ad propositum, quia talis poena non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis quae debentur animae post statum meriti vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quod malum non potest esse purum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali. Et ideo illi qui ad beatitudinem, quae summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono. Et ideo non est simile, quia in inferno existentes praemium bonorum suorum recipere possunt, inquantum bona praeterita eis valent ad mitigationem poenae.

Ad decimum dicendum, quod in gloria animae consistit praemium essentiale; sed gloria corporis cum redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter. Et ideo carentia gloriae animae diversificat statum, non autem carentia gloriae corporis. Et propter hoc etiam idem locus, scilicet caelum empyreum, debetur animabus sanctis exutis a corpore, et conjunctis corporibus gloriosis. Non autem idem locus debebatur animabus patrum ante perceptionem gloriae animae, et post perceptionem ipsius.

QUAESTIO LXX.

DE QUALITATE ANIMAE EXEUNTIS A CORPORE, ET POENA EI INFLICTA AB IGNE CORPOREO.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de generali qualitate animae exeuntis a corpore, et poena ei ab igne corporeo inflicta.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae; 2. utrum remaneant in ea actus dictarum potentiarum; 3. utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae. — (S. Thom., 4, dist. 44, qu. 3, art. 3, qu. 1, et 1 part., qu. 77, art. 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in anima separata remaneant potentiae sensitivae. Augustinus (alius auctor) enim (in lib. de Spiritu et Anima, cap. 15, circ. med.) sic dicit: *Recedit anima a corpore, secum trahens omnia, sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.* Sed sensus et imaginatio, et vis irascibilis et concupiscibilis, sunt vires sensitivae. Ergo in anima separata vires sensitivae remanent.

2. Praeterea, Augustinus (Gennadius) dicit (in lib. de ecclesiasticis Dogmat., cap. 16): *Solum hominem credimus habere animam substantivam; quae exuta a corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet.* Ergo anima exuta a corpore habet potentias sensitivas.

3. Praeterea, potentiae animae vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed id quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur a naturalibus proprietatibus. Ergo impossibile est quod anima separata a corpore aliquas potentias amittat.

4. Praeterea, non est totum integrum cui aliqua partium deest. Sed potentiae animae dicuntur partes ipsius. Si ergo potentias aliquas post mortem suam anima amittit, non erit anima integra post mortem, quod est inconveniens.

5. Praeterea, potentiae animae magis cooperantur ad meritum quam etiam corpus, cum corpus sit solum instrumentum actus, potentiae vero principia agendi. Sed necesse est quod simul corpus praemietur cum anima, propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius est necesse quod potentiae animae simul praemientur cum ipsa. Ergo anima separata eas non amittit.

6. Praeterea, si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat; non enim potest dici quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam partem

sui. Sed id quod omnino in nihilum cedit non reiteratur idem numero; ergo anima non habebit in resurrectione eamdem numero potentiam sensitivam. Sed secundum Philosophum (lib. 2, de Anima, text. 9), sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiae animae ad partes corporis, ut visus ad oculum. Si autem non esset eadem numero anima, quae redibit ad corpus, non esset idem numero homo. Ergo eadem ratione non esset idem oculus numero, si non sit eadem numero potentia visiva; et simili ratione nec aliqua pars eadem numero resurgeret; et per consequens nec totus homo idem numero erit. Non ergo potest esse quod anima separata potentias amittat sensitivas.

7. Praeterea, si potentiae sensitivae corrumperentur corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore, debilitarentur. Hoc autem non contingit, quia, ut dicitur in 1 de Anima, text. 65, *si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis.* Ergo nec corrupto corpore, sensitivae potentiae corrumpuntur.

Sed contra est quod Augustinus (Gennadius, in libro de ecclesiast. Dogmatibus, cap. 19), dicit; *Duabus substantiis tantum homo constat, anima et carne; anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Potentiae ergo sensitivae ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, non manent potentiae sensitivae in anima.

Praeterea, Philosophus (in 12 Metaph., text. 17), de separatione animae loquens, sic dicit: *si autem aliquid remanet in postremo, quaerendum est de hoc; in quibusdam enim non est impossibile, verbi gratia, si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus; tota enim, forte impossibile.* Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiae animae intellectivae. Non ergo sensitivae vel vegetativae.

Praeterea (in 2 de Anima, text. 21 et 22), Philosophus dicit, de intellectu loquens: *Hoc solum contingit separari, ut perpetuum a corruptibili; reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt.* Ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata.

Concl. Potentiae sensitivae et aliae similes a corpore dependentes, in anima separata non remanent simpliciter, sed secundum originem tantum, eo scilicet modo quo principiata sunt in principiis suis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim existimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt quod anima a corpore separata omnes potentias suas secum trahit. Si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundum naturales proprietates, quae subjecto manente, variari non possunt. Sed dicta existimatio falsa est. Cum enim potentia sit secundum quam potentes dicimur aliquid agere vel pati, ejusdem autem sit agere et posse agere, oportet quod ejusdem sit potentia, sicut subjecti, quod est agens vel patiens. Unde Philosophus in principio de Somno et Vigilia, dicit quod *cujus est potentia, ejus est actus.* Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiae animae sunt principia, non esse animae, proprie loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut est videre, audire, et hujusmodi. Unde oportet quod istae potentiae sint conjuncti sicut subjecti, animae autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quaedam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali; ut intelligere, et considerare, et velle. Unde cum hae actiones sint animae propriae, potentiae quae sunt harum principia, non solum erunt animae ut principii, sed etiam ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto, manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo, corrumpi; ideo necesse est illas potentias quae in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata; illas autem quae utuntur organo corporali, corrumpi, corpore corrupto: et hujusmodi sunt potentiae omnes quae pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem.

Et propter hoc quidam potentias animae sensibilis distinguunt. Dicunt enim has esse duplices: quasdam quae sunt actus organorum, quae sunt ab anima effluxae in corpus, et hae cum corpore corrumpuntur; quasdam vero originales harum, quae sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum, et audiendum et hujusmodi, et hae originales potentiae manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quae sunt actus organorum; sicut et forma quaelibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum, quae compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiae quae organa perficiunt, ab essentia animae effluerent, eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animae effluerent illae mediae potentiae, et sic in infinitum; si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur.

Unde alii dicunt quod potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata, nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si iterum corpori uniatur; nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiae animae, ut dictum est in corp. Et haec opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahit aliquas illarum potentiarum in actu (scilicet intelligentiam et intellectum), quasdam vero radicaliter, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent, quia intellectus interdum sensus appellatur, ut patet per Basilium (super Proverbia, hom. in princ. Proverb., inter med. et fin.), et Philosophum (in 6 Ethic., c. 11, a med.). Vel si intelligat de sensibus exterioribus, dicendum est sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet ex dictis in corp. art., potentiae sensitivae non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem; unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod potentiae animae non dicuntur partes ejus integrales, sed potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter, sicut in anima virtus animae perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde cum in anima separata remaneant vires intellectivae partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivae potentiae actu non remaneant; sicut nec potentia regis manet diminuta, mortuo praeposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quod corpus cooperatur ad meritum, quasi pars essentialis hominis qui meretur.

Sic autem non cooperantur potentiae sensitivae, cum sint de genere accidentium. Et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod potentiae animae sensitivae non dicuntur esse actus organorum, quasi formae essentiales ipsorum, nisi ratione animae cujus sunt; sed sunt actus ipsorum, sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum. Unde sicut ignis idem numero remaneret etiamsi alius numero calor esset (sicut patet de frigore aquae, quod non redit idem numero, postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente), ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiae eadem numero non sint.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de hujusmodi potentiis, secundum quod radicaliter in anima consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quod *senium non est in patiendo animam, sed id in quo est*, scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animae virtutes.

ARTICULUS II.

Utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius auctor) in libro de Spiritu et Anima (cap. 15, cir. med.): *Anima recedens a corpore ex his* (scilicet *imaginatione, concupiscibilitate et irascibilitate*) *secundum merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem.* Sed imaginatio, et concupiscibilis et irascibilis sunt potentiae sensitivae. Ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficietur; et ita secundum eas in aliquo actu erit.

2. Praeterea, Augustinus, 12 super Gen. ad litt. (cap. 24, in med.), dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus*; et infra: *Quaedam anima non per corpus, sed sine corpore sentit.* Sed id quod animae sine corpore

convenit, potest inesse animae a corpore separatae. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. Praeterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somno accidit, ad visionem imaginariam pertinet, quae est in parte sensitiva. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, contingit animae separatae. Unde Augustinus 12 super Gen. ad litt. (cap. 32, ante med.), sic dicit: *Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui, cum jacente sine sensu ipso corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia, qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt, et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit.* Non enim potest hoc intelligi quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit; unde praemisit de jacentibus sine sensu, quod *gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et talia qualia vident similitudinibus sensuum experiri.* Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum.

4. Praeterea, memoria est potentia sensitivae partis, ut probatur in lib. de Memor. et Reminisc. (cap. 2, ante med.). Sed animae separatae actu memorabuntur eorum quae in hoc mundo gesserunt; unde et diviti epuloni dicitur, Luc. 16, 25: *Recordare, quia recepisti bona in vita tua.* Ergo anima separata exibit in actum potentiae sensitivae.

5. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 de Anima text. 41, et lib. 2 Ethic., cap. 5), irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, timor et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundum fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animae separatae non carebunt actibus potentiarum sensitivarum.

Sed contra, id quod est commune animae et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animae et corpori; quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

Praeterea, Philosophus dicit (in 1 de Anima, text. 66), quod *corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat;* et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentiae sensitivae.

Concl. Actus sensitivarum potentiarum cum totius sint compositi, nullo pacto remanent in anima soluta corpore, nisi fortassis tamquam in radice remota.

Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum: quosdam exteriores quos anima per corpus exercet, et hi non remanent in anima separata; quosdam vero interiores, quos anima per seipsam exercet, et hi erunt in anima separata. Haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit (ut refert Arist., lib. 1 de Anima, text. 45) animam corpori conjungi sicut quamdam substantiam perfectam in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat nisi motum, ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet seipsum; et posuit quod anima erat seipsam movens. Et secundum hoc erat duplex motus animae: unus quo movebat seipsam; alius quo movebatur corpus ab ea; et sic anima habebat actum, qui est videre, primo in seipsa, secundum quod movebat seipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in lib. 1 de Anima, text. 36 et 46, et seq., ostendens quod anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes, quae sunt videre, sentire, et hujusmodi; sed quod istae operationes sunt motus conjuncti tantum. Unde oportet dicere quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur a quibusdam esse Augustini. Dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis, qui eum ex dictis Augustini compilavit et quaedam de suo addidit. Unde quod ibi scribitur pro auctoritate habendum non est.

Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum quod non debet intelligi quod anima separata ex imaginatione et aliis hujusmodi potentiis afficiatur quasi ipsa affectio sit actus potentiarum praedictarum: sed quia ex his quae anima per imaginationem et alias hujusmodi potentias, commisit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum vel in malum, ut sic imaginatio et hujusmodi potentiae non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum, quod anima dicitur sentire per corpus; non quasi actus sentiendi sit animae secundum se, sed quia est totius conjuncti ratione animae, eo modo loquendi quo dicimus quod calor calefacit. Quod autem subjungitur, quod quaedam anima sentit sine corpore, ut timorem et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum; non enim timor et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt.

Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest.

Vel dicendum, quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam et imaginativam, et quantum ad intellectivam, secundum majorem et minorem abstractionem a materia et a materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis, imaginabiliter, ita sunt in anima separata intellectualiter; non autem quod in anima separata sint imaginabiliter.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in lib. 1 dictum est dist. 3, quaest. 3, art. 1, memoria dupliciter sumitur: quandoque prout est potentia sensitivae partis, secundum scilicet quod concernit praeteritum tempus; et hoc modo actus memoriae in anima separata non erit: unde dicit Philosophus in 1 de Anima, text. 66, quod *hoc corrupto*, scilicet corpore, *anima non reminiscitur.* Alio modo accipitur memoria, prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum praeteritorum, sed etiam praesentium et futurorum, ut Augustinus dicit, lib. 14, cap. 11; et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

Ad quintum dicendum, quod amor et gaudium et tristitia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitivae sensibilis, et sic non erunt in anima separata, hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo, secundum quod sunt actus voluntatis, quae est in parte intellectiva: et hoc modo erunt in anima separata; sicut etiam delectatio erit ibi sine motu corporali, prout etiam ponitur in Deo; inquantum scilicet est simplex motus voluntatis. Et hoc modo Philosophus in 7 Ethic., cir. fin. lib., dicit quod *Deus una simplici delectatione gaudet.*

ARTICULUS III.

Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim 12 super Genes. ad litt. (cap. 32, a med.) dicit: *Non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animae corporibus exutae efficiuntur seu bene, seu male.* Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. Praeterea, Augustinus in eodem libro, cap. 16, in med., dicit quod *agens semper est nobilius patiente.* Sed impossibile est aliquod corpus esse nobilius anima separata. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. Praeterea, secundum Philosophum (in 1 de Generat., text. 87), et secundum Boetium (in lib. de duabus Naturis, aliquant. a med.), illa solum agunt et patiuntur ad invicem, quae in materia conveniunt. Sed anima et ignis corporeus non conveniunt in materia, quia spiritualium et corporalium non est materia communis, unde nec possunt invicem transmutari, ut Boetius in eodem lib. (circ. med.), dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

4. Praeterea, omne quod patitur, recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in ea materialiter, sed spiritualiter. Sed formae rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus poenam, sed magis in ejus perfectionem.

5. Praeterea, si dicatur quod hoc ipso anima punitur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius (in 4 Dialog., cap. 29, parum a princ.) contra: Si videt anima ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cum non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginativa perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quod possit esse causa tristitiae; *delectationi enim quae est in considerando, non est tristitia contraria*, secundum Philosophum (lib. 1 Top., cap. 13, parum a princ.). Ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Praeterea, si dicatur quod anima patitur ab igne corporeo, eo quod tenetur ab eo, sicut nunc tenetur a corpore, dum vivit in corpore, contra: Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore, inquantum ex ea et corpore fit unum, sicut ex materia et forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Praeterea, omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquis contactus ignis corporei et animae, cum contactus solum sit inter corpora quae habent ultima simul. Ergo anima ab illo igne non patitur.

8. Praeterea, agens organicum non agit in remota, nisi per hoc quod agit in media; unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suae virtuti. Sed animae, vel ad minus daemones, de quibus eadem est ratio, quandoque sunt extra locum inferni, cum quandoque etiam in hoc mundo hominibus appareant; nec tamen tunc sunt a poena immunes: sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec poena damnatorum. Nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur; nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantae virtutis, ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quod poenas, quas animae damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra, eadem ratio est de animabus separatis et daemonibus, quod ab igne corporeo pati possint. Sed daemones ab eo patiuntur; cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projicientur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet per sententiam Domini, Matth. 25, 41: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo*, etc. Ergo et animae separatae ab igne corporeo pati possunt.

Praeterea, poena debet respondere culpae. Sed anima per culpam se corpori subjecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in poenam rei corporeae subjiciatur per passionem.

Praeterea, major est unio formae ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diversitas naturae spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo nec impedit quin possit a corpore pati.

Concl. Ignis inferni, cum ut divinae justitiae instrumentum, sibi valde nocivum ab anima apprehendatur; propter visionem sui, vere animam cruciare dicitur.

Respondeo dicendum, quod supposito quod ignis inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere quod anima ab igne corporeo poenas patietur; cum Dominus ignem illum diabolo et angelis ejus paratum esse dicat Matth. 25, qui sunt incorporei, sicut ipsa anima. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati. Unde Gregorius in 4 Dialog. (cap. 29, parum a princ.), dicit: *Ignem eo ipso patitur anima quo videt.* Sed istud non videtur sufficere, quia quodlibet visum, ex hoc quod videtur est perfectio videnti; unde non potest in ejus poenam cedere, inquantum est visum; sed quandoque est punitivum vel contristans per accidens, inquantum scilicet apprehenditur ut nocivum. Unde oportet quod praeter hoc quod anima ignem illum videt, sit aliqua comparatio animae ad ignem, secundum quam animae ignis noceat.

Unde alii dixerunt quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi; et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore, ut impleatur id quod dicitur psal. 13, 5: *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor.* Unde Gregorius, in 4 Dialog., loc. cit., dicit quod *quia anima cremari se conspicit, crematur.* Sed hoc iterum non videtur sufficere, quia secundum hoc passio animae ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apprehensionem tantum. Quamvis enim possit esse vera passio tristitiae vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit (12 super Genes. ad litt., cap. 19 et 32), tamen non potest dici quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei, quam concipit. Et iterum iste modus passionis magis recederet a reali passione, quam ille qui ponitur per imaginarias visiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert, iste autem per falsas conceptiones, quas anima errans fingit. Et iterum non est probabile quod animae separatae, vel daemones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati. Unde etiam Gregorius, in 4 Dialog. (cap. 29, a med.) dicit: *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.* Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim quod ignis ille corporeus considerari potest dupliciter: uno modo secundum quod est quaedam res corporea, et hoc modo non habet quod in animam agere possit; alio modo secundum quod est instrumentum divinae justitiae vindicantis; hoc enim divinae justitiae ordo exigit ut anima quae peccando se rebus corporalibus subdidit, eis etiam in poena subdatur. Instrumentum autem non solum agit in virtute propriae naturae, sed etiam in virtute principalis agentis; et ita non est inconveniens si ignis ille, cum agat in virtute spiritualis agentis, in spiritum agat hominis vel daemonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, quod animam sanctificant; 4, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaest. 1, 2 et 3, et 3 part., quaest. 62, art. 1 et 4.

Sed istud etiam non videtur sufficere, quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum illam actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; imo exercendo primam actionem, oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et serra secando lignum, producit formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quae sit ei connaturalis, ad hoc quod sit instrumentum divinae justitiae peccata vindicantis.

Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quod *corpus quod corrumpitur aggravat animam*, Sap. 9, 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter: uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter, et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et a corpore aliqualiter aggravatur: sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur: alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco eo modo quo incorporalia sunt in loco, et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit; cum spiritus non sit ita in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo inquantum instrumentum est divinae justitiae vindicantis quod sic detinet spiritum; et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult et secundum quod vult. Et hunc modum ponit Gregorius in 4 Dialog. (cap. 29, circ. med.) Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit: *Cum veritas peccatorem divitem damnatum igne perhibeat, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?* Et hoc etiam Julianus, episc. Tolet., lib. 2 Prognost., cap. 17, dixit, ut in littera, 4, dist. 44, Magister dicit: *Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur etiam non tenetur post mortem corporeo igne?* Augustinus etiam, 21 de Civit. Dei, cap. 19, dicit quod sicut anima in

hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam (quamvis illud sit spirituale, et hoc corporale), et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic ligatur igni, ut accipiens ab eo poenam, et ex illa conjunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed inquantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis iste est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. Unde Gregorius in 4 Dialog., omnia ista per ordinem tangit, ut ex praemissis ejus auctoritatibus patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo. unde etiam alium modum ponit determinando in lib. 21 de Civ. Dei, ut ex dictis patet, in corp. art.

Vel dicendum, quod Augustinus intelligit, quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem vel tristitiam sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut nocivum sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens, sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit igne nobilior; ignis tamen est secundum quid anima nobilior, inquantum scilicet est instrumentum divinae justitiae.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus et Boetius loquuntur de actione illa per quam patiens transmutatur in naturam agentis. Talis autem non est actio ignis in animam. Et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quod ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet, in corp. art. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quod aliquid videtur; cum illud quod videtur, nullo modo intellectui possit esse contrarium, inquantum videtur. In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, inquantum id quod videtur apprehenditur ut nocivum; non quasi noceat eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo. Et sic anima videndo ignem afficitur.

Ad sextum dicendum, quod non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet, in corp.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non sit tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis; sicut etiam motor caeli, cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit caelum ipsum movens, per modum quo dicitur contristans tangere, sicut dicitur in 1 de Generatione, text. 45. Et hic modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi dispensatione divina vel ad instructionem, vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni, ut eis in poenam praeparatum. Unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est, in corp. art., ubicumque sint, ab igne inferni affliguntur, sicut et captivi etiam extra carcerem existentes a carcere quodammodo affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Unde sicut gloria electorum non minuitur nec quantum ad praemium essentiale, nec quantum ad accidentale, si aliquando extra caelum empyreum sint, sed quodammodo in eorum gloriam cedit; ita etiam in nullo minuitur poena damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ponantur ad tempus. Et hoc est quod Glossa (ord. Bedae) dicit super illud Jacobi 3: *Inflammant rotam nativitatis nostrae;* etc.; sic enim ait: *Diabolus, ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum trahit tormenta suarum flammarum.* Objectio autem sic procedit, ac si ignis corporeus affligeret immediate spiritus sicut affligit corpora (1).

(1) Inter hanc et insequentem quaestionem duas ex S. Thoma in Sententiarum libris a se compactas interponit Nicolai; alteram *de qualitate animarum quae cum originali peccato solo ex hac vita decedunt*; aliam vero *de qualitate animarum quae in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus poenam expiantur.* Veterum exemplorum probatam seriem turbare non audentes, ad hujus voluminis calcem eas ablegandas credidimus.

QUAESTIO LXXI.

DE SUFFRAGIIS MORTUORUM.

(*In quatuordecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de suffragiis mortuorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuordecim: 1. utrum suffragia quae per unum fiunt, aliis prodesse possint; 2. utrum mortui juvari possint ex operibus vivorum; 3. utrum suffragia per peccatores facta mortuis prosint; 4. utrum suffragia pro mortuis facta facientibus prosint; 5. utrum suffragia existentibus in inferno prosint; 6. utrum prosint existentibus in purgatorio; 7. utrum valeant pueris existentibus in limbo; 8. utrum aliquo modo prosint existentibus in patria; 9. utrum oratio Ecclesiae, et sacramentum altaris, et elemosynae prosint defunctis; 10. utrum indulgentiae quas Ecclesia facit, eis prosint; 11. utrum cultus exequiarum defunctis prosint; 12. utrum suffragia quae fiunt pro uno defuncto, magis illi prosint quam aliis; 13. utrum suffragia pro multis facta valeant tantum singulis, ac si pro unoquoque singulariter fierent; 14. utrum valeant tantum communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valeant specialia et communia simul.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum suffragia per unum facta aliis prodesse possint.
(*S. Thom., 4, dist. 45, qu. 2, art. 1, quaest. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia per unum facta aliis prodesse non possint. Dicitur enim Gal. 6, 8: *Quae enim seminaverit homo, haec et metet.* Sed si unus ex suffragiis alterius consequeretur fructum, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

2. Praeterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique tribuatur pro meritis, unde psal. 61, 12: *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Sed justitiam Dei deficere est impossibile. Ergo impossibile est quod unus ex operibus alterius juvetur.

3. Praeterea, secundum eamdem rationem est aliquod opus meritorium et laudabile, quia scilicet inquantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

4. Praeterea, ad justitiam divinam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; imo, ut dicitur Ezech. 18, 20, *anima quae peccaverit, ipsa morietur.* Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 118, 63: *Particeps ego sum omnium timentium te*, etc.

Praeterea, omnes fideles per charitatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiae membra. Sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex alterius meritis juvari.

Concl. Cum unusquisque ad praemium obtinendum ex actu non alieno sed suo disponatur, non potest opus unius alteri prodesse per viam meriti, ad statum beatitudinis consequendum, sed per viam orationis.

Respondeo dicendum, quod actus noster ad duo valere potest: primo ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis; secundo ad aliquid consequens statum, sicut homo per aliquem actum meretur aliquod praemium accidentale, vel dimissionem poenae. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest: uno modo per viam meriti; alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, quia meritum innititur justitiae, oratio autem misericordiae; orans enim impetrat petitum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum est ergo quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti; ut scilicet ex his quae ego facio, aliquis mereatur vitam aeternam; quia sors gloriae redditur secundum mensuram accipientis; unusquisque autem ex actu suo disponitur, et non ex alieno: et dico dispositionem dignitatis ad praemium. Sed per viam orationis, etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest; sicut quod unus homo impetret alteri primam gratiam. Cum igitur impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere quae potestati divinae subsunt ordinate. Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri, non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit: vel

propter communicantiam in radice operis, quae est charitas in operibus meritoriis; et ideo omnes qui sibi invicem charitate connectuntur aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant; tamen secundum mensuram status uniuscujusque, quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius; et inde est quod articulus fidei ponitur, *sanctorum communio*. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata; unde possunt eis valere ad impletionem satisfactionis, vel ad aliquid hujusmodi quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quod messis illa est perceptio vitae aeternae, sicut habetur Joan. 4, 36: *Et qui metit..... congregat fructum in vitam aeternam*. Sors autem vitae aeternae non datur alicui nisi pro propriis operibus; quia etsi aliquis alteri impetret ut ad vitam perveniat, nunquam tamen hoc fit, nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam aeternam.

Ad secundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit: et similiter opus quod est ejus qui mecum est unum, quodammodo est et meum. Unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum in charitate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam justitiam contingit ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui nisi secundum ordinem ejus ad actum. Unde laus est ad aliquid, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 12, cir. princ.). Et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur bene dispositus vel male ad aliquid; inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius, nisi per accidens, secundum quod ipse est aliquo modo operum illorum causa consilium vel auxilium praebendo, seu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui, non solum considerata ejus dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod auferre alicui quod ei debetur, hoc directe justitiae repugnat. Sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiae contrarium, sed metas justitiae excedit; est enim liberalitatis; non autem posset aliquis laedi ex malis alterius, nisi aliquid ei de suo subtraheretur. Et ita non convenit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

ARTICULUS II.

Utrum mortui possint juvari ex operibus vivorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mortui non possint juvari ex operibus vivorum; primo per hoc quod dicit Apostolus, 2 Cor. 5, 10: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit*. Ergo ex his quae post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex alicujus operibus.

2. Praeterea, hoc idem videtur ex hoc quod dicitur Apoc. 14, 13: *Beati mortui qui in Domino moriuntur, opera enim illorum sequuntur illos*.

3. Praeterea, proficere ex opere aliquo est solum in via existentis. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de his hoc intelligitur quod legitur Job 19, 8: *Semitam meam circumsepsit, et transire non possum*. Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Praeterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitae communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum, in 1 Ethic., cap. 11. Ergo suffragia vivorum non prosunt mortuis.

Sed contra est quod habetur 2 Machab. 12, 46: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur*. Sed hoc non esset utile, nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. 1, in fin., et cap. 4): *Non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas; ut in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habeat etiam commendatio mortuorum;* quae quidem consuetudo ab ipsis apostolis instituta est, ut dicit Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum, a princ., sic dicens: *Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris, et sacri apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt*. Quod etiam per Dionysium patet (in ult. cap. eccl. Hierarch.), ubi ritum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur: ibi etiam Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.

Concl. Cum charitas nunquam excidat, opera vivorum mortuis prosunt quidem ad poenae diminutionem, non autem ad status mutationem.

Respondeo dicendum, quod charitas, quae est vinculum Ecclesiae membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt. Charitas enim, quae est vita animae, sicut anima est vita corporis, non finitur, 1 Cor. 13, 8: *Charitas nunquam excidit*. Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt. Et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem, vel e converso; sed valent ad diminutionem poenae, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut haec ei valerent post mortem; et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quae in corpore gessit.

Vel dicendum, secundum Joannem Damascenum (in serm. praedicto, aliquant. a princ.) quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem quae fiet in finali judicio, quae erit aeternae gloriae vel aeternae miseriae; in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit, interim autem juvari potest vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela aeternae retributionis, quod patet ex hoc quod praemittitur: *Beati mortui*, etc.

Vel dicendum quod opera pro eis facta, sunt etiam quodam modo eorum, ut dictum est, art. praec., in corp, et ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quamvis animae post mortem non sint simpliciter in statu viae, tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via, in quantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione. Et ideo simpliciter earum via est circumsepta, ut non possint ulterius per aliqua opera transmutari secundum statum felicitatis et miseriae; sed quantum ad hoc non est circumsepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari, quia secundum hoc adhuc sunt in via.

Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt, potest tamen eorum communicatio esse quantum ad opera vitae spiritualis, quae est per charitatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

ARTICULUS III.

Utrum suffragia facta per peccatores mortuis prosint.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia per peccatores facta mortuis non prosint, quia, ut dicitur Joan, 9, 31, *peccatores Deus non audit*. Sed si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

2. Praeterea, Gregorius, in Pastorali, (part. 1, cap. 11, a princ.), dicit quod *cum is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur*. Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur; et ideo talia suffragia non prosunt.

3. Praeterea, opus alicujus videtur esse magis fructuosum facienti quam alteri. Sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multo minus potest alteri mereri.

4. Praeterea, omne opus meritorium oportet esse vivificatum, id est charitate informatum. Sed opera per peccatores facta sunt mortua. Ergo non possunt per ea mortui juvari, pro quibus fiunt.

5. Sed contra est quod nullus potest scire de altero pro certo, utrum sit in statu culpae vel gratiae. Si ergo

tantum illa suffragia prodessent quae fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire, per quos suffragia conquireret suis defunctis: et ita multi a suffragiis procurandis retraherentur.

6. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in Enchir., cap. 110, in littera, 4, dist. 45, secundum hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod, dum viveret, meruit ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditionem ejus pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos, vel per malos fiant.

Concl. Suffragia a peccatore facta, ex opere quidem operato semper prosunt; ex opere vero operantis, etsi non prosint quatenus a peccatore fiunt, prosunt tamen quatenus ipse vel Ecclesiae personam gerit, vel ut alterius instrumentum agit.

Respondo dicendum quod in suffragiis quae per malos fiunt, duo possunt considerari: primo ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris. Et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam aequaliter explent, per quoscumque fiant, quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt. Alio modo quantum ad opus operantis; et sic distinguendum est; quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari prout est ejus, et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi, nec alii; alio modo in quantum est alterius, quod dupliciter contingit. Uno modo in quantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiae, sicut sacerdos, dum dicit in Ecclesia exequias mortuorum: et quia ille intelligitur facere cujus nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium, in lib. de caelest. Hier. (cap. 13, parum a princ.), inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt. Alio modo quando agit ut instrumentum alterius; opus enim instrumenti est magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens, quodcumque opus misericordiae facit ex praecepto domini sui charitatem habentis. Unde si quis in charitate decedens praecipiat sibi suffragia fieri vel alius praecipiat charitatem habens; illa suffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiunt, in peccato existant. Magis tamen valerent, si essent in charitate, quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius; et ideo secundum hoc digna est ut a Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando scilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum. Non enim solis justis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Matth. 5, non autem ex eorum meritis sed ex sua clementia. Et ideo Joan. 9, super illud: *Deus peccatores non audit*, Glossa (interl. Aug., tract. 43, in Joan., a med.) dicit quod *loquitur ut inunctus, non ut plene videns.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta, tamen ratione alterius cujus vice vel imperio agitur potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectus propter propriam indispositionem: et tamen alii qui est dispositus aliquo modo valere potest, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non sit vivum in quantum est ejus; potest tamen esse vivum in quantum est alterius, ut dictum est, in corp. art.

Sed quia rationes quae sunt in oppositum videntur concludere quod non differat utrum quis suffragia procuret per bonos vel per malos, ideo etiam ad eas est respondendum.

Ad quintum ergo dicendum, quod quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, potest tamen probabiliter aestimare ex his quae exterius de homine videt. Ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. 7.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod suffragium alicui valeat, requiritur ex parte ejus pro quo fit, capacitas hujusmodi valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria, quae gessit in vita. Et sic Augustinus loquitur. Requiritur nihilominus qualitas operis, quod prodesse debet; et hoc non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit vel exequendo, vel imperando.

ARTICULUS IV.

Utrum suffragia quae a vivis pro mortuis fiunt, facientibus prosint.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia quae a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam justitiam ipse a debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non absolvitur.

2. Praeterea, unusquisque quod facit facere debet meliori modo quo potest. Sed melius est juvare duos quam unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, a proprio debito liberatur, videtur quod nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3. Praeterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfacientis aequaliter prodesset sibi, ut ei pro quo satisfacit, eadem ratione aequaliter valebit et tertio, si pro eodem satisfaciat simul, et similiter quarto, et sic deinceps. Ergo unus una satisfactione posset pro omnibus satisfacere, quod est absurdum.

Sed contra est quod dicitur in psal. 34, 13: *Oratio mea in sinu meo convertetur.* Ergo eadem ratione et suffragia quae pro aliis fiunt, satisfacientibus prosunt.

Praeterea, Damascenus dicit (in serm. de his qui in fide dormierunt, in med.): *Quemadmodum unguento, vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primo ille,* scilicet liniens, *participat unctionem, et sic postea perungit laborantem; sic et quicumque pro proximi salute agonizat, primum sibi prodest, deinde proximo;* et sic habetur propositum.

Concl. Opus suffragii quod pro mortuis fit, facienti prodest, quantum attinet ad vitae aeternae meritum; sed inquantum est expiativum poenae, ut fiat satisfactio, nullo modo illi prodest.

Respondeo dicendum, quod opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter: uno modo ut est expiativum poenae per modum cujusdam recompensationis, quae in satisfactione attenditur: et hoc modo opus suffragii, quod computatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum a debito poenae quod non absolvit facientem a debito poenae propriae, quia in tali recompensatione consideratur aequalitas justitiae; opus autem istud satisfactorium ita potest adaequari uni reatui quod alteri non adaequetur. Reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt quam reatus unius. Alio modo potest considerari in quantum est meritorium vitae aeternae, quod habet in quantum procedit a radice charitatis; et secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Primae enim rationes procedebant de opere suffragii, secundum quod est satisfactorium, sed aliae, secundum quod est meritorium.

ARTICULUS V.

Utrum suffragia prosint existentibus in inferno.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia prosint existentibus in inferno, per hoc quod habetur 2 Machab. 12, 40, ubi dicitur quod *invenerunt sub tunicis interfectorum donaria idolorum, a quibus lex prohibebat Judaeos;* et tamen post subditur quod *Judas duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum.* Constat autem illos peccasse mortaliter, contra legem agentes, et ita in peccato mortali decessisse, et sic ad inferos esse translatos. Ergo existentibus in inferno suffragia prosunt.

2. Praeterea, in litt., 4, dist. 45, habetur ex verbis Augustini, in Enchir. (cap. 110, in fin.), quod *quibus prosunt suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio.* Sed solum qui in inferno sunt, damnati esse dicuntur, Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

3. Praeterea, Dionysius (ult., cap. eccl. Hierar., circ. med.) dicit: *Si hic justorum orationes, et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in illis qui digni sunt sacris orationibus, operantur tantummodo?* ex quo potest accipi quod suffragia magis prosunt mortuis quam vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali exi-

stentibus, cum quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali existentibus suffragia valent.

4. Praeterea, in Vitis Patrum, lib. 3, num. 172, et lib. 6, num. 16, legitur quod etiam Damascenus in sermone suo (de Defunct. aliquant. a princ.), refert quod Macharius, inventa in via calvaria cujusdam defuncti, oratione praemissa, quaesivit cujus caput fuisset; et caput respondit quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; et tamen confessus est, oratione Macharii se et alios juvari. Ergo suffragia Ecclesiae etiam in inferno existentibus prosunt.

5. Praeterea, Damascenus (in eodem sermone, ante med.) narrat quod Gregorius pro Trajano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus dicentem: *Vocem tuam audivi et veniam Trajano do*; cujus rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, *testis est Oriens omnis et Occidens*. Sed constat, Trajanum in inferno fuisse, quia *multorum martyrum necem amaram instituit*, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia Ecclesiae valent etiam in inferno existentibus.

Sed contra est quod dicit Dionysius (7 cap. eccl. Hierarch., a med.): *Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine*; et consequenter ibidem dicit quod *pro peccatoribus non orat remissionem quia non audiretur pro illis*. Ergo suffragia existentibus in inferno non valent.

Praeterea, Gregorius dicit in 34 lib. Moral. (cap. 16, vers. fin.): *Eadem causa est cur non oretur tunc*, scilicet post diem judicii, *pro hominibus aeterno igne damnatis quae nunc causa est quare non oretur pro diabolo et angelis ejus aeterno supplicio deputatis; quae etiam nunc causa est quare sancti non orent pro hominibus infidelibus impiisque defunctis, quia de eis utique quos aeterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum judicis justi conspectum orationis suae meritum cassari refugiunt*. Ergo suffragia in inferno positis non valent.

Praeterea, in littera 4, dist. 45, habetur ex verbis Augustini, serm. 32, de Verb. Apost., a med.: *Qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis de corpore exeunte, frustra illis a suis hujusmodi officia impenduntur*. Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo eis suffragia non prosunt.

Concl. Cum damnati, recepta pro meritis retributione ad ultimum vitae terminum pervenerint, et charitate destituantur, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis, perspicuum est suffragia illis minime prodesse.

Respondeo dicendum, quod circa damnatos fuit triplex opinio: quidam enim dixerunt, in hoc distinguendum esse dupliciter: uno modo quantum ad tempus, dicentes quod post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiae. Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas aliquos dicebant esse valde malos, qui scilicet sine fide et sacramentis decesserunt; et talibus, quia de Ecclesia non fuerunt nec merito nec numero, suffragia Ecclesiae prodesse non possunt; alii vero sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesiae fuerunt numero, et fidem habentes et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes; et talibus suffragia Ecclesiae prodesse debent.

Sed occurrebat eis quaedam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum poena inferni sit finita secundum intensionem, quamvis durationc infinita existat, quod multiplicatis suffragiis, poena illa totaliter auferretur, quod est error Origenis (lib. 1 Periarch., cap. 6, cir. med.). Et ideo hoc inconveniens evadere multipliciter voluerunt. Praepositivus enim dixit quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari quod a tota poena reddantur immunes, non quidem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii; tunc enim animae iterato corporibus conjunctae in poenas inferni sine spe veniae retrudentur.

Sed ista opinio videtur divinae providentiae repugnare, quae nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem non potest ordinari nisi per poenam. Unde non potest esse ut poena tollatur nisi prius culpa expietur. Et ideo cum culpa continue maneat in damnatis, eorum poena nullatenus interrumpitur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes quod hoc modo proceditur in diminutione poenarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum; quae cum sint finitae, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem; velut si primo auferatur pars quarta totius, et secundo pars quarta illius quartae, et iterum quarta illius quartae et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt quod per primum suffragium diminuitur aliquota pars poenae, et per secundum pars aliqua remanentis diminuitur secundum eamdem proportionem.

Sed iste modus multipliciter defectivus est: primo quia infinita divisio, quae congruit continuae quantitati non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri; secundo quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minus de poena diminuat quam primum, si sit aequalis valoris; tertio quia poena diminui non potest nisi diminuatur et culpa, sicut nec auferri, nisi ea ablata: quarto quia in divisione lineae tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile; corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile: et sequeretur quod post multa suffragia poena remanens propter sui parvitatem non sentiretur; et ita non esset poena.

Et ideo alii alium invenerunt modum. Altisiodorensis enim, lib. 4 Sent., tract. 14, qu. 1, dixit quod suffragia prosunt damnatis, non quidem per diminutionem poenae, vel per interruptionem, sed per confortationem patientis; sicut si homo portaret grave onus, et faciem suam perfunderet aqua: sic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus suum in nullo levius fieret.

Sed hoc iterum esse non potest, quia aliquis plus vel minus aeterno igne gravatur, ut Gregorius dicit (lib. 9 Moral., cap. 39, a princ.), secundum meritum culpae; et inde est quod eodem igne quidam plus, quidam minus cruciantur. Unde cum culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quod levius poenam ferat. Est nihilominus et praedicta opinio praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria, et vana, nulla auctoritate fulta; et est irrationabilis, tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum charitatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis; tum quia totaliter ad vitae terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria; quod enim adhuc restat de poena vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non praebet; cum gloria essentialiter et radicaliter consistat in anima, et similiter miseria damnatorum. Et ideo non potest eorum poena diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri quantum ad praemium essentiale.

Sed tamen modus qui a quibusdam ponitur, quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri, ut si dicatur quod non prosunt neque quantum ad diminutionem poenae, vel interruptionem, neque quantum ad diminutionem sensus poenae; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quae eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent, quod pro eis nulla cura haberetur; quae materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem, quia, ut Augustinus dicit, in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 15 (quod praecipue de damnatis est verum), *ibi sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quaecumque aguntur, aut eveniunt in ista vita hominibus;* et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum, quod est verbum omnino incertum.

Unde totius est simpliciter dicere quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex inductis auctoritatibus apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea deferrent, sed ea acceperunt ut victores, quia eis jure belli debebantur. Et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt; unde non fuerunt in inferno damnati; et sic suffragia eis prodesse poterant.

Vel dicendum, secundum quosdam, quod in ipsa pugna videntes sibi periculum imminere, de peccato poenituerunt, secundum illud psal. 77, 34: *Cum occideret eos, quaerebant eum;* et hoc probabiliter potest aestimari, et ideo pro eis fuit oblatio facta.

Ad secundum dicendum, quod in verbis illis damnatio large accipitur pro quacumque punitione; ut sic includat etiam poenam purgatorii, quae per suffragia quandoque totaliter expiatur, quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non possit sibi auxiliari, sicut vivus

potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpae mortalis in statum gratiae, quod de mortuis dici non potest. Et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

Ad quartum dicendum, quod illud adjutorium non erat in hoc quod poena eorum diminueretur, sed in hoc solo, ut ibidem dicitur, quod eo orante concedebatur eis ut mutuo se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum sed phantasticum habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant; sicut et i daemones gaudere dicuntur, dum homines ad peccatum pertrahunt, quamvis per hoc eorum poena nullatenus minuatur, sicut nec minuitur angelorum gaudium per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod de facto Trajani hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus B. Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ita gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a poena: sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse. De omnibus talibus enim similiter dici oportet quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem propriorum meritorum justitiam: secundum autem superiores causas, quibus praevidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum.

Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Trajani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta; sed ejus poena fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem judicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per suffragia; quia alia sunt quae lege communi accidunt, et alia quae singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur, sicut *alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum signa virtutum*, ut Augustinus dicit in libro de Cura pro mortuis agenda (cap. 17, parum a princ.).

ARTICULUS VI.

Utrum suffragia prosint existentibus in purgatorio.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nec etiam existentibus in purgatorio, quia purgatorium pars quaedam inferni est. Sed *in inferno nulla est redemptio*; et psalm. 6, 6, dicitur: *In inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio non prosunt.

2. Praeterea, poena purgatorii est poena finita. Si ergo per suffragia aliquid de poena dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia quod tota tolletur; et ita peccatum remanebit totaliter impunitum, quod videtur divinae justitiae repugnare.

3. Praeterea, ad hoc animae sunt in purgatorio ut ibi purgatae, purae ad regnum perveniant. Sed nihil potest purgari, nisi aliquid circa ipsum fiat. Ergo suffragia facta per vivos poenam purgatorii non diminuunt.

4. Praeterea, si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maxime ea videntur valere quae sunt ad imperium eorum facta. Sed haec non semper valent; sicut si aliquis decedens disponat tot suffragia pro se fieri, quae si facta essent, sufficerent ad totam poenam abolendam. Posito ergo quod hujusmodi suffragia differantur, quousque ille poenam evaserit, illa suffragia nihil ei proderunt; non enim potest dici quod prosint antequam fiant; postquam autem sunt facta, eis non indiget, quia jam poenas evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra est quod dicitur in littera, 4, dist. 45, ex verbis Augustini (in Ench., cap. 110, a princ.): *Suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali.* Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

Praeterea, Dionysius dicit (in 7 cap. eccles. Hierarch., circ. med.), quod *divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui sancte vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas.* Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

Concl. Suffragia vivorum auxilio sunt iis qui in purgatorio detinentur, cum opera unius possint valere alteri ad satisfactionem.

Respondeo dicendum, quod poena purgatorii est in supplementum satisfactionis quae non fuerat plene in corpore consummata. Et ideo quia, sicut ex dictis patet, art. 1 et 2 huj. qu., et qu. 13, art. 2, opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus, sive mortuus fuerit, non est dubium quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio, quantum ad illos qui sunt finaliter tali poenae addicti.

Vel dicendum, secundum Damascenum, in sermone de Dormientibus (inter princ. et med.), quod hujusmodi auctoritates sunt exponendae secundum causas inferiores, idest, secundum exigentiam meritorum eorum qui poenis deputantur; sed secundum divinam misericordiam, quae vincit humana merita, ad preces justorum aliquando aliter disponitur quam sententia praedictarum auctoritatum contineat. *Deus* autem *mutat sententiam, sed non consilium*, ut dicit Gregorius (l. 20 Mor. cap. 23, in med.). Unde etiam Damascenus (loc. cit.), ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab et Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis, poena existentium in purgatorio annihiletur: non tamen sequitur quod peccata remaneant impunita, quia poena unius pro altero suscepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quod purgatio animae per poenas purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriae. Et quia per poenam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est, qu. 13, art. 2, non est inconveniens si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quod suffragia ex duobus valent, scilicet ex opere *operante*, et ex opere *operato*: et dico *opus operatum* non solum Ecclesiae sacramentum sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis vel ex parte exequentis. Dico ergo quod quam cito moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, praemium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii quae erat ex opere operante principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum, quae est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum, antequam suffragia fiant: et si prius contingat ipsum a poena purgari, quantum ad hoc fraudabitur fructu suffragiorum, quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus: poena autem purgatorii temporalis est, quamvis quantum ad aeternam retributionem nullus defraudari possit nisi per propriam culpam.

ARTICULUS VII.

Utrum suffragia valeant pueris in limbo existentibus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia valeant pueris in limbo existentibus, quia ibi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maxime decens est ut ipsi juventur suffragiis alienis.

2. Praeterea, in littera, 4, dist. 45, habetur ex verbis Augustini (in Enchir., cap. 110, ad fin)., quod *Ecclesiae suffragia pro non valde malis propitiationes sunt.* Sed pueri non computantur inter valde malos, cum sit mitissima eorum poena. Ergo suffragia Ecclesiae eos juvant.

Sed contra est quod habetur in littera, loc. cit., ab Augustino (serm. 32, de Verb. Apost., a med.), quod *suffragia non prosunt illis qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt.* Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo suffragia eis non prosunt.

Concl. Cum per suffragia vivorum, status mortuorum mutari non possit, illa pueris in limbo existentibus non prosunt, in quibus oporteret ut status mutaretur, quantum ad meritum essentiale praemii.

Respondeo dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia deficiunt a statu gratiae. Unde cum per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis praemii vel poenae, suffragia vivorum pueris existentibus in limbo prodesse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale sit hujusmodi quod pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animae puerorum in limbo existentes sunt in tali statu quod juvari non possint, quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati sunt: quod patet ex hoc quod praemittitur: *Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis omnibus offeruntur*, etc.

ARTICULUS VIII.

Utrum suffragia prosint sanctis existentibus in patria.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquo modo prosint sanctis existentibus in patria, per hoc quod habetur in collecta missae: *Sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam*, scilicet sacramenta, *ita nobis proficiant ad medelam*. Sed inter alia suffragia praecipuum est sacramentum altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patria.

2. Praeterea, sacramenta efficiunt quod figurant. Sed tertia pars hostiae, scilicet in calicem missa, significat eos qui beatam vitam in patria ducunt. Ergo suffragia Ecclesiae prosunt sanctis existentibus in patria.

3. Praeterea, sancti non solum gaudent in patria de propriis bonis, sed etiam de bonis alienis: unde Lucae 15, 10, dicitur: *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente*. Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit; et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

4. Praeterea, Damascenus dicit in sermone de dormientibus, parum a princ., inducens verba Chrysostomi: *Si enim gentiles*, inquit, *cum his qui obierunt sua comburunt, quanto magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria; non ut favilla fiant et haec, velut illa; sed ut majorem hinc circumponas gloriam: et si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis*. Et sic idem quod prius.

Sed contra est quod in littera, 4, dist. 45, habetur ex verbis Augustini (serm. 17, de Verb. Apost., c. 1, a med.): *Injuria est in Ecclesia pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendare*.

Praeterea, ejus est juvari cujus est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesiae non juvantur.

Concl. Cum Sancti in caelesti regno nullius rei indigeant, divina gloria inebriati, non juvantur per nostra suffragia.

Respondeo dicendum, quod suffragium de sui ratione importat quamdam auxiliationem, quae non competit ei qui defectum non patitur. Nulli enim juvari competit nisi ei qui indigens est. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei, psal. 35, eis juvari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendae, quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus, sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemnius celebramus; sicut ex hoc quod Deum cognoscimus vel laudamus, et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo, sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant: alias cum figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent, quod est absurdum; sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus quod per sacramentum significatur; et sic non sequitur quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata, sanctis prosint, sed quod ex meritis sanctorum, quae recoluntur vel significantur in sacramento, prosint aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sancti qui sunt in patria, de bonis nostris omnibus gaudeant, non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis, eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum, quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem objecti sui. Ratio autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minus gaudere, quia sic essentiale eorum praemium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudeant. Unde ex hoc quod bona multiplicantur de quibus gaudendi ratio eis Deus est non sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant. Et ideo non sequitur quod operibus nostris juventur.

Ad quartum dicendum, quod non est intelligendum quod fiat appositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti.

Vel dicendum, quod ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, inquantum de suffragiis sibi faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei meritorium fuit.

ARTICULUS IX.

Utrum orationes Ecclesiae, sacrificium altaris et eleemosynae, prosint defunctis.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum orationibus Ecclesiae et sacrificio altaris et eleemosynis animae defunctorum juventur, vel quod eis juventur praecipue. Poena enim debet per poenam recompensari. Sed jejunium magis est poenale quam eleemosyna vel oratio. Ergo jejunium magis prodest in suffragiis quam aliquod praedictorum.

2. Praeterea, Gregorius istis tribus connumerat jejunium, ut habetur in Decr. 13, qu. 2, cap. 22: *Animae defunctorum quatuor modis solvuntur, aut oblationibus sacerdotum, aut eleemosynis charorum, aut precibus sanctorum, aut jejunio cognatorum*. Ergo insufficienter connumerantur hic ab Augustino, lib. de Cura pro mort. gerenda. cap. 12, tria praedicta.

3. Praeterea, baptismus est potissimum sacramentorum maxime quantum ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent, vel similiter vel magis, pro defunctis fieri, sicut sacramentum altaris.

4. Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur 1 Cor. 15, 20: *Si omnino mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo etiam baptismus valet ad suffragia defunctorum.

5. Praeterea, in diversis missis est idem sacrificium altaris. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non missa, videtur quod tantumdem valeat quaecumque missa pro defuncto dicatur, sive de beata Virgine, sive de Spiritu sancto, vel quaecumque alia; quod videtur esse contra Ecclesiae ordinationem, quae specialem missam pro defunctis instituit.

6. Praeterea, Damascenus, in sermone de Dormientibus, a med., docet ceras et oleum et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solum oblatio sacrificii altaris, sed etiam aliae oblationes debent inter suffragia computari mortuorum.

Concl. Convenienter Augustinus posuit tria praecipua subsidia vivorum pro mortuis, Eucharistiam quidem et eleemosynam ratione charitatis, qua mortui viventibus uniuntur; et orationem ratione intentionis directae in mortuos.

Respondeo dicendum, quod suffragia vivorum prosunt defunctis, secundum quod uniuntur viventibus in charitate, et secundum quod intentio viventium fertur in mortuos. Et ideo illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari quae maxime ad communicationem charitatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad charitatem autem sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quaedam charitatis origo, vel vinculum. Sed inter charitatis effectus est praecipuum eleemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte charitatis praecipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiae et eleemosynae. Sed ex parte intentionis directae in mortuos praecipue valet oratio, quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et caetera opera, sed directius ad illud pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi praecipua mortuorum subsidia; quamvis quaecumque alia bona quae ex charitate fiunt pro defunctis, eis valere credenda sint.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis poena; quamvis ipsa poena magis expiet reatum satisfacientis, inquantum est quaedam medicina. Et ideo tria praedicta magis valent defunctis quam jejunium.

Ad secundum dicendum, quod etiam jejunium prodesse potest defunctis ratione charitatis et intentionis in defunctos directae; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad charitatem vel directionem intentionis pertineat; sed ei sunt haec quasi extrinseca. Et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Unde sicut per generationem non

acquiritur *esse* nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possit aliis prodesse, sicut et caetera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticae unionis, et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quod Glossa ord. istam auctoritatem dupliciter exponit: uno modo sic: *Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis?* idest, *pro peccatis, cum ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit; quia in baptismo non solum Christi passio, sed etiam resurrectio operatur, quae est nostrae spiritualis resurrectionis quodammodo causa.* Alio modo sic: *Fuerunt quidam imperiti, qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo decesserunt putantes illis prodesse; et secundum hoc Apostolus non loquitur nisi secundum errorem aliquorum in verbis illis.*

Ad quintum dicendum, quod in officio missae non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes. Et ideo missae suffragium continet duo horum quae hic Augustinus enumerat, loc. cit. in arg. 2, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte ergo sacrificii oblati missa aequaliter prodest defuncto, de quocumque dicatur: et hoc est praecipuum quod fit in missa. Sed ex parte orationum magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinatae. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem vel ejus qui dicit missam, vel ejus qui jubet dici, vel iterum per intercessionem sancti cujus suffragium in missa imploratur.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi oblatio candelarum vel olei potest prodesse defuncto, inquantum sunt eleemosynae quaedam; dantur enim ad cultum ecclesiae, vel etiam in usum fidelium.

ARTICULUS X.

Utrum indulgentiae Ecclesiae prosint mortuis.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentiae quas Ecclesia facit, etiam mortuis prosint. Primo per consuetudinem Ecclesiae, quae facit praedicari crucem, ut aliquis indulgentiam habeat pro se, et duabus vel tribus, et quandoque etiam decem, animabus tam vivorum quam mortuorum; quod esset deceptio, nisi mortuis prodessent. Ergo indulgentiae mortuis prosunt.

2. Praeterea, meritum totius Ecclesiae est efficacius quam meritum unius personae. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multo fortius meritum Ecclesiae, cui indulgentiae innituntur.

3. Praeterea, indulgentiae Ecclesiae prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiae. Sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesiae; alias eis Ecclesiae suffragia non prodessent. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis prosint.

Sed contra, ad hoc quod indulgentiae alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua indulgentiae dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest facere aliquid quod sit in utilitatem Ecclesiae, pro qua causa praecipue indulgentiae dantur. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis non prosint.

Praeterea, indulgentiae determinantur secundum arbitrium eas facientis. Si ergo indulgentiae defunctis prodesse possent, esset in potestate facientis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a poena, quod videtur absurdum.

Concl. Cum mortui nihil horum pro quibus indulgentiae dantur, facere possint, simpliciter et directe indulgentiae ipsis non prosunt: secundario vero et indirecte sunt mortuis auxilio, si ea sit forma earum ut etiam eis prosint.

Respondeo dicendum, quod indulgentia alicui prodesse potest dupliciter: uno modo principaliter; alio modo secundario. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti. Unde cum mortui non possint facere aliquid horum pro quibus indulgentiae dantur, eis directe indulgentiae valere non possunt. Secundario autem et indirecte prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiae causa, quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentiae formam. Si enim sit talis indulgentiae forma: *Quicumque facit hoc vel illud, habebit tantum de indulgentia;* ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentiae in alium transferre quia ejus non est applicare ad aliquem intentionem Ecclesiae, per quam communicantur communia suffragia ex quibus indulgentiae valent, ut jam supra dictum est qu. 25, art. 3, ad 2. Si autem indulgentia sub hac forma fiat: *Quicumque fecerit hoc vel illud, ipse, et pater ejus, vel quicumque alius ei adjunctus, in purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit,* talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentiae innituntur, in vivos, et non in mortuos. Nec tamen sequitur quod praelatus Ecclesiae possit pro suo arbitrio animas a purgatorio liberare, quia ad hoc ut indulgentiae valeant, requiritur causa conveniens indulgentias faciendi, ut supra dictum est qu. 46, art. 2 (1).

ARTICULUS XI.

Utrum cultus exequiarum defunctis prosint.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod cultus exequiarum defunctis prosint. Damascenus enim, in serm. de Dormientibus, a med., inducit verba Athanasii sic dicentis: *Licet in aere is qui in pietate consummatus est depositus fuerit, ne renuas oleum et ceras Deum invocans, in sepulcro ejus accendere: accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem.* Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit (in lib. 1 de Civit. Dei, cap. 13, a princ.), *antiquorum justorum funera officiosa pietate curata sunt, et exequiae celebratae, et sepulcra provisa; ipsique dum viverent, de sepeliendis vel etiam transferendis suis corporibus filiis mandaverunt.* Sed hoc non fecissent, nisi sepulcra et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

3. Praeterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum: unde et Augustinus dicit (in 1 lib. de Civit. Dei, loc. cit.): *Tobias sepeliendo mortuos apud Deum promeruisse teste angelo commendatur.* Ergo hujusmodi sepulturae cultus mortuis prodest.

4. Praeterea, inconveniens est dicere quod frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt. Ergo sepulturae cultus prodest defunctis.

5. Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum. Sed aliquibus nocet in locis sacris sepultura, si indigni sunt: unde dicit Gregorius (lib. 4 Dialog., cap. 50): *Quod peccata gravia deprimunt ad majorem damnationis cumulum potius quam ad solutionem, dum eorum corpora in Ecclesiis ponuntur.* Ergo multo amplius dicendum est quod sepulturae cultus prosit bonis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. ult., cir. med.): *Corpori humano quidquid impenditur, non est praesidium salutis sed humanitatis officium.*

Praeterea, Augustinus dicit (in eodem libro, cap. 2, ad fin., et lib. 1, de Civ. Dei, cap. 12, a med.): *Curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia defunctorum.*

Praeterea, Dominus dicit, Matth. 10, 28, et Luc. 12, 4: *Nolite timere eos qui corpus occidunt, et post hoc non habent amplius quid faciant.* Sed post mortem sanctorum corpora possunt a sepultura prohiberi, sicut in ecclesiastica historia (Euseb., lib. 5, cap. 1, ad fin.), legitur esse factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliae. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant. Ergo nec cultus sepulturae prodest.

Concl. Cultus exequiarum, cum solum hoc efficiat ut eo homines compassionis admoniti pro defunctis orent, non per se, sed per accidens mortuis prodest.

Respondeo dicendum, quod sepultura adinventa est et propter vivos, et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora foetoribus inficiantur, et hoc quantum ad corpus; sed spiritualiter etiam prodest vivis, inquantum per hoc adstruitur resurrectionis fides. Sed mortuis prodest ad hoc quod inspicientes sepulcra memoriam retinent defunctorum, et pro defunctis orant:

(1) Multa addit Nicolai in textu, ut probet ex usu Ecclesiae sic applicantis indulgentias prodesse mortuis per modum solutionis vel suffragii.

unde et *monumentum* a memoria nomen accepit; dicitur enim *monumentum* quasi *monens mentem*, ut dicit Augustinus (in lib. de Civit. Dei, et in libro de Cura pro mortuis agenda, cap. 4, in med.). Paganorum tamen error fuit quod ad hoc sepultura mortuo prosit ut ejus anima quietem accipiat: non enim credebant animam prius quietem posse accipere, quam corpus sepulturae daretur; quod omnino ridiculum est et absurdum. Sed quod ulterius sepultura in loco sacrato mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex ipso opere operante; dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari, et etiam patrocinio eorum qui loco sancto deserviunt, qui pro tumulatis apud se frequentius et specialius orant. Sed illa quae ad ornatum sepulturae adhibentur, prosunt quidem vivis inquantum sunt vivorum solatia; sed possunt etiam defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens, inquantum scilicet per hujusmodi homines excitantur ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vel etiam inquantum ex sumptibus sepulturae vel pauperes fructum capiunt, vel ecclesia decoratur; sic enim sepultura inter caeteras eleemosynas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum et cera ad sepulcrum defunctorum perlata per accidens defuncto prosunt, vel inquantum ecclesiae offeruntur sive pauperibus dantur, vel inquantum hujusmodi in Dei reverentiam fiunt. Unde et verbis praemissis subjungitur: *Oleum enim et cera holocaustum sunt.*

Ad secundum dicendum, quod ideo sancti patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent *corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod mortuis corporibus aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis adstruendum*, ut patet per Augustinum (in 1 de Civit. Dei, cap. 13, cir. med.). Unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et moriturum, cujus resurrectio nostrae resurrectionis est causa.

Ad tertium dicendum, quod quia caro est pars naturae hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundum illud Ephes. 5, 29: *Nemo unquam suam carnem odio habuit.* Unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quaedam sollicitudo, quid etiam post ejus mortem de corpore sit futurum; doleretque, si aliquid indignum suo corpori evenire praesentiret. Et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui ejus quem diligunt conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus, in 1 de Civ. Dei, loc. cit., *Si paterna vestis, et annulus, ac si quid hujusmodi tanto charius est posteris, quanto erga parentes major extitit affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque conjunctius quam quaelibet indumenta gestamus.* Unde et inquantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non possit, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum, quod fidelium devotio, ut Augustinus dicit (in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 4), suis charis in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur, quod defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICULUS XII.

Utrum suffragia quae fiunt pro uno defuncto magis illi proficiant pro quo fiunt, quam aliis.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia quae fiunt pro uno defuncto, non magis proficiant ei pro quo fiunt, quam aliis. Lumen enim spirituale magis est communicabile quam corporale lumen. Sed lumen corporale, scilicet candelae, quamvis accendatur pro uno tantum, aequaliter tamen omnibus prodest qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cum suffragia sint quaedam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valent ei quam aliis existentibus in purgatorio.

2. Praeterea, sicut in littera dicitur, 4, dist. 45, secundum hoc suffragia mortuis prosunt, quia *dum viverent hic, ut sibi postea possent prodesse meruerunt.* Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent, quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; alias eorum meritum frustraretur.

3. Praeterea, pro pauperibus non fiunt tot suffragia sicut pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus eis solum, vel magis quam aliis valerent, pauperes essent pejoris conditionis; quod est contra sententiam Domini, Lucae, 6, 20: *Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei.*

Sed contra, justitia humana exemplatur a justitia divina. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit. Ergo cum ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderunt.

Praeterea, sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit pro mortuo, ita etiam interdum aliquis pro vivo satisfacere potest. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens ei soli prodest pro quo facit.

Concl. Suffragia pro uno defuncto facta, aliis prosunt ratione charitatis, qua bona fiunt bonis communia: ratione vero intentionis magis ei pro quo fiunt prosunt; imo soli si solum ratio dimissionis poenae habeatur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim, ut Praepositivus, dixerunt quod suffragia pro uno aliquo facta non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni: et ponebant exemplum de candela quae accenditur pro aliquo divite quae non minus prodest eis qui cum ipso sunt, quam ipsi diviti, et forte magis, si habent oculos clariores: et etiam de lectione, quae non magis prodest ei pro quo legitur, quam aliis qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis, qui sunt sensu capaciores.

Et si eis objiceretur quod secundum hoc ordinatio Ecclesiae esset vana, quae pro aliquibus specialiter orationes instituit, dicebant quod hoc Ecclesia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui promptiores sunt ad facienda specialia suffragia quam communia, et ferventius etiam pro suis propinquis orant quam pro extraneis.

Alii e contra dixerunt quod suffragia magis valent eis pro quibus fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum pensari potest ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute charitatis, quae facit omnia bona communia; et secundum hoc magis valent ei qui magis charitate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant: et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quamdam interiorem consolationem, secundum quod unus in charitate existens de bonis alterius delectatur post mortem quantum ad diminutionem poenae; post mortem enim non est locus acquirendi gratiam vel augendi, ad quod nobis in vita valent opera aliorum ex virtute charitatis. Alio modo valent suffragia ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur: et sic satisfactio unius alteri computatur: et hoc modo non est dubium quin magis valeant ei pro quo fiunt; imo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad remissionem poenae ordinatur. Unde quantum ad remissionem poenae praecipue valet suffragium ei pro quo fit. Et secundum hoc secunda opinio plus habet de veritate quam prima.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia prosunt per modum luminis, inquantum a mortuis acceptantur, et ex hoc quamdam consolationem accipiunt: et tanto major est, quanto majori charitate sunt praediti. Sed inquantum suffragia sunt quaedam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti. Non autem est necesse ut si debitum pro uno solvitur, ex hoc et debitum aliorum solvatur.

Ad secundum dicendum, quod istud meritum est conditionale; hoc enim modo sibi meruerunt quod sibi prodessent, si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quam facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud juvamen suffragiorum; sed per merita praecedentia se habilitaverunt ut fructum suffragiorum susciperent. Et ideo non sequitur quod meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet divites quantum ad aliquid, esse melioris conditionis quam pauperes, sicut quantum ad expiationem poenae; sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni regni caelorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

ARTICULUS XIII.

Utrum suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si specialiter pro unoquoque fierent.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis ac si pro unoquoque specialiter fierent. Videmus enim quod ex lectione quae uni (1) legitur, nihil ei deperit, si simul et aliis legatur. Ergo et eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si aliquis ei connumeratur: et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Praeterea, secundum communem usum Ecclesiae videmus quod cum missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam illic orationes adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, suffragia, praecipue orationum, innituntur divinae virtuti. Sed apud Deum, sicut non differt juvari (2) per multos vel per paucos, ita non differt juvare multos, vel paucos. Ergo quantum juvaretur unus ex una oratione, si pro eo tantum fieret, tantum juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra, melius est plures juvare quam unum. Si ergo suffragium pro multis factum valet singulis tantum ac si pro uno tantum fieret, videtur quod Ecclesia non debuit instituere ut pro aliquo fieret singulariter missa, vel oratio, sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis: quod patet esse falsum.

Praeterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos minus prodest singulis, quam prodesset si fieret pro uno tantum.

Concl. Suffragia inquantum sunt satisfactiones ex intentione facientis translatae in mortuos, magis prosunt ei pro quo singulariter fiunt quam quae fiunt pro eo et communiter pro aliis: inquantum vero accipiuntur, ut valent ex virtute charitatis, tantumdem singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent.

Respondeo dicendum, quod si valor suffragiorum consideretur, secundum quod valent ex virtute charitatis unientis membra Ecclesiae, suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent; quia charitas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos, imo magis augetur: et similiter etiam gaudium quanto pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus 8 Confess., cap. 4. Et sic de uno bono facto non minus lactantur multi in purgatorio quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum inquantum sunt satisfactiones quaedam per intentionem facientis translatae in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit quam quod fit pro eo communiter et pro multis aliis; sic enim effectus suffragiorum dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt. Unde patet quod haec quaestio dependet ex prima: et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia, ut sunt satisfactiones quaedam, non prosunt per modum actionis sicut doctrina prodest, quae, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis; sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est, art. praec., ad 1. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet, art. 1, huj. quaest., ideo cum pro uno missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliae orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis etiam oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad tertium dicendum, quod oratio consideratur et ex parte orantis et ex parte ejus qui oratur; et ex utroque ejus effectus dependent. Et ideo quamvis divinae virtuti non sit magis difficile absolvere multos quam unum, tamen hujusmodi orantis oratio non ita est satisfactoria pro multis sicut pro uno.

(1) Al., *pro uno.*
(2) Al., *juvare.*

ARTICULUS XIV.

Utrum tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul.

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tantum valeant communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. Unicuique enim secundum propria merita redditur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem quantum ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia et communia.

2. Praeterea, inter Ecclesiae suffragia praecipuum est Eucharistia. Sed Eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Eucharistiae, quae communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia et communia simul.

Sed contra est quod duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia specialia et communia magis prosunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

Concl. Quantum attinet ad velociorem absolutionem poenae, plus valent suffragia specialia et communia simul, quam communia tantum: quantum vero spectat ad finalem poenae liberationem, aeque valent communia solum suffragia, atque specialia et communia simul.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis solutio dependet ex solutione duodecimae quaestionis. Si enim suffragia pro uno specialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia suffragia sunt communia; et ideo tantum juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit aequaliter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non est dubium quod communia suffragia et specialia simul plus valent alicui quam communia tantum. Et ideo etiam Magister duas opiniones in littera tangit, 4, dist. 45: unam, dum dicit quod aequaliter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantum; quamvis enim ex pluribus juvetur unus quam alter, non tamen plus juvatur. Aliam autem tangit, cum dicit quod ille pro quo fiunt specialia, consequitur velociorem absolutionem, sed non pleniorem, quia uterque ab omni poena liberabitur finaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, art. 12 huj. quaest., ad 2, juvamen suffragiorum non cadit directe sub merito et simpliciter, sed quasi sub conditione. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi qui continetur sub sacramento Eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in purgatorio, expietur; sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis; unde et quandoque plures missae in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est quod per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt (ut si eis non indigeant), aliis dispensetur pro quibus non fiunt, si eis indigeant; ut patet per Damascenum (in sermone de Dormientibus, inter med. et fin.), sic dicentem: *Vere Deus tanquam justus commetietur impotenti possibilitatem, tanquam sapiens defectuum commutationem negotiabitur;* quae quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni, alteri suppleat.

QUAESTIO LXXII.

DE ORATIONE RESPECTU SANCTORUM QUI SUNT IN PATRIA.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de oratione respectu sanctorum qui sunt in patria.

Et circa hoc quaeruntur tria: 1. utrum sancti orationes nostras cognoscant; 2. utrum eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis; 3. utrum orationes eorum pro nobis fusae semper exaudiantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sancti orationes nostras cognoscant.
(S. Th., 4, dist. 45, qu. 3, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti orationes nostras non cognoscant. Isai. 63, 16: *Tu pater noster, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos.* Glossa interl. dicit quod *mortui etiam sancti nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii;* et sumitur ab Augustino, in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 13 ubi hanc auctoritatem inducit; et sunt haec verba Augustini ibidem: *Si tanti patriarchae quid erga populum ex his procreatum ageretur, ignoraverunt; quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur?* Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Praeterea, 4 Reg. 22, 20, dicitur ad Josiam regem: *Idcirco,* scilicet quod flevisti coram me, *colligam te ad patres tuos...., ut non videant oculi tui omnia mala quae inducturus sum super locum istum.* Sed in hoc nullo modo per mortem Josiae subventum fuisset, si post mortem quid genti suae eveniret, cognosceret. Ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt; et ita non intelligunt nostras orationes.

3. Praeterea, quanto aliquis est in charitate perfectior, tanto magis proximo in periculis subvenit. Sed sancti in carne viventes proximis, et maxime sibi conjunctis, in periculis consulunt, et manifeste auxiliantur. Cum ergo post mortem sint multo majoris charitatis, si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis charis et conjunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus, quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes nostras cognoscant.

4. Praeterea, sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et angeli, de quibus dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.* Sed angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt, cum a nescientia minores a superioribus purgentur, ut patet per Dionysium (in 7 cap. Hierarch., a med., et cap. 6 eccles. Hierarch., sub fin.). Ergo nec sancti quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt et alia quae circa nos aguntur.

5. Praeterea, solus Deus inspector est cordium. Sed oratio praecipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere. Non ergo sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed contra, super illud Job 14: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget,* dicit Gregorius, 12 lib. Moral., (cap. 14, a princ.): *Hoc de animabus sanctis sentiendum non est, quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.* Ergo ipsi orationes nostras cognoscunt.

Praeterea, Gregorius, in 2 Dialog., (cap. 35, a med.), dicit: *Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura; quantumlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est.* Sed hoc maxime impedire videtur quod animae sanctorum orationes et alia quae circa nos aguntur, cognoscant, quia a nobis distant. Cum ergo distantia non impediat illa, ut ex praedicta auctoritate patet, videtur quod animae sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quae hic aguntur.

Praeterea, si ea quae circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epistola contra eum, (inter princ. et med.). Ergo sancti ea quae circa nos aguntur, cognoscunt.

Concl. Licet Sancti essentiam Dei non comprehendentes non omnia cognoscant, in Verbo tamen cognoscunt quae ad eos spectant; nostras scilicet orationes quibus ad eorum auxilium confugimus.

Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur. Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscant, sed solum qui essentiam Dei comprehendunt; sicut nec in principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quae ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum animae sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quae per essentiam divinam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferiores angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio suae beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur ut homo habeat quicquid velit, nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult, ut ea quae ad ipsum pertinent, cognoscat. Unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quae ad ipsos pertinent; et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus praestent ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, *quo nihil est divinius,* ut ait Dionysius (3 cap. caelest. Hierar., in med.). Unde patet quod sancti habent cognitionem eorum quae ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota et devotiones et orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de cognitione naturali animarum separatarum; quae quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione quae est in Verbo, quam constat Abraham eo tempore quo haec dicta sunt per Isaiam, non habuisse; cum ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum, quod sancti, licet post hanc vitam cognoscant ea quae hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum quos in hoc saeculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis, quod dolor in eis locum non invenit. Unde si cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominus dolori eorum consulitur si ante hujusmodi infortunia de hoc saeculo subtrahantur.

Sed forte animae non glorificatae dolorem aliquem sentirent, si incommoda charorum suorum perciperent: et quia anima Josiae, non statim glorificata fuit a corpore egressa, quantum ad hoc, ex hac ratione Augustinus, lib. de Cura pro mort. gerenda, cap. 15, 14 et 15, concludere nititur quod animae mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quod animae sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinae voluntati etiam in volito. Et ideo quamvis affectum charitatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quam secundum divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est quod multum proximos juvent pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre, vident tamen ea quae ad perfectionem suae beatitudinis pertinent, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscunt quatenus eis revelatur vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

ARTICULUS II.

Utrum debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis. Nullus enim amicos alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus credit apud eos se facilius gratiam obtinere posse. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto; et sic voluntas ejus facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum constituere sanctos mediatores inter nos et Deum; ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Praeterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non est nisi quia scimus eorum orationem Deo esse acceptam. Sed quanto aliquis est sanctior inter sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

3. Praeterea, Christus, etiam secundum quod homo, dicitur *Sanctus sanctorum*; et ei, secundum quod est homo, orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Praeterea, quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei repraesentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est ei repraesentare ali-

quid cui omnia sunt praesentia. Ergo superfluum est quod sanctos intercessores constituamus pro nobis apud Deum.

5. Praeterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret, vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis vel non orarent sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si simus digni ut pro nobis orent, etiam nobis eos non orantibus pro nobis orarent: si autem simus indigni, etiamsi petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

Sed contra est quod dicitur Job 5, 1: *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere. Vocare autem nostrum est*, ut Gregorius dicit ibidem (scil., lib. 5 Moral., cap. 30, in princ.), *humili Deum prece deposcere.* Ergo cum volumus Deum orare, debemus ad sanctos converti, ut pro nobis Deum orent.

Praeterea, sancti qui sunt in patria, magis sunt accepti Deo quam in statu viae. Sed sanctos qui sunt in via, constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum exemplo Apostoli, qui dicebat Rom. 15, 30: *Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem sancti Spiritus, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum.* Ergo nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus suis ad Deum.

Praeterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiae quae in litaniis sanctorum orationem petit.

Concl. Cum divinae legis ordo hoc postulet ut nos qui longe distamus a Deo, per Sanctos, qui illi propinquissimi sunt, in illum reducamur, ab eis petere debemus ut pro nobis orent.

Respondeo dicendum, quod *iste ordo est divinitus institutus in rebus,* secundum Dionysium (cap 5 eccles. Hierarch., inter princ, et med.), *ut per media ultima reducantur in Deum.* Unde cum sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur: quod quidem contingit dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus, mediantibus sanctis. Et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est propter defectum divinae potentiae quod mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius quod oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare; sed est ad hoc ut ordo praedictus servetur in rebus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sancti superiores sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare. Et hoc propter quinque rationes: primo ex hoc quod quandoque aliquis habet majorem devotionem ad minorem sanctum quam ad sanctum majorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus; secundo propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit: per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur; tertio quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis praecipue patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem; quarto ut omnibus honor debitus exhibeatur a nobis; quinto quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum, quod oratio est actus quidam. Actus autem sunt particularium suppositorum. Ideo, si diceremus: *Christe ora pro nobis,* nisi aliquid adderemus, videretur hoc ad personam Christi referri; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam filii hominis a persona Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos Ecclesia non dicit, *Christe, ora pro nobis;* sed: *Christe, audi nos,* vel: *Miserere nobis.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut infra dicetur, art. seq., non dicuntur sancti preces nostras Deo repraesentare, quasi ei incognita manifestent, sed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel divinam consulunt veritatem de eis, quid scilicet secundum ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum in sua necessitate cum pura devotione recurrit. Et ita non est superfluum quod sanctos oremus.

ARTICULUS III.

Utrum orationes sanctorum ad Deum pro nobis fusae semper exaudiantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae non semper exaudiantur. Si enim semper exaudirentur, maxime exaudirentur sancti de his quae ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur; unde dicitur Apoc. 6, 2, quod martyribus petentibus vindictam de his qui habitant in terra, dictum est ut *requiescerent tempus adhuc modicum donec impleretur numerus fratrum suorum.* Ergo multo minus exaudiuntur de his quae ad alios pertinent.

2. Praeterea, Jerem. 15, 1, dicitur: *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Ergo sancti non semper exaudiuntur cum pro nobis orant ad Deum.

3. Praeterea, sancti in patria aequales angelis Dei dicuntur, ut patet Matth. 22. Sed angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum; quod patet ex hoc quod habetur Dan. 10, 12, ubi dicitur: *Ego veni propter sermones tuos, princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Non autem venerat in adjutorium Danieli angelus qui loquebatur, nisi a Deo liberationem petendo: et tamen est impedita orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti pro nobis orantes apud Deum semper exaudiuntur.

4. Praeterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus aliquid impetrare nobis apud Deum.

5. Praeterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinae. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant nisi pro eo quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret etiam eis non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Praeterea, orationes totius caelestis curiae si aliquid impetrare possunt, essent efficaciores quam omnia praesentis Ecclesiae suffragia. Sed multiplicatis praesentis Ecclesiae suffragiis factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur a poena. Cum ergo sancti qui sunt in patria eadem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis, si nobis aliquid impetrant, tunc illos, qui sunt in purgatorio totaliter orationes eorum a poena absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiae pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est quod habetur 2 Machab. ult. 14: *Hic est qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei;* et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod *extendit Jeremiae dexteram et dedit Judae gladium, dicens: Accipe sanctum gladium munus a Deo,* etc.

Praeterea, Hieronymus ait in epist. contra Vigilantium (inter princ. et med.): *Dicis in libello tuo quod dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio.* Et hoc postea improbat dicens sic: *Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro caeteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti, quanto magis post coronas, victorias, et triumphos?*

Praeterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiae quae frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

Concl. Sancti, cum nihil nisi quod Deus velit desiderent, semper Deum precibus suis exorant: etsi ex parte nostra defectus impediat, quominus Sanctorum orationes interpretativae effectum suum sortiantur.

Respondeo dicendum, quod sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis; uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scilicet per eorum merita quae in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt

ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in eis, efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non consequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt. Sed secundum quod orant pro nobis, votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri. Quod autem Deus vult, semper impletur. Nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam *vult omnes homines salvos fieri*, quae non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis interdum non impleatur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non est aliud quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinae justitiae punienti malos. Unde Apocal. 6, super illud: *Usquequo, Domine*, etc., dicit Glossa ordin.: *Desiderant gaudium majus, et consortium sanctorum, et justitiae Dei consentiunt.*

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita; ipsi enim leguntur pro populo orantes irae Dei restitisse: et tamen si in illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam. Et hic est illius litterae intellectus.

Ad tertium dicendum, quod ista pugna bonorum angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent, sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes. Et hoc est quod Gregorius (17 Moral., cap. 8, sub fin.,) exponens praedicta verba Danielis, dicit: *Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injuste agentibus decertant, sed eorum facta juste judicantes examinant: cumque unius-jusque gentis vel culpa vel justitia ad supremae curiae concilium ducitur, ejusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur. Quorum tamen omnium una victoria est sui super se opificis voluntas summa, quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent nunquam volunt;* unde nec petunt. Ex quo etiam patet quod orationes eorum semper exaudiuntur.

Ad quartum dicendum quod licet sancti non sint in statu merendi sibi postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios juvandi; hoc enim apud Deum viventes meruerunt ut orationes eorum exaudirentur post mortem.

Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio nititur liberalitati ejus qui rogatur: propter quod quandoque ex liberalitate ejus qui rogatur, impetrat oratio quod non meruit vel ille qui rogat, vel ille pro quo rogatur. Et ita, quamvis sancti non sit in statu merendi, tamen non sequitur quod non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quod, sicut ex auctoritate Gregorii inducta in resp. ad 3 patet, sancti vel angeli non volunt nisi quod in divina voluntate conspiciunt: et ita etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum est infructuosa, quia, sicut dicit Augustinus in libro de Praedestinatione sanctorum (seu de Dono persever., cap. 22, a med.). et Gregor. (lib. 1 Dialog., cap. 8, a med.), orationes sanctorum praedestinatis prosunt, quia forte praeordinatum est ut intercedentium orationibus salvarentur; et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesiae pro defunctis sunt quasi quaedam satisfactiones viventium vice mortuorum, et secundum hoc mortuos a poena absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi. Et ideo non est simile de eorum orationibus, et Ecclesiae suffragiis.

QUAESTIO LXXIII.

DE SIGNIS QUAE JUDICIUM PRAECEDENT.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de signis quae judicium praecedent.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum adventum Domini ad judicium aliqua signa praecedent; 2. utrum secundum reveritatem sol et luna obscurari tunc debeant; 3. utrum virtutes caelorum Domino veniente movebuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua signa praecedent adventum Domini ad judicium. — (S. Thom., 4, dist. 48, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adventum Domini ad judicium non praecedent aliqua signa: quia 4 Thessal. 5, 3: *Cum dixerint: Pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus.* Sed non esset pax et securitas, si homines per signa praecedentia terrerentur. Ergo signa non praecedent illum adventum.

2. Praeterea, signa ad manifestationem alicujus ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus: unde et 1 Thess. 5, 2: *Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet.* Ergo signa non debent ipsum praecedere.

3. Praeterea, tempus primi adventus fuit praecognitum a prophetis, quod non est de secundo adventu. Sed primum adventum Christi non praecesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum praecedent.

Sed contra est quod dicitur Lucae 24, 25; *Erunt signa in sole, luna et stellis*, etc.

Praeterea, Hieronymus (id habet non Hieron., sed Lyran. in Gloss, sup. Luc. 21) ponit quindecim signa praecedentia judicium, dicens quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes: secundo die omnia aequora prosternentur in profundum ita quod vix videri poterunt; tertio die redigentur in statum antiquum; quarto die belluae omnes, et alia quae moventur in aquis, congregabuntur, et levabunt capita super pelagus more contentionis invicem mugientes; quinto die omnes volucres caeli congregabuntur in campis invicem plorantes, non gustantes aliquid, nec bibentes; sexto die flumina ignea surgent contra firmamentum ab occasu solis usque ad ortum corruentia; septimo die omnia sidera errantia et fixa ex se spargent igneas comas, sicut cometae; octavo die erit magnus terrae motus, ut omnia animalia prosternantur; nono die omnes plantae sanguineum dabunt rorem; decimo die omnes lapides, parvi et magni, dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente; undecimo die omnes colles et montes et aedificia in pulverem redigentur; duodecimo die omnia animalia venient ad campos de silvis et montibus rugientia, et nihil gustantia; decimo tertio die omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum; decimo quarto die omnes homines de habitaculis recedent, non intelligentes, neque loquentes neque discernentes (1); decimo quinto die omnes morientur et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

Concl. Multa signa praecedent diem judicii, tum propter illius dignitatem, tum ut nos ad reverentiam et subjectionem inducant.

Respondeo dicendum, quod Christus ad judicandum veniens in forma gloriosa apparebit, propter auctoritatem quae judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariae potestatis pertinet habere aliqua judicia quae ad reverentiam et subjectionem inducant. Et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, et ad judicium praeparentur hujusmodi signis praemoniti.

Quae autem sint ista signa de facili sciri non potest. Signa enim quae in Evangeliis leguntur, ut Augustinus dicit ad Hesychium, de fine mundi, epist. 109, al. 80, ante med., non solum pertinent ad adventum Christi ad judicium; sed etiam ad tempus destructionis Jerusalem, et ad adventum quo Christus continue Ecclesiam suam visitat; ita quod forte si diligenter advertatur, nullum eorum inveniatur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit; quia illa signa quae in Evangeliis tanguntur, sicut pugnae et terrores et hujusmodi, a principio humani generis fuerunt. Nisi forte dicatur quod tunc temporis magis invalescent; sed secundum quam mensuram crescentia vicinum adventum denuntient, incertum est. Signa vero quae Hieronymus (Lyranus) ponit non asserit, sed in Annalibus Hebraeorum se ea scripta reperisse dicit, quae etiam valde parum verisimilitudinem habent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augu-

(1) Ita veteres edit. Nicolai, *sed discurrentes.*

stinum (in lib. ad Hesychium, epist. cit., a med.), circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos: unde simul aliqui timebunt, scilicet boni, et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dicitur: *Cum dixerint, Pax et securitas*, etc., ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendent. Ad bonos vero pertinet quod dicitur Lucae 21, 26, *Arescentibus hominibus prae timore*, etc.

Vel potest dici quod omnia illa signa quae circa judicium erunt, infra tempus judicii computantur, ut sic dies judicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur, ante tamen quam signa illa apparere incipiant, in pace et securitate impii se esse credent, post mortem Antichristi, ante Christi adventum, non statim videntes mundum consummari, ut prius existimabant.

Ad secundum dicendum, quod dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa quae immediate judicium praecedent, ut dictum est in corp. et in solut. praec.

Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset prius cognitum a prophetis. Et ideo non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

ARTICULUS II.

Utrum circa judicium, secundum rei veritatem, sol et luna obscurabuntur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circa judicium, secundum rei veritatem, sol et luna obscurabuntur, quia, ut dicit Rabanus, super Matth. (super illud cap. 24, *Sol obscurabitur*), *nihil prohibet intelligere, tunc temporis veraciter solem et lunam cum sideribus caeteris suo lumine privari, quomodo de sole constat factum esse tempore dominicae passionis.*

2. Praeterea, lux corporum caelestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur, quia per eam influunt in haec inferiora, et non solum per motum, ut dicit Averroes (in libro de Substantia orbis, cap. 2, ad fin.). Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in caelestibus corporibus remanebit.

3. Praeterea, inferiora corpora purgabuntur (ut quibusdam videtur) a qualitatibus quibus agunt. Corpus autem caeleste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est, in arg. praec. Ergo sicut motus caeli cessabit, ita et lumen corporum caelestium.

Sed contra est quod, secundum astrologos, sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunae simul esse dicitur, Domino ad judicium veniente. Ergo non erit obscuratio secundum rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

Praeterea, non congruit idem esse causam defectus alicujus rei et augmenti. Sed veniente Domino, lux luminarium augmentabitur; unde Isa. 30, 26: *Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter.* Ergo non est conveniens quod veniente Domino, lux illorum corporum cesset.

Concl. Ratione momenti adventus Christi non est credibile, neque Solem neque Lunam obscurari: ratione vero temporis propinqui, poterunt obscurari, ad incutiendum terrorem hominibus.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de sole et luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurabuntur sui luminis privatione, quia totus mundus innovabitur, Christo veniente, et sanctis resurgentibus, ut dicetur quaest. seq. Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit quod sol et luna, et alia caeli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur vel diversis temporibus, vel simul, hoc divina virtute faciente ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quantum ad tempus judicium praecedens; unde subjungit quod peracto judicii die fiet quod Isaias dicit.

Ad secundum dicendum, quod lux est in corporibus caelestibus non solum ad causandam generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem. Unde non oportet quod cessante generatione, lux corporum caelestium cesset, sed magis augeatur.

Ad tertium dicendum, quod non videtur esse probabile quod qualitates elementares ab elementis removeantur, quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, adhuc non esset simile de eis et de luce, eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis.

Nec est simile de motu corporum caelestium. Motus enim est actus imperfecti; unde et tolli debet quando tolletur imperfectio, quod de luce non potest dici.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes caelorum, Domino veniente, commovebuntur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes caelorum, Domino veniente, non commovebuntur. Virtutes enim caelorum dici non possunt nisi angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Praeterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in 1 Metaph. (cap. 2, circa med.). Sed sicut ab angelis longe abest timor, ita et ignorantia, quia, ut dicit Gregorius (lib. 4 Dialog., cap. 35, in fin., et lib. Moral., cap. 14), *quid est quod non vident qui videntem omnia vident?* Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur, 4, dist. 45.

3. Praeterea, omnes angeli divino judicio astabunt: unde Apoc. 7, 2, dicitur: *Omnes angeli stabant in circuitu throni.* Sed virtutes nominant unum specialem ordinem in angelis. Ergo non potius de eis dici debuit quod movebuntur quam de aliis angelis.

Sed contra est quod dicitur Job 26, 2: *Columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum ejus.* Sed columnae caeli non possunt intelligi nisi virtutes caelorum. Ergo virtutes caelorum commovebuntur.

Praeterea, Matth. 24, 29, dicitur: *Stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum commovebuntur.*

Concl. Sive *virtutes* accipiantur pro omnibus caelestibus corporibus, sive pro proprio nomine ordinis, Domino veniente, propter rei novitatem et splendorem movebuntur.

Respondeo dicendum, quod virtutes in angelis dicuntur dupliciter, ut patet per Dionysium (11 cap. caelest. Hierarch.). Quandoque enim nomen virtutum uni ordini appropriatur; qui secundum ipsum est medius mediae hierarchiae; secundum vero Gregorium (hom. 34 in Evang., ante med.), est supremus infimae hierarchiae. Alio modo accipitur communiter pro omnibus caelestibus spiritibus. Et utroque modo potest accipi in proposito. In littera enim, loc. sup. cit., exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus angelis; et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis quae in mundo erit, sicut in littera dicitur. Potest etiam exponi prout virtutis nomen est proprium nomen ordinis: et tunc ordo ille dicitur moveri prae aliis ratione effectus, quia illi ordini secundum Gregorium, loc. cit., attribuitur miracula facere, quae maxima circa illud tempus fient: vel quia ordo ille, cum sit de media hierarchia, secundum Dionysium (cap. 8 et 11 caelest. Hierarch.), non habet potentiam limitatam; unde oportet quod ejus ministerium sit circa causas universales. Unde proprium officium virtutum esse videtur corpora caelestia movere quae sunt causa eorum quae in natura inferiori aguntur: et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia *virtutes caelorum* dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu suo cessabunt, ulterius corpora caelestia non moventes; sicut nec angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati ulterius custodiae officio vacabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat; sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem quam prius secundum species concreatas videre non poterant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit. Unde dicit Augustinus (lib. 3 de Trinit., cap. 4 et 5), quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempora.*

Ad secundum dicendum, quod admiratio solet esse de his quae nostram cognitionem excedunt vel facultatem: et secundum hoc virtutes caelorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, inquantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt; per quem mo-

dum dicit B. Agnes quod *ejus pulchritudinem sol et luna mirantur*. Et sic non ponitur in angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responsio ex dictis, in corp. art.

QUAESTIO LXXIV.

DE IGNE ULTIMAE CONFLAGRATIONIS.

(In novem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de igne ultimae conflagrationis mundi.

Circa quod quaeruntur novem: 1. utrum aliqua mundi purgatio sit futura; 2. utrum per ignem sit futura; 3. utrum ille ignis sit ejusdem speciei cum igne elementari; 4. utrum ignis ille sit etiam caelos superiores purgaturus, 5. utrum ille ignis sit alia elementa consumpturus; 6. utrum omnia elementa sit purgaturus; 7. utrum ille ignis praecedat judicium, vel sequatur; 8. utrum per illum ignem consumendi sint homines; 9. utrum per illum involvendi sint reprobi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mundi purgatio sit futura.
(S. Thom., 4, dist. 47, qu. 11, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget nisi quod est immundum. Sed creaturae Dei non sunt immundae: unde dicitur Act. 10, 15: *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris*, idest immundum. Ergo creaturae mundi non purgabuntur.

2. Praeterea, purgatio secundum divinam justitiam ordinatur ad auferendum immunditiam culpae, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpae infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

3. Praeterea, unumquodque dicitur purgari, quando separatur id quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet, quod aliquid extraneae naturae est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quam forma simplicis. Ergo videtur quod elementa hujus mundi nullo modo convenienter possint purgari.

Sed contra, omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur: unde Apocal. 21, 1, dicitur: *Vidi caelum novum, et terram novam; primum enim caelum et prima terra abiit*. Ergo elementa purgabuntur.

Praeterea, 1 Corinth. 7, super illud: *Praeterit figura hujus mundi*, dicit Glossa (Aug., lib. 20 de Civ. Dei, cap. 16, ante med.): *Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*. Et sic idem quod prius.

Concl. Sicut oportet hominem, cum per corporis assumptionem glorificabitur, purgari, ut tollatur id quod illi gloriae obstaculo est; ita conveniens est mundum qui aliquo modo propter hominem factus est, antequam in novitatem gloriae adducatur, a contrariis dispositionibus purgari.

Respondeo dicendum, quod quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quod homo gloriam corporis consequatur, oportet prius removeri ea quae gloriae opponuntur; quae sunt duo, scilicet corruptio et infectio culpae; quia, ut dicitur 1 Corinth. 15, 50, *corruptio incorruptelam non possidebit*, et a civitate gloriae omnes immundi foris erunt, Apoc. ult. Et similiter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis dispositionibus, antequam in novitatem gloriae adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpae proprie esse non possit, tamen ex culpa quaedam incongruitas in rebus corporalibus relinquitur, ad hoc quod spiritualibus dedicentur; et inde videmus quod loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra exercenda in eis, nisi purgatione quadam praemissa. Et secundum hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriae susceptionem pars mundi recipit, quae in usum nostrum cedit: unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum, propter elementorum contactum, multae sunt corruptiones et generationes, et alterationes elementorum, quae puritati eorum derogant. Et ideo ab his oportet elementa purgari ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur omnis creatura Dei esse munda, hoc est intelligendum, quia non habet in substantia sua alicujus malitiae commixtionem; sicut ponebant Manichaei dicentes malum et bonum esse duas substantias alicubi divisas, et alicubi commixtas; non autem removetur quin aliqua creatura habeat permixtionem naturae extraneae, quae etiam in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturae repugnat; similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturae accidat, quamvis non sit permixtum ei quasi pars substantiae ipsius.

Ad secundum dicendum, quod quamvis elementa corporea subjectum culpae esse non possint; tamen ex culpa commissa in eis aliquam ineptitudinem consequuntur ad perfectionem gloriae suscipiendam.

Ad tertium dicendum, quod forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari: aut quantum ad perfectionem speciei, et sic corpus mixtum est nobilius: aut quantum ad perpetuitatem durationis, et sic corpus simplex nobilius est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam corruptionis suae, scilicet compositionem contrariorum; et ideo corpus simplex, etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriae, ideo perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriae quam perfectio corporis mixti; nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominus quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quam simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundum se existens quam existens in mixto; quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia, in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

ARTICULUS II.

Utrum mundi purgatio sit futura per ignem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haec purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliae partes. Sed non debet esse idem purgans, et purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

2. Praeterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cum ergo omnia non sint purgabilia per ignem, sed quaedam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit, videtur quod ignis non purget, ad minus universaliter.

3. Praeterea, purgatio ad hoc videtur pertinere, ut partes mundi ab invicem segregatae puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola virtute divina facta est, quia ex hac opus distinctionis determinatur: unde et Anaxagoras segregationem posuit actum intellectus moventis omnia, ut refert Arist., 8 Physic., tex. 77. Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiet immediate a Deo, et non per ignem.

Sed contra est quod in psal. 49, 3, dicitur: *Ignis in conspectu ejus exardebit, et in circuitu ejus tempestas valida;* et postea sequitur de judicio: *Advocabit caelum desursum, et terram discernere populum suum*. Ergo videtur quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

Praeterea, 2 Petri ult., 12, dicitur: *Caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent*. Ergo illa purgatio per ignem fiet.

Concl. Cum ignis sit omnium elementorum nobilissimum et purissimum, illiusque sphaera maxime distet a nostra habitatione, convenienter per eum fiet mundi purgatio.

Respondeo dicendum, quod illa mundi purgatio, ut dictum est, art. praec., removebit a mundo infectionem ex culpa relictam, et impuritatem commixtionis; et erit dispositio ad gloriae perfectionem. Et ideo quantum ad haec tria convenientissime fiet per ignem purgatio. Primo quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriae, ut maxime patet de luce. Secundo quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam suae virtutis activae, sicut alia elementa. Tertio quia sphaera

ignis est remota a nostra habitatione; nec ita communis est nobis usus ignis, sicut terrae, aquae, et aeris: unde non ita inficitur, et praeter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtilizando.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis non venit in usum nostrum, prout est in materia propria (sic enim remotus est a nobis) sed solum prout est in materia aliena; et quantum ad hoc poterit purgari mundus per ignem in sua puritate existentem. Quantum vero ad hoc quod habet de extraneo adjunctum, poterit purgari; et sic diverso respectu idem erit purgans et purgatum, quod non est inconveniens.

Ad secundum dicendum, quod prima purgatio mundi quae facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Praecipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiae; et ideo convenienter per contrarium purgatio facta fuit, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpae, et commixtionis impuritatem; et quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis congregandi: unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente: quia, ut dicitur Matth. 24, 12, *tunc refrigescet charitas multorum*. Unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod igne purgari non possit aliquo modo. Sed quaedam sunt quae sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni et vasa lignea, et hujusmodi; et talia lex praecipit purgari per aquam, quae tamen finaliter omnia corrumpentur per ignem.

Ad tertium dicendum, quod per opus distinctionis sunt rebus diversae formae collatae, quibus ab invicem distinguuntur; et ideo hoc fieri non potuit nisi per eum qui est auctor naturae. Sed per finalem purgationem reducentur res ad puritatem in qua conditae fuerunt; et ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori: et propter hoc ministerium creaturae committitur; quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

ARTICULUS III.

Utrum ignis ille quo mundus purgabitur, sit ejusdem speciei cum igne elementari.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ille ignis non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa consumet, ut dicit Glossa (ord. Bedae, sup. illud: *Elementa vero*) 2 Petri ult. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Praeterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum, quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

3. Praeterea, ea quae sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum. Sed ille ignis habebit alium motum quam ignis qui est elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo non est ejusdem speciei.

Sed contra est quod Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 16 ante med. (et habetur in Glossa ord. et interl., implic. sup. illud *Praeterit enim*, 1 ad Cor., 7), quod *figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*. Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in hoc mundo.

Praeterea, sicut purgatio futura erit per ignem, ita praecedens fuit per aquam; et utraque ad invicem comparatur 2 Petri 3. Sed in prima purgatione fuit aqua ejusdem speciei cum aqua elementari. Ergo similiter erit in secunda purgatione ignis ejusdem speciei cum igne elementari.

Concl. Sicut aqua elementari factum fuit diluvium, sic et ignis quo mundus purgabitur, ejusdem erit speciei cum hoc nostro igne.

Respondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur tres opiniones. Quidam enim dicunt quod ignis elementum, qui est in sphaera sua, descendet ad purgationem mundi; modum autem descensionis ponunt per multiplicationem; ignis enim, undique apposito combustibili, augmentatur: et hoc praecipue tunc fiet quando virtus ignis exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam a sanctis ascendere perhibetur, ut patet 2 Petri 1, ubi dicitur quod tantum ascendet judicii ignis quantum aqua diluvii. Ex quo videtur quod ille ignis sit circa locum medium generationis (1).

Et propter hoc alii dicunt quod ignis ille generabitur circa locum medium ex congregatione radiorum caelestium corporum, sicut videmus quod congregantur in speculo comburente; tunc autem loco speculorum erunt nubes concavae, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed hoc etiam non videtur conveniens, quia cum effectus corporum caelestium sequantur determinatos situs et aspectus eorum, si ex virtute corporum caelestium ignis ille generaretur, tempus illius purgationis posset esse notum considerantibus motus astrorum; quod auctoritati Scripturae repugnat.

Et ideo alii dicunt, sequentes Augustinum, quod *sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium; ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit*, ut dicitur 20 de Civ. Dei, loc. sup. cit. Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum inferiorum et superiorum, quae ex natura sua habent virtutem igniendi: quae quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet, et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem hujus mundi exuret.

Si autem opiniones hae recte considerentur, invenientur diversificari quantum ad causam generationis illius ignis, et non quantum ad speciem ejus. Ignis enim generatus a sole, vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphaera, nisi inquantum admiscetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit, quia ignis non potest aliquid purgare, nisi secundum hoc quod alterum efficitur materia ejus aliquo modo.

Unde simpliciter concedendum est quod ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille, quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quod duorum ignium ejusdem speciei, unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam ejus; et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

Ad secundum dicendum, quod sicut operatio quae procedit a virtute rei est virtutis indicium, ita et virtus ejus est indicium essentiae vel naturae, quae procedit a principiis essentialibus rei: operatio autem quae non procedit ex virtute rei operantis non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis; actio enim instrumenti magis manifestat virtutem moventis quam instrumenti virtutem: quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiae principalis agentis, secundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quae non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad susceptibilitatem: sicut virtus qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad calefactibilitatem; et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem, sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quod ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit ejusdem speciei cum igne qui est apud nos, cum vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina virtute vel operatione; sive dicatur quod illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intensio quaedam, sicut de instrumentali virtute in 1 dist. 4 Sent., qu. 1, art. 5 dictum est. Et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinae virtutis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed inquantum sequitur materiam, quam requirit extra propriam sphaeram existens, sic sequitur materiae combustibilis situm: et per modum istum non est inconveniens, quod vel in circuitu vel deorsum moveatur, et praecipue secundum quod agit ut instrumentum divinae virtutis.

ARTICULUS IV.

Utrum ignis ille purgabit etiam caelos superiores.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis

(1) Al., *generatus*.

ille purgabit etiam caelos superiores, quia in psal. 101, 20, dicitur: *Opera manuum tuarum sunt caeli: ipsi peribunt, tu autem permanes.* Sed etiam superiores caeli sunt opera manuum Dei. Ergo et ipsi in finali illa mundi conflagratione peribunt.

2. Praeterea, 2 Petri 3, 12, dicitur: *Caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Caeli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt caeli superiores, quibus infixa sunt sidera. Ergo videtur quod etiam illi per illum ignem purgabuntur.

3. Praeterea, ignis ille ad hoc erit ut removeat a corporibus indispositionem ad perfectionem gloriae. Sed in caelo superiori invenitur indispositio et ex parte culpae, quia diabolus ibi peccavit, et ex parte naturalis defectus, quia Rom. 8, super illud: *Scimus quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc*, dicit Glossa (ord. Ambros.): *Omnia elementa cum labore explent officia sua; sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia.* Ergo etiam caeli superiores purgabuntur per ignem illum.

Sed contra est quod corpora caelestia peregrinae impressionis receptiva non sunt.

Praeterea, super illud 2 Thess. 1: *In flamma ignis dantis vindictam*, dicit Glossa (ord. Haym.): *Ignis erit in mundo, qui praecedet eum, tantum spatium aeris occupans, quantum occupavit aqua in diluvio.* Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores caelos, sed solum quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Genes. 7. Ergo caeli superiores illo igne non purgabuntur.

Concl. Superiores caeli, cum nihil de eorum substantia removeri oporteat, nec igne nec alia quavis actione purgabuntur; sed ipsa eorum quies et motus cessatio sola divina voluntate accidens, loco purgationis erit.

Respondeo dicendum, quod purgatio mundi ad hoc erit, ut removeatur a corporibus dispositio contraria perfectioni gloriae; quae quidem perfectio est ultima rerum consummatio; et haec quidem dispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundum aliquid inhaerens substantiae eorum, sicut in istis corporibus inferioribus, quae per mutuam mixtionem decidunt a propria puritate: in quibusdam vero corporibus invenitur dispositio non per aliquid substantiae eorum inhaerens, sicut in corporibus caelestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimae perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem; nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid quod sit intrinsecum rei, ut substantiam aut quantitatem aut qualitatem, sed solum locum, qui est extra rem. Et ideo a substantia caeli superioris non oportet quod aliquid removeatur, sed oportet quod motus ejus quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quod motor desistit a movendo. Et ideo caelestia corpora nec per ignem nec per alicujus creaturae actionem purgabuntur; sed ipsa eorum quietatio sola voluntate divina accidens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (20 de Civit Dei, cap. 24), verba illa psalmi sunt intelligenda de caelis aereis, qui purgabuntur per ignem ultimae conflagrationis.

Vel dicendum, quod si etiam de superioribus caelis intelliguntur, tunc dicuntur perire quantum ad motum, quo nunc continue moventur.

Ad secundum dicendum, quod Petrus se exponit de quibus caelis intelligat: praemiserat enim ante verba inducta, quod *caeli prius et terra per aquam perierant; qui nunc eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii.* Ergo illi caeli per ignem purgabuntur qui prius per aquam diluvii sunt purgati, scilicet caeli aerei.

Ad tertium dicendum, quod ille labor et illa servitus creaturae, quae corporibus caelestibus secundum Ambrosium attribuitur, nihil est aliud quam vicissitudo motus, ratione cujus tempori subjiciuntur, et defectus ultimae consummationis, quae finaliter in eis erit. Ex culpa etiam daemonum caelum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim e caelo expulsi sunt.

ARTICULUS V.

Utrum ignis ille alia elementa consumet.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ille alia elementa consumet, quia, ut dicit Glossa Bedae (ord. sup. illud: *Elementa vero*), 1 Petri ult., *elementa quatuor, quibus mundus consistit, ignis ille maximus absumet; nec cuncta in tantum absumet ut non sint; sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem.* Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

2. Praeterea, Apoc. 21, 1, dicitur: *Primum caelum et prima terra abiit, et mare jam non est.* Sed per caelum aer intelligitur, ut Augustinus dicit, lib. 20 de Civ. Dei, cap. 18: mare autem est aquarum congregatio. Ergo videtur quod illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Praeterea, ignis non purgat, nisi secundum hoc quod alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod ejus materia efficiantur. Ergo oportet quod in naturam ignis transeant, et sic a natura sua corrumpentur.

4. Praeterea, forma ignis est nobilissima formarum, ad quam perduci possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in nobilissimum statum perducentur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra est quod 1 Cor. 8, super illud: *Praeterit figura hujus mundi*, Glossa (interl. Ambros.), dicit: *Hujus mundi pulchritudo, non substantia, praeterit.* Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad perfectionem mundi. Ergo elementa non consumentur secundum suam substantiam.

Praetereá, illa finalis purgatio quae fiet per ignem, respondebit primae purgationi quae facta est per aquam. Sed illa non corrupit elementorum substantiam. Ergo nec illa quae fiet per ignem, corrumpet.

Concl. Quatuor elementa in mundi purgatione quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias manebunt; sed purgabuntur a sordibus et infectionibus quas ab hominum peccatis contraxerunt.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus vero, scilicet igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam caeli: et sic tria elementa, aer scilicet, ignis et aqua, *caelum* dicentur; quamvis aer retineat formam substantialem eamdem quam nunc habet, quia nunc etiam *caelum* dicitur. Unde etiam Apoc. 21, 1, non fit mentio nisi de caelo et terra: *Vidi*, inquit, *caelum novum et terram novam.* Sed haec opinio est omnino absurda. Repugnat enim et philosophiae, secundum quam poni non potest quod corpora inferiora sint in potentia ad formam caeli, cum nec materiam habeant communem nec contrarietatem ad invicem; et etiam theologiae, quia secundum hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis. Unde per hoc quod dicitur *caelum*, intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per *terram*, sicut in psal. 148, 7: *Laudate Dominum de terra;* et sequitur: *Ignis, grando, nix, glacies*, etc.

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab eis removebuntur: sicut etiam ponunt quod in corpore mixto elementa salvantur secundum suas formas substantiales sine hoc quod proprias qualitates habeant, cum sint ad medium reductae; medium autem neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit 20 de Civit. Dei (cap. 16, in med.): *Illa itaque conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniunt.* Sed istud non videtur probabile: quia, cum qualitates propriae elementorum sint effectus formarum substantialium, non videtur quod, formis substantialibus manentibus, qualitates praedictae possint mutari, nisi per actionem violentam ad tempus, sicut in aqua calefacta videmus quod ex vi suae speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquae remaneat. Et praeterea ipsae qualitates elementares sunt de perfectione secunda elementorum sicut propriae passiones eorum: nec est probabile quod in illa finali consummatione aliquid perfectionis naturalis ab elementis tollatur.

Et ideo videtur dicendum, quod manebunt elementa

quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias; sed purgabuntur ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quae per actionem et passionem mutuam in eis accidit, quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit: et hoc Augustinus, loc. cit, appellat *qualitates corruptibilium elementorum*, scilicet innaturales dispositiones eorum secundum quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, inquantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur, quod *duo ex toto consumet*, non est intelligendum quod duo elementa secundum substantiam destruantur, sed quia duo magis removebuntur a proprietate quam nunc habent. Quae quidem duo a quibusdam esse dicuntur ignis et aqua quae maxime excedunt in quantitatibus activis, scilicet calore et frigore, quae sunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus: et quia tunc non erit actio ignis et aquae, quae sunt maxime activa, maxime immutari videbuntur a virtute quam nunc habent. Alii vero dicunt haec duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum caelestium; et quia isti motus non erunt (sicut fluxus, et refluxus maris, et commotiones ventorum, et hujusmodi), ideo illa elementa maxime mutabuntur a proprietate quam nunc habent.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicit Augustinus 20 de Civit. Dei (cap. 16, in fin.), *cum dicitur: Et mare jam non est, per mare potest intelligi praesens saeculum, de quo ante dixerat: Mare dedit mortuos qui in eo erant.*

Si tamen mare ad litteram referamus, tunc est dicendum quod in mari duo intelliguntur, scilicet substantia aquarum, et earum dispositio quantum ad salsedinem et commotiones fluctuum; et quantum ad hoc secundum, mare non remanebit; remanebit autem quantum ad primum.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiae et virtutis divinae: unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem sed solum usque ad purgationem.

Nec oportet quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter a specie propria corrumpatur; sicut patet in ferro ignito, quod a loco ignitionis remotum ex virtute speciei remanentis ad proprium statum et pristinum redit; et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum, quod in partibus elementorum non debet considerari solum quid congruat alicui parti secundum se acceptae, sed etiam quid congruat secundum ordinem ad totum. Dico ergo quod quamvis aqua esset nobilior si haberet formam ignis, similiter terra et aer, universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

ARTICULUS VI.

Utrum omnia elementa per illum ignem purgabuntur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur, quia ignis ille, ut jam dictum est, art. 3, huj. quaest., non ascendet nisi quantum ascendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphaeram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Praeterea, Apoc. 21, super illud: *Vidi caelum novum*, etc., dicit Glossa ordin.: *Immutatio aeris et terrae dubitabile non est quin per ignem fiet; sed de aqua dubitatur, nam purgationem in seipsa habere creditur.* Ergo ad minus non est certum quod omnia elementa purgabuntur.

3. Praeterea, locus qui est perpetuae infectionis, nunquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cum ergo infernus inter elementa collocetur, videtur quod elementa non totaliter purgabuntur.

4. Praeterea, paradisus terrestris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem, quia etiam nec aquae diluvii illuc ascenderunt, ut Beda dicit (comment. in Exod., c. 5, ad fin. et hab. in Glossa ord., sup. illud Gen. 2: *Plantaverat autem Deus*), et habetur in 2 Sententiarum, d. 7. Ergo videtur quod non omnia elementa totaliter purgabuntur.

Sed contra est Glossa super inducta, art. praec., arg. 1, quae habetur 2 Petri ult., quod *quatuor elementa ignis ille absumet*.

Concl. Impuritates elementorum quae ex eorum permixtione proveniunt, per ignem purgabuntur.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod ille ignis ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa; ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectae (ut patet per fumum idololatriae superiora inficientis), et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed haec opinio repugnat auctoritati Scripturae, quia 2 Petri, 3, dicitur quod illi caeli repositi sunt igni, qui fuerunt per aquam purgati: et Augustinus dicit 20 de Civit. Dei (cap. 16, a med.). quod *ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur.* Constat autem quod aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad quindecim cubitos super altitudines montium. Et praeterea notum est quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque, non possunt pertransire totam sphaeram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus. Et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium praedictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi; sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum, quae ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates praecipue sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium. Unde usque ad illud spatium ignis ultimae conflagrationis elementa purgabit. Tantum enim aquae diluvii ascenderunt, quod probabiliter aestimari potest ex montium altitudine, quos determinata mensura transcenderant.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod ratio dubitationis in Glossa exprimitur, quia scilicet aqua vim purgationis in se habere creditur: non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet (art. praec., et art. 2 huj. qu., ad 2).

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio praecipue ad hoc erit ut quidquid est imperfectionis, a sanctorum habitatione removeatur. Et ideo in illa purgatione totum quod est foedum, ad locum damnatorum congregabitur Unde infernus non purgabitur, sed ad ipsum deducentur totius mundi faeces, secundum illud ps. 74, 9: *Faex ejus non est exinanita; bibent omnes peccatores terrae.*

Ad quartum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec caelum empyreum; ex utroque enim loco homo et diabolus statim post peccatum sunt ejecti; unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULUS VII.

Utrum ignis ultimae conflagrationis judicium debeat sequi.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ultimae conflagrationis judicium debeat sequi. Augustinus enim (20 de Civ. Dei, cap. ult., ad fin.), hunc ordinem ponit eorum quae in judicio sunt futura, dicens: *In illo judicio has res didicimus esse venturas, Eliam Thesbitem, fidem Judaeorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem.* Ergo conflagratio judicium sequetur.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in eodem lib., c. 16, ante med.): *Judicatis impiis et in aeternum ignem missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit.* Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, Dominus ad judicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur 1 Thess., 4, 16, ubi ex persona eorum Apostolus dicit: *Deinde nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini*, etc. Sed hoc non esset, si conflagratio mundi praecederet, quia per ignem dissolverentur. Ergo ignis ille judicium sequetur.

4. Praeterea, Dominus dicitur judicaturus orbem per ignem; et ideo conflagratio finalis videtur esse executio sententiae, vel divini judicii. Sed executio sequitur judicium. Ergo ille ignis judicium sequetur.

Sed contra est quod dicitur in ps. 96, 3: *Ignis ante ipsum praecedet.*

Praeterea, resurrectio praecedet judicium; alias non videret omnis oculus Christum judicantem. Sed mundi conflagratio resurrectionem praecedet; sancti enim qui

resurgent, corpora spiritualia et impassibilia habebunt; et ita non poterunt purgari per ignem; cum tamen in littera, 4, dist. 47, dicatur ex verbis Augustini (lib. 20 de Civ. Dei, cap. 27 et 19), quod per illum ignem purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. Ergo ille ignis judicium praecedet.

Concl. Cum mortuorum resurrectio judicium praecessura sit, conflagratio ignis quantum ad mundi purgationem spectat, Dei judicium praecedat, oportet: quantum vero attinet ad illius ignis actum, quo malos involvet, judicium, ignis conflagrationem anteibit.

Respondeo dicendum, quod illa conflagratio secundum rei veritatem quantum ad sui initium judicium praecedet, quod ex hoc manifeste colligi potest, quod mortuorum resurrectio judicium praecedit: quod patet 1 Thess. 4, ubi dicitur quod illi qui dormierunt, rapientur in nubibus in aera obviam Christo ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio. Sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur 1 Cor. 15, 43: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur, etiam tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per illud quod dicitur ad Rom. 8, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem praedictam, ut ex dictis patet, art. 1 et 4 huj. quaest., manifeste potest colligi quod ista conflagratio quoad purgationem mundi judicium praecedet; sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, judicium sequetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando: quod patet ex hoc quod sequitur: *Quae omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valet consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine, esse ventura.* Ergo patet quod haec dicit opinando.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod omnes homines morientur, et resurgent; sed tamen illi dicuntur vivi reperiri qui usque ad tempus conflagrationis vivent in corpore.

Ad quartum dicendum, quod ille ignis non exequitur sententiam judicis, nisi quoad involutionem malorum; et quantum ad hoc sequetur judicium.

ARTICULUS VIII.

Utrum ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus, qualis designatur.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ille ignis non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera designatur, 4, dist. 47. Illud enim consumi dicitur quod in nihilum reducitur. Sed corpora impiorum non resolventur in nihilum, sed in aeternum conservabuntur ut aeternam poenam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in littera dicitur.

2. Praeterea, si dicatur quod consumet malorum corpora, inquantum ea resolvet in cinerem, contra: Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur; hoc enim est Christi solius privilegium, ut caro ejus non videat corruptionem, psal. 15 et Act. 2. Ergo etiam bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Praeterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundum quod veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum sive malorum; et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

4. Praeterea, quamdiu status viae durat, elementa similiter agunt in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status hujus viae in illa conflagratione, quia post statum hujus viae non erit mors naturalis, quae tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ille ignis aequaliter aget in bonos et in malos; et ita non videtur quod sit aliqua discretio inter eos quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur, loc. cit.

5. Praeterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

Concl. Ignis naturaliter aget ante judicium et in bonos et in malos; qui vivi reperientur, eos in cinerem resolvendo: sed mali illius ignis actione cruciabuntur, boni vero omnis doloris erunt expertes.

Respondeo dicendum, quod ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc quod judicium praecedet, aget ut instrumentum divinae justitiae, et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in malos et bonos qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo; inquantum vero aget ut instrumentum divinae justitiae, diversimode aget in diversos quantum ad sensum poenae. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur; boni vero, in quibus nihil purgandum invenietur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino ignis, Dan. 3. Quamvis eorum corpora non servabuntur integra, sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divina virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus aliquid purgandum reperietur sentient cruciatum doloris ex illo igne, plus vel minus, pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget, quia boni omnes habebunt corpora impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cineres.

Ad secundum dicendum, quod bonorum corpora, quamvis in cinerem resolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace Babylonica existentes; et quantum ad hoc, est dissimile de bonis et malis.

Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinae justitiae instrumentum.

Ad quintum dicendum, quod tres sunt causae quare subito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt: una est, quia in eis pauca purganda invenientur, cum terroribus et persecutionibus praecedentibus fuerint purgati: secunda causa est, quia et vivi et voluntarii poenam sustinebunt: poena autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam poena post mortem inflicta, sicut patet in martyribus, quia *si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur*, ut Augustinus dicit (lib. de unico Baptis., cont. Petil., cap. 13 a med.), cum tamen poena martyrii sit brevis in comparatione ad poenam quae in purgatorio sustinetur. Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione, quantum amittit in temporis brevitate.

ARTICULUS IX.

Utrum ille ignis involvet reprobos.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille ignis non involvet reprobos, quia super illud Malach. 3: *Purgabit filios Levi*, dicit Glossa quod *est ignis consumens malos et ignis conflans bonos*; et super illud 1 Cor. 3: *Uniuscujusque opus ignis probabit*, dicit Glossa ord.; *Duos ignes legimus futuros: unum, qui purgabit electos et praecedet judicium; alterum, qui reprobos cruciabit.* Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet; primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Praeterea, ille ignis Deo obsequetur in purgatione mundi. Ergo remunerari debet, aliis elementis remuneratis; et praecipue cum ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat dejici ad poenam damnatorum.

3. Praeterea, ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ille ab initio mundi praeparatus est damnatis: unde Matth. 25, 41, dicitur: *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo*, etc., et Is. 30, 33: *Praeparata est ab heri Tophet, a Rege praeparata*, etc.; Glossa (interl. Hieron.): *Ab heri, idest ab initio; Tophet, idest vallis gehennae.* Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio praeparatus, sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis non est ignis inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium est quod in psal. 96, 3, de illo igne dicitur: *Inflammabit in circuitu inimicos ejus.*

Praeterea, Daniel. 7, 10, dicitur: *Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus:* Glossa (interl. Hieron.) *ut peccatores traheret in gehennam :* loquitur autem auctoritas de illo igne de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam (interl., sup. illud: *Thronum ejus*) quae ibi dicit: *Ut malos puniat, et bonos purget.* Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

Concl. Igne conflagrationis involventur reprobi, ut quidquid turpe et foedum fuerit, in infernum detrudatur; sicut quidquid pulchrum et nobile reperietur, in regnum caeleste attolletur.

Respondeo dicendum, quod tota purgatio mundi et innovatio, ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur. Et ideo oportet ut mundi purgatio et innovatio, purgationi et innovationi humani generis respondeat. Humani autem generis purgatio quaedam erit quod mali segregabuntur a bonis. Unde dicitur Luc. 3, 17: *Cujus ventilabrum in manu ejus, et purgabit aream suam, et congregabit triticum,* idest electos, *in horreum suum; paleas autem,* idest reprobos, *comburet igne inextinguibili.* Unde et ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit turpe et foedum, in infernum cum reprobis mittetur; quidquid vero pulchrum et nobile, reservabitur in superioribus ad gloriam electorum; et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius, super illud psal. 28: *Vox Domini intercidentis flammam ignis* (hom. 1 in hunc psal., inter med. et fin.), quia quoad calidum ustivum, et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad inferos in poenam damnatorum; quod vero est ibi subtile et lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante judicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi, quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut, cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo et mundus. Dicuntur autem duo ignes, qui purgabit bonos, et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo quantum ad substantiam, quia non tota substantia ignis purgantis in infernum detrudetur, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ille ignis remunerabitur quod illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, et retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum, quod sicut gloria electorum post judicium erit major quam ante, ita et poena reproborum. Et ideo sicut claritas superiori creaturae addetur ad augmentandam gloriam electorum, ita etiam quidquid est turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandam miseriam damnatorum; et ita igni damnatorum ab initio praeparato in inferno non est inconveniens si alter ignis addatur.

QUAESTIO LXXV.

DE RESURRECTIONE.

(In tres articulos divisa.)

Post haec considerandum est de circumstantibus et concomitantibus resurrectionem. Quorum prima consideratio est de ipsa resurrectione; secunda de ejus causa; tertia de ejus tempore et modo; quarta de ipsius termino *a quo;* quinta de conditionibus resurgentium.

Circa primum quaeruntur tria: 1. utrum resurrectio corporum sit futura; 2. utrum sit omnium generaliter; 3. utrum sit naturalis vel miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corporum resurrectio sit futura.
(S. Thom., 4, dist. 43, qu. 1, art. 1, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corporum resurrectio non sit futura. Job 14, 12: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum.* Sed caelum nunquam atteretur, quia *terra,* de qua minus videtur, *in aeternum stat,* ut patet Eccle. 1, 4. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Praeterea, Dominus, Matth. 22, 32, probat resurrectionem per auctoritatem illam: *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob;* quia *non est Deus mortuorum, sed viventium.* Sed constat quod quando verba illa dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solum anima. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

3. Praeterea, Apostolus, 1 Cor. 15, videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti; qui si in hac vita tantum confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum; non enim oportet quod instrumentum simul cum operante remuneretur. Corpus autem instrumentum animae est: unde etiam in purgatorio, ubi animae punientur pro his quae gesserunt in corpore, anima sine corpore ponitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum; sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quae est dum transferuntur de morte culpae et miseriae in vitam gratiae et gloriae.

4. Praeterea, ultimum rei est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animae est ut sit a corpore separata, quia in hoc statu conformior est Deo et angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio a corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Praeterea, mors corporalis in poenam homini est inducta pro prima praevaricatione, ut patet Gen. 2, sicut et mors spiritualis, quae est separatio animae a Deo, est inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redit homo ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic resurrectio non erit.

Sed contra est quod dicitur Job 19, 25: *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea,* etc. Ergo resurrectio corporum erit.

Praeterea, donum Christi est majus quam peccatum Adae, ut patet Rom. 5. Sed mors per peccatum introducta est, quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte homo reparabitur ad vitam.

Praeterea, membra debent esse capiti conformia. Sed caput nostrum vivit, et in aeternum vivet in corpore et anima, quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur,* ut patet Rom 6, 9. Ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

Concl. Cum homo non possit esse beatus, nisi anima corpori vere uniatur, tamquam forma materiae; fatendum est resurrectionem esse futuram, in qua anima suo corpori in perpetuum unietur.

Respondeo dicendum, quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatae sunt sententiae ponentium vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis, quem naturaliter omnes homines desiderant, est beatitudo, ad quam quidem hominem posse pertingere in hac vita, quidam posuerunt: unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam suam perfectionem consequeretur: et ita resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunae, et infirmitas humani corporis, scientiae et virtutis imperfectio, et instabilitas; quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut August. prosequitur in fine de Civ. Dei, et lib. 19, cap. 3.

Et ideo alii posuerunt aliam vitam esse post hanc, in qua homo tantum secundum animam vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit ult. de Civit. Dei (cap. 26): *Ut beata sit anima, omne corpus esse fugiendum.* Unde tales resurrectionem non ponebant.

Hujus autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim haeretici posuerunt omnia corporalia esse a malo principio, spiritualia vero a bono: et secundum hoc oportebat quod animae summe perfecta non esset, nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit. Et ideo omnes haereticorum sectae, quae ponunt a diabolo corporalia esse creata vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujus autem fundamenti falsitas in princip. 2 lib. ostensa est, dist. 1, quaest. 1, art. 3. Quidam vero posuerunt totam hominis naturam in anima constare; ita ut anima corpore uteretur, sicut instrumento, aut sicut nauta navi: unde secundum opinionem hanc sequitur quod sola anima beatificata, homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus, in 2 de Anima (a princ. lib.) destruit, ostendens animam corpori, sicut formam

materiae, uniri. Et sic patet quod si in hac vita homo non potest esse beatus, est necesse resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum nunquam alteretur quantum ad substantiam, sed quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum; ratione cujus dicit Apostolus 1 Corinth. 7, 31: *Praeterit figura hujus mundi.*

Ad secundum dicendum, quod anima Abraham non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis. Unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens, vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animae et corporis: quae quidem vita, quamvis non esset actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter resurrectionem probat.

Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam. Unde operatio est conjuncti, et non tantum animae, ut patet per Philosophum, in 1 de Anima, text. 64 et 66. Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo, compositus ex anima et corpore, operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata, quasi dispositiones ad peccandum, non quod simpliciter habeant et perfecte rationem peccati, ita poena quae eis redditur in purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quaedam, quae seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per purgatorii ignem.

Ad quartum dicendum, quod, caeteris paribus, perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi; et omnis pars integralis materialis (1) est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quidquid conditio suae naturae requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur. Unde cor animalis magis est conforme Deo immobili quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est in moveri, et ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis est introducta per peccatum Adae, quod est morte Christi deletum, unde poena illa non manet in aeternum; sed peccatum mortale, quod mortem aeteruam per impoenitentiam inducit, ultra non expiatur; et ideo mors illa aeterna erit.

ARTICULUS II.

Utrum resurrectio erit omnium generaliter.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio non erit omnium generaliter. In ps. enim 1, 6, dicitur: *Non resurgent impii in judicio.* Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

2. Praeterea, Dan. 12, 2, dicitur: *Multi de his qui dormierunt in terrae pulvere, evigilabunt.* Sed haec locutio quamdam particulationem importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Praeterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti: unde, 1 Corinth. 15, concludit Apostolus quod *si Christus resurrexit, et nos resurgemus.* Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui imaginem ipsius portaverunt, quod solum bonorum est. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Praeterea, poena non dimittitur nisi ablata culpa. Sed mors corporalis est poena peccati originalis. Ergo cum non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Praeterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per ejus gratiam resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam poterunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt; et sic non omnes resurgent.

Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 28: *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent.* Ergo omnes mortui resurgent.

Praeterea, 1 Corinth. 15, 51, dicitur: *Omnes quidem resurgemus*, etc.

Praeterea, resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis poenam vel praemium. Sed omnibus debetur vel poena vel praemium, vel pro merito proprio, sicut adultis, vel pro merito alieno, sicut parvulis. Ergo omnes resurgent.

(1) Ita passim. Al. deest, *materialis.*

Concl. Cum nulla anima perpetuo possit a corpore separari, necesse est sicut unum ita et omnes resurgere.

Respondeo dicendum, quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quae sunt ejusdem speciei. Talis autem est resurrectio. Haec enim est ejus ratio, ut ex dictis patet, art. praec., quod anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata: unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore separata. Et ideo necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgent in judicio discussionis conscientiae, ut Glossa (interl. et ord. Aug.) exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent ut judicentur; jam enim judicati sunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus (lib. 20 de Civ. Dei, c. 25, in fin.), exponit *multi*, id est, *omnes*; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura.

Vel particulatio potest intelligi quantum ad pueros damnatos in limbo, qui quamvis resurgent, non proprie dicuntur evigilare, cum nec sensum poenae nec gloriae habituri sint; vigilia enim est solutio sensus.

Ad tertium dicendum, quod omnes tam boni quam mali conformantur Christo, vivendo in ista vita, in his quae ad naturam speciei pertinent, non autem in his quae pertinent ad gratiam. Et ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vitae naturalis, non autem in similitudine gloriae, sed soli boni.

Ad quartum dicendum, quod mortem, quae est poena originalis peccati, qui in originali decesserunt, exsolverunt moriendo: unde, non obstante originali culpa, possunt a morte resurgere: poena enim originalis peccati magis est mori quam morte detineri.

Ad quintum dicendum, quod renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est ut naturam nostram susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur. Unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiae, tamen resurgent propter conformitatem naturae ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanae speciei pertingentes.

ARTICULUS III.

Utrum resurrectio sit naturalis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio sit naturalis, quia, sicut dicit Damascenus, in 3 lib. orth. Fid., (cap. 14, ante med.), *quod communiter in omnibus conspicitur, illud naturam characterizat in his quae sub ipsa sunt individuis.* Sed resurrectio communiter in omnibus invenitur. Ergo est naturalis.

2. Praeterea, Gregorius dicit 14 Mor. (cap. 28, circa med.): *Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie in elementis suis mundus, nisi resurrectionem nostram imitatur?* Et ponit exemplum de luce, quae *quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur;* et de arbustis, quae *viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur;* et de seminibus, quae *putrescentia moriuntur, et rursus germinando quodammodo resurgunt;* quod etiam exemplum Apostolus ponit 1 Corinth. 15. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

3. Praeterea, illa quae sunt praeter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita quae per resurrectionem reparabitur, in aeternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Praeterea, illud ad quod tota naturae expectatio intendit, maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum, est hujusmodi; ut patet Rom. 18. Ergo resurrectio erit naturalis.

5. Praeterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animae et corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet 5 Physic., text. 59. Perpetua autem conjunctio animae et corporis erit naturalis; quia cum anima sit proprius motor (1) corporis, habet sibi corpus proportiona-

(1) Ita communiter. Nicolai, *actus.*

tum, et ita in perpetuum est similiter vivificabile ab ipsa sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra, a privatione in habitum non fit regressus secundum naturam. Sed mors est privatio vitae. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Praeterea, ea quae sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis; unde animalia quae generantur ex putrefactione naturaliter et ex semine, nunquam sunt ejusdem speciei, ut dicit commentator, in 8 Physic., comment. 46. Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie, quod non est in resurrectione. Ergo non erit naturalis.

Concl. Cum natura resurrectionis principium esse nequeat, resurrectio simpliciter miraculosa censenda est: naturalis vero non, nisi secundum quid; quatenus nimirum ad vitam naturae terminatur.

Respondeo dicendum, quod motus, sive actio aliqua, se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus, sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus: et talis motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est et aliquis alius motus cujus terminus est natura, sed non principium; sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione caeci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium sit natura et non terminus, esse non potest, quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo, vel motus, primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest dici naturalis, sed vel est miraculosa, si sit a principio supra naturam, vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem, vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quae tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid, inquantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, aut violenta. Naturale enim proprie dicitur quod secundum naturam est. Secundum autem naturam esse dicitur habens naturam, et quae consequuntur naturam, ut patet in 2 Physic., text. 4 et 5. Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est: vel activum, ut patet in motu levium et gravium, et alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur in 9 Metaphysic., text. 10. Nec differt quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, scilicet formae; sive respectu dispositionis, quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis et Avicennae. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura neque respectu conjunctionis animae ad corpus, nec respectu dispositionis, quae est necessitas ad talem conjunctionem, quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo, per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecumque ad animae conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de illis quae inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturae causata. Non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad secundum dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale ratione demonstrante, sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam, quia eorum quae supra naturam sunt, ea quae sunt in natura aliquam similitudinem repraesentant; sicut unio animae et corporis repraesentat animae unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister dicit, 2, dist. 1. Et simili modo exempla quae Apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive adminiculantur.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de operatione illa quae terminatur ad id quod non est per naturam, sed naturae contrarium. Hoc autem non est in resurrectione; et ideo non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod tota operatio naturae est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris: unde sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem, ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem ad quem tota expectatio naturae intendit, non potest perveniri operatione naturae; et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

Ad quintum dicendum quod quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet, in corp. art.

QUAESTIO LXXVI.

DE CAUSA RESURRECTIONIS.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causa nostrae resurrectionis. Circa quod tria quaeruntur: 1. utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis; 2. utrum vox tubae; 3. utrum angeli.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis. — (S. Th., 4, dist. 43, quaest. un., art. 2, quaestiunc. 1.).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christi resurrectio non sit causa nostrae resurrectionis. Posita enim causa, ponitur effectus. Sed posita resurrectione Christi, non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostrae resurrectionis.

2. Praeterea, effectus non potest esse, nisi causa praecesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut hominem liberaret. Ergo resurrectio Christi non est causa nostrae resurrectionis.

3. Praeterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non est causa aliorum resurrectionis.

4. Praeterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causae. Sed resurrectio, ad minus quorumdam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed contra, *illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post,* ut patet in 2 Metaph., text. 4. Sed Christus ratione suae resurrectionis corporalis dicitur *primitiae dormientium,* 1 Cor. 15, et *primogenitus mortuorum,* Apoc. 1. Ergo ejus resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

Praeterea, resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali quam cum resurrectione spirituali, quae est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostrae, ut patet Rom. 4, 25, ubi dicitur quod *resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis corporalis.

Concl. Sicut Christus est mediator Dei et hominum, ita decuit ut morte sua nostram aboleret, et sua resurrectione nos aeterna resurrectione donaret.

Respondeo dicendum quod Christus ratione humanae naturae dicitur Dei et hominum mediator. Unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut autem a morte spirituali liberari non possumus nisi per donum gratiae divinitus datum; ita

nec a morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam. Et ideo, sicut Christus secundum humanam naturam primitias gratiae suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostrae gratiae, quia *de plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratia*, Joannis 1, 16; ita in Christo inchoata est resurrectio, et ejus resurrectio causa est nostrae resurrectionis. Et sic Christus, inquantum est Deus, est prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca; sed inquantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima et quasi univoca nostrae resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudinem formae suae. Unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris respectu istius effectus. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente; quandoque autem illius actionis qua producitur effectus, non est principium primo et per se ipsa forma, secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activae generationis; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis; quia illud idem quod fecit resurrectionem Christi, quae est causa efficiens univoca nostrae resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit, scilicet virtus divinitatis ipsius Christi, quae sibi et Patri communis est. Unde dicitur Rom. 8, 2: *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra.* Sed ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctae est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae. Operationes enim divinae agebantur mediante carne Christi, quasi quodam organo; sicut ponit exemplum Damascenus (in 3 libro orth. Fid., cap. 15, a med.), de tactu corporali, quo mundavit leprosum, Matth. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem immediate ordinatur, non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens: sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem; sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, non quia ipsa agat immediate (1) resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet divina virtute, quae nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem divina operatur mediante voluntate, quae est propinquissima effectui. Unde non oportet quod statim resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta, sed tunc sequatur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina non alligatur aliquibus causis secundis, quin effectus illarum posset immediate, vel aliis causis mediantibus, producere; sicut posset generationem corporum inferiorum causare, etiam motu caeli non existente: et tamen secundum ordinem quem in rebus statuit, motus caeli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundum ordinem quem rebus humanis divina providentia praefixit, resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis. Potuit tamen alium ordinem praefigere; et tunc esset alia causa nostrae resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando omnia quae sunt in una specie, habent eumdem ordinem ad causam primam illius effectus, qui est inducendus in totam illam speciem. Sic autem non est in proposito, quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quam humanitas aliorum. Unde resurrectio Christi causatur a divinitate immediate; sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum, quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, scilicet quantum ad illud quod pertinet ad vitam naturae, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes: et ideo omnes resurgent in vitam immortalem. Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quae sunt gloriae,

(1) Al. deest *immediate*.

ARTICULUS II.

Utrum vox tubae sit causa nostrae resurrectionis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vox tubae non sit causa nostrae resurrectionis. Dicit enim Damascenus (lib. 4 orth. Fid., in fin.): *Crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute, et nutu.* Ergo cum haec sint sufficiens causa resurrectionis nostrae, non oportet ponere causam ejus vocem tubae.

2. Praeterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quod vox aliqua formetur ad eos resuscitandum.

3. Praeterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi sit per virtutem voci divinitus datam: unde super illud psalm. 67: *Dabit voci suae vocem virtutis*, dicit Glossa (ordin. Cassiodor.), *resuscitandi corpora.* Sed ex quo potentia data est alicui, quamvis miraculose detur, tamen actus qui sequitur est naturalis; sicut patet in caeco nato miraculose illuminato, qui postea naturaliter videt. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis, quod falsum est.

Sed contra est quod dicitur 1 Thessal. 4, 15: *Ipse Dominus.... in tuba Dei descendet de caelo; et mortui qui in Christo sunt resurgent.*

Praeterea, Joan. 5, 28, dicitur quod *qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent.* Haec autem vox dicitur tuba, ut in littera patet, 4 dist. 43. Ergo etc.

Concl. Cum Christus resurgens sit causa univoca nostrae resurrectionis, fit ut nostram resurrectionem operetur tuba, hoc est sua voce imperante, vel apparitione vim imperii habente, dormientes excitabit.

Respondeo dicendum, quod causam et effectum oportet aliquo modo conjungi; quia movens et motum, faciens et factum sunt simul, ut patet in 8 Physic., text. 10 et seq. Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis. Unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato, Christus resurrectionem operetur: quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit mari, et cessavit tempestas, Matth. 8. Quidam vero dicunt quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa repraesentatio evidens Filii Dei in mundo, de qua dicitur Matth. 24. 27: *Sicut fulgur exit ab Oriente, et paret usque in Occidentem, ita erit et adventus Filii hominis;* et innituntur auctoritati Gregorii dicentis quod *tubam sonare, nihil aliud est quam huic mundo ut judicem Filium demonstrare.* Et secundum hoc ipsa apparitio Filii Dei vox ejus dicitur, quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem sicut imperanti. Unde *in jussu* venire dicitur 1 Thessal. 4. Et sic ejus apparitio, in quantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur; et haec vox, quaecumque sit, quandoque dicitur clamor, quasi praeconis ad judicium citantis: quandoque autem dicitur sonus tubae, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur, 4, dist. 43, vel propter convenientiam ad usum tubae qui erat in veteri Testamento; tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad praelium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregabuntur ad concilium judicii et ad praelium, quo *orbis terrarum pugnabit contra insensatos*, Sap. 5, 21, et ad festum aeternae solemnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tetigit, scilicet *voluntatem* divinam, quae imperat; *virtutem*, quae exequitur; et facilitatem exequendi, in hoc quod *nutum* adjunxit, ad similitudinem eorum quae in nobis sunt: illud enim valde facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multo major apparet facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis (quod *nutus* dicitur) statim executio nostrae voluntatis per ministros fiat: et talis nutus est quaedam causa praedictae executionis, in quantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam. Nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil aliud est quam signum ab ipso datum, cui tota natura obediet ad resurrectionem mortuorum: et hoc signum idem est quod *vox tubae*, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod sicut formae sacramentorum habent virtutem sanctificandi, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc

quod profertur: sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem, solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia judicium de voce veniente ad aures sequitur excitationem, et non est causa ejus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si virtus illi voci data esset eius perfectum in natura, quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet: non est autem talis virtus illa, sed qualis supra dicta est esse in formis sacramentorum (4, dist. 1, quaest. 1, art. 4, et 3 part. quaest. 62, art. 1, et 4).

ARTICULUS III.

Utrum ad resurrectionem Angeli operabuntur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullo modo ad resurrectionem angeli operabuntur. Quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando generantur homines, anima non infunditur corpori mediantibus angelis. Ergo nec resurrectio, quae est iterata conjunctio animae et corporis, fiet ministerio angelorum.

2. Praeterea, si ad aliquos angelos hoc ministerium pertineat, maxime videtur pertinere ad virtutes, quarum est miracula facere. Sed eis non adscribitur, sed archangelis, ut patet in littera, 4, dist. 43. Ergo resurrectio non fiet ministerio angelorum.

Sed contra est quod dicitur 1 Thessal. 14, 15, quod *Dominus in voce archangeli descendet de caelo et mortui resurgent.* Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

Concl. In resurrectione utetur Deus ministerio angelorum in his quae corporaliter fieri debent; quantum vero ad id quod Deus de integro animam corpori uniet, corpusque ipsum glorificabit, non utetur opera angelorum.

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (in 3 de Trinit., cap. 4, ante med.), *sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem.* Et hoc etiam Gregorius, 4 Dialog., cap. 5, tangit. Unde in omnibus quae corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum praeparatio ad reparationem humani corporis. Unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio angelorum. Sed anima, sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione angelorum: similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio angelorum, sicut et animam immediate glorificat. Et istud angelorum ministerium dicitur *vox* secundum unam expositionem quae tangitur in littera, 4, dist. 43.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis, in corp.

Ad secundum dicendum, quod ministerium istud erit principaliter unius archangeli, scilicet Michaelis, qui est in princeps Ecclesiae, sicut fuit Synagogae, sicut dicitur Dan. 10, qui tamen aget ex influentia virtutum, et aliorum superiorum ordinum: unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiae deputati fuerunt; et sic vox illa poterit dici unius, et plurium angelorum.

QUAESTIO LXXVII.

DE TEMPORE ET MODO RESURRECTIONIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de tempore et modo resurrectionis.

Circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi; 2. utrum tempus illud sit occultum; 3. utrum resurrectio fiet noctis tempore; 4. utrum fiet subito.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum tempus nostrae resurrectionis differri debeat usque ad finem mundi.— (S. Th., 4, dist. 43, qu. un., art. 3, qu. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus resurrectionis differri non oporteat usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Major est enim convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, sicut causae ad effectus, quam effectuum ad invicem. Sed Christus qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo non oportet quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. Praeterea, resurrectio capitis est causa resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut pie creditur de B. Virgine, et Joanne evangelista. Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

3. Praeterea, status novi Testamenti est perfectior et expressius portat imaginem Christi quam status veteris Testamenti. Sed quidam patres veteris Testamenti, Christo resurgente, resurrexerunt, sicut dicitur Matth. 25, 52, quod *multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt.* Ergo videtur quod nec sanctorum novi Testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi ut fiat omnium simul.

4. Praeterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. 20, 4; dicitur enim ibi: *Vidi animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei*; et infra: *et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis; et caeteri mortuorum non vixerunt, donec consummarentur mille anni.* Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

Sed contra est quod Job 14, 12, dicitur: *Homo cum dormierit non resurget: donec atteratur caelum, non evigilabit, nec consurget de somno suo*; et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando caelum atteretur, resurrectio hominum differetur.

Praeterea, Hebr. 11, 39, dicitur: *Hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem*, idest plenam animae et corporis beatitudinem, *Deo melius aliquid pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur*, idest perficerentur; Glossa interl.: *ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum.* Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio, quia *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*, Philipp. 3, 21, et resurrectionis filii *erunt sicut angeli in caelo*, ut patet Matth. 22, 30. Ergo resurrectio differetur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

Concl. Cum tota materia humanorum corporum subjiciatur motui caelestium corporum, convenienter humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus caeli quiescet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in 3 de Trinit., cap. 4, ante med.), *divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur.* Et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundum motum caelestium corporum. Unde esset contra ordinem quem divina providentia statuit in rebus, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur, manente motu superiorum corporum. Et quia secundum positionem fidei resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo qui *resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut dicitur Rom. 6, 9; ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus caeli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi, qui posuerunt motum caeli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus; sive ponerent reditum animae ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles; sive ad aliud, ut Pythagoras, qui posuit *quamlibet animam quodlibet corpus ingredi*, ut dicitur in 1 de Anima, text. 53.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis quae exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem, tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, qua membra carent: et in hoc membra differunt a capite, et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi est exemplar quoddam nostrae resurrectionis, ex cujus fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri

Christi est causa resurrectionis caeterorum membrorum. Et ideo Christi resurrectio debuit praecedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione saeculorum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis inter membra sint quaedam aliis digniora et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum. Et ideo ex conformitate majori ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi, in corp. Sed quod aliquibus sit hoc concessum quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus, in serm. de Assumpt. (alius auctor, epist. ad Paulam, et Eustoch. a princ.), utrum scilicet peracto resurrectionis testimonio, iterum mortui sint ut sic eorum fuerit magis resuscitatio quaedam (sicut fuit Lazari, qui iterum mortuus est) quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere resurrexerint semper in corpore victuri, in caelum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa (ord., sup. illud: *Multa corpora sanctor.*) dicit, Matth. 27. Et hoc videtur probabilius, quia ad hoc quod verum testimonium de vera resurrectione Christi proferrent, congruum fuit ut vere resurgerent, sicut Hieronymus ibidem dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam: quod quidem testimonium erat ad fundandam fidem novi Testamenti. Unde decentius factum est per patres veteris Testamenti quam per eos qui jam novo Testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est quod etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi; tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nulli enim vera resurrectione ante Christum resurrexerunt, eo quod ipse est *primitiae dormientium*, ut dicitur 1 Corinth. 15. Quamvis fuerint aliqui resuscitati ante Christi resurrectionem, ut de Lazaro patet.

Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat, lib. 20 de Civ. Dei, cap. 7, quidam haeretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum ut cum Christo mille annis in terra regnarent; unde vocati sunt *Chiliastae*, quasi millenarii. Et ideo Augustinus ibidem dicit verba illa aliter intelligenda esse, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiae resurgunt. Secunda autem resurrectio corporum est. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum Christo non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum intelligatur; vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes, et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Millenarius autem annorum numerus non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quod nunc agitur in quo nunc sancti cum Christo regnant, quia numerus millenarius designat universitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem centum sunt, et centum decies mille sunt. Et similiter in psal. 104, 8, dicitur: *Verbi, quod mandavit in mille generationes*, idest, in omnes.

ARTICULUS II.

Utrum tempus resurrectionis nostrae sit occultum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus illud non sit occultum, quia cujus principium est determinate scitum, ejus finis potest determinate sciri, eo quod *omnia mensurantur quadam periodo*, ut dicitur in 2 de Generat., text. 59. Sed principium mundi determinate scitur. Ergo et finis ipsius potest determinate sciri. Tunc autem erit tempus resurrectionis et judicii. Ergo tempus illud non est occultum.

2. Praeterea, Apocal. 12, 6, dicitur quod *mulier*, per quam Ecclesia significatur, *habet locum paratum a Deo in quo pascatur, diebus mille ducentis sexaginta*, Dan. etiam 12, ponitur quidam determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundum illud Ezech. 4, 6: *Diem pro anno; diem, inquam, pro anno dedi tibi.* Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

3. Praeterea, status novi Testamenti praefiguratus fuit in veteri Testamento. Sed scimus determinate tempus in quo vetus Testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri tempus determinate in quo novum Testamentum statum habebit. Sed novum Testamentum habebit statum usque ad finem mundi: unde dicitur Matth. ult., 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Ergo potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

Sed contra, illud quod est ignoratum ab angelis, etiam hominibus multo magis erit occultum, quia ea ad quae homines naturali ratione pertingere possunt, multo limpidius et certius angeli naturali cognitione cognoscunt: similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus angelis, ut patet per Dionysium (cap. 4 caelest. Hierarch., circa med.). Sed angeli nesciunt tempus determinate, ut patet Matth. 24, 36: *De die illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum.* Ergo tempus illud est hominibus occultum.

Praeterea, apostoli fuerunt magis conscii secretorum Dei quam alii sequentes, quia, ut dicitur Rom. 8, *ipsi primitias spiritus habuerunt*: Glossa interl., *tempore prius, et caeteris abundantius.* Sed eis de hoc ipso quaerentibus dictum est a Domino, Act. 1, 7: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae posuit Pater in sua potestate.* Ergo multo magis est aliis occultum.

Concl. Ut ad occurrendum Christo semper solliciti ac parati omnes sint, tempus futurae resurrectionis nec naturali ratione nec revelatione divina numerari cognoscive potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, qu. 58, circ. med.), *aetas ultima humani generis, quae incipit ab adventu Domini usque ad finem saeculi, quibus generationibus computetur incertum est: sicut etiam senectus, quae est ultima aetas hominis, non habet determinatum tempus secundum mensuram aliarum, cum quandoque sola tantum teneat temporis, quantum omnes aliae aetates.* Hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem, vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, enumerari non potest naturali ratione, quia simul erit resurrectio et finis motus caeli, ut dictum est, art. praec. Ex motu autem accipitur numerus omnium quae determinato tempore per naturalem rationem futura praevidentur. Ex motu autem caeli non potest cognosci finis ejus, quia cum sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter etiam per revelationem haberi non potest, ideo ut omnes sint solliciti, et parati ad Christo occurrendum. Et propter hoc etiam apostolis de hoc quaerentibus respondit Christus, Act. 1, 7: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae posuit Pater in sua potestate;* in quo, ut Augustinus dicit 18 de Civ. Dei (cap. 53, ante med.), *omnium de hac re calculantium digitos resolvit, et quiescere jubet.* Quod enim apostolis quaerentibus noluit indicare, nec aliis revelabit. Unde omnes illi qui tempus praedictum numerare voluerunt, hactenus falsiloqui sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dicit ibidem, dixerunt ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentes annos posse compleri, alii quingentos, alii mille, quorum falsitas patet, et patebit similiter eorum qui adhuc computare non cessant.

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram esse nobis cognitam. Et ideo cognito principio alicujus rei cujus duratio mensuratur motu caeli possumus cognoscere ejus finem, eo quod motus caeli est nobis notus. Sed mensura durationis motus caeli est sola divina dispositio, quae est nobis occulta. Et ideo quantumcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum, quod per mille ducentos sexaginta dies de quibus fit mentio Apoc. 12, significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, et non determinatur aliquis numerus annorum: et hoc ideo quia praedicatio Christi super quam fundatur Ecclesia durabit tribus annis cum dimidio, quod tempus fere continet aequalem numerum dierum numero praedicto. Et similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur

non est referendus ad numerum aliquem annorum qui sint usque ad finem mundi, vel usque ad praedicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus quo praedicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis status novi Testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris Testamenti, non tamen oportet quod singula respondeant singulis; praecipue cum in Christo omnes figurae veteris Testamenti fuerint completae. Et ideo Augustinus (18 de Civ. Dei, cap. 52, parum a princ.) respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum quas Ecclesia passa est et passura, secundum numerum plagarum Ægypti, dicens: *Ego illa re gesta in Ægypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjecturæ mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.* Et similiter videtur esse de dictis abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit.

ARTICULUS III.

Utrum resurrectio futura sit in noctis tempore.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio non erit in noctis tempore. Quia resurrectio non erit, *donec atteratur caelum*, ut dicitur Job 14, 12. Sed cessante motu caeli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, nec nox, nec dies. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Praeterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis perfectissimus temporis: unde Apoc. 10, 6, dicitur quod *tempus amplius non erit.* Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione; et ita debet esse dies.

3. Praeterea, qualitas temporis debet respondere his quae geruntur in tempore: unde Joan. 13 fit mentio de nocte, quando Judas exivit a consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quae nunc latent, quia *cum venerit Dominus, illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium,* ut dicitur 1 Corinth. 4, 5. Ergo debet esse in die.

Sed contra resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit in homil. paschali (21 in Evang., ad fin.). Ergo et nostra resurrectio erit tempore nocturno.

Praeterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucae 12. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo et Dominus tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso, fiet resurrectio, ut dictum est qu. praec., art. 2. Ergo fiet resurrectio in tempore nocturno.

Concl. Etsi tempus futurae resurrectionis determinate praecognosci numerarive non possit; tamen probabiliter dicitur resurrectio futura in crepusculo, ut ad idem punctum redeant sol et luna in quo creata creduntur.

Respondeo dicendum, quod determinata hora temporis qua fiet resurrectio, sciri pro certo non potest, ut in littera dicitur, dist. 43. Tamen satis probabiliter a quibusdam dicitur quod resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente, et luna in occidente, quia in tali dispositione sol et luna creduntur esse creata; ut sic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad idem punctum. Unde de Christo dicitur quod tali hora resurrexit.

Ad primum ergo dicendum, quod quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis, quia in eodem instanti in quo cessabit motus caeli, erit resurrectio mortuorum; et tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habent nunc in aliqua determinata hora: et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora.

Ad secundum dicendum, quod optima dispositio temporis dicitur esse in meridie, propter illuminationem solis. Sed tunc civitas Dei non egebit neque sole neque luna, quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apocal. ult. Et ideo quantum ad hoc non refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea quae tunc gerentur, et occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis. Et ideo utrumque congrue fieri potest, ut scilicet sit resurrectio in die, vel in nocte.

ARTICULUS IV.

Utrum resurrectio futura sit subito, vel successive.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio non fiet subito, sed successive. Quia Ezech. 37, 7, praenuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur: *Accesserunt ossa ad ossa...; et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant.* Ergo reparatio corporum praecedet tempore conjunctionem animarum. Et sic resurrectio non erit subito.

2. Praeterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis et infusio animae. Ergo resurrectio non fiet subito.

3. Praeterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubae erit causa resurrectionis, ut dictum est qu. praec., art. 2. Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito.

4. Praeterea, nullus legalis motus potest esse subito, ut dicitur in lib. de Sensu et Sensato, cap. 7, et lib. 6 Phys., text. 29. Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet subito.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 51: *Omnes quidem resurgemus in momento, in ictu oculi.* Ergo resurrectio erit subito.

Praeterea, virtus infinita subito operatur. Sed Damascenus dicit, lib. 4 orth. Fid., in fin.: *Crede resurrectionem futuram divina virtute;* de qua constat quod sit infinita. Ergo resurrectio erit subito.

Concl. Respectu eorum quae in resurrectione agentur virtute divina immediate, resurrectio fiet subito: ratione vero eorum quae fient ministerio Angelorum, fiet successive.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione aliquid fiet ministerio angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est, qu. praec., art. 3. Illud ergo quod fiet ministerio angelorum, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis; erit tamen in instanti si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo angelorum opus complebitur, quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses. Unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum, lib. 4 sup. Gen. ad litt., cap. 34, ita Ezechiel diversa quae in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul sint futura in istanti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illae operationes sint se invicem consequentes natura, tamen simul tempore sunt, quia vel sunt simul in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quod idem videtur esse dicendum de sono illo, et de formis sacramentorum, scilicet quod in ultimo instanti sonus effectum suum habebit.

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum quae sine motu locali esse non potest, fiet ministerio angelorum. Et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi, quae competit angelis.

QUAESTIO LXXVIII.

DE TERMINO A QUO RESURRECTIONIS.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de termino *a quo* resurrectionis. Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum mors sit terminus *a quo* resurrectionis in omnibus; 2. utrum cineres vel pulveres; 3. utrum illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad animam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mors erit terminus a quo *resurrectionis in omnibus. — (S. Thom., 4, dist. 43, qu. un., art. 4, quaest. 1.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non erit terminus *a quo* resurrectionis in omnibus, quia

quidam non morientur, sed immortalitate supervestientur: dicitur enim in Symbolo quod *Dominus venturus est judicare vivos et mortuos.* Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus judicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur haec distinctio ad tempus praecedens; et ita non omnes ante judicium morientur.

2. Praeterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane, quin in aliquibus expleatur. Sed secundum Apostolum, 2 Corinth. 5, hoc est commune desiderium, quod *nolumus spoliari, sed supervestiri.* Ergo aliqui erunt qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloria resurrectionis.

3. Praeterea, Augustinus (in Enchir., cap. 115), dicit quod quatuor ultimae petitiones dominicae orationis ad praesentem vitam pertinent, quarum una est: *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiae oratio non potest esse cassa quin exaudiatur, Joan., 16, 23: *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* Ergo Ecclesia in aliquo hujus vitae tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis, pro quo peccato primi parentis adstringimur, est quod nascamur in peccato originali. Ergo aliquando hoc Ecclesiae Deus praestabit, quod homines sine originali peccato nascentur. Sed mors est poena originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt in fine mundi qui non morientur; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quod homines qui invenientur vivi, in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, et postea resurgant a morte in immortalitatem. Ergo Deus qui est summe sapiens, hanc viam eliget in his qui vivi invenientur; et sic idem quod prius.

Sed contra, 1 Cor. 15, 36: *Quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur;* et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora a morte resurgent.

Praeterea, 1 Cor. 15, 22: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Sed in Christo omnes vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit a morte.

Concl. Quia omnes homines Dei sententia morti adjudicati sunt propter peccatum, et Scriptura testatur omnium resurrectionem fore (quae fieri non potest, nisi prius omnes moriantur) et ordini naturae convenit, ut nihil in novitatem reducatur, nisi per corruptionem, necessarium est fateri omnes morituros, et a morte resurrecturos esse.

Respondeo dicendum, quod super hac quaestione varie loquuntur sancti, ut in littera patet, 4, dist. 45. Tamen securior est haec et communior opinio, quod omnes morientur, et a morte resurgent, et hoc propter tria: primo quia magis concordat divinae justitiae, quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent; secundo quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram resurrectionem praedicit, resurrectio autem proprie non est nisi *ejus quod cecidit et dissolutum est,* ut Damascenus dicit (lib. 4 orth. Fid., cap. ult.); tertio quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus quod id quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum, nisi aceto corrupto et in humorem vitis transeunte. Unde cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte. Convenit etiam ordini naturae propter aliam rationem, quia, ut in 8 Phys., text. 1, dicitur, *motus caeli est ut vita quaedam natura omnibus existentibus,* sicut etiam motus cordis totius corporis vita quaedam est. Unde sicut cessante motu cordis omnia membra mortificantur, ita cessante motu caeli, non potest aliquid vivum remanere illa vita quae ex influentia illius motus conservabatur. Talis autem vita est quam nunc degimus. Unde oportet quod ex hac vita discedant qui post motum caeli quiescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, neque ad totum tempus praeteritum, quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi, et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediate judicium praecedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

Ad secundum dicendum, quod perfectum desiderium sanctorum non potest esse vacuum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum vacuum esse: et tale desiderium est quo nolumus *expoliari sed supervestiri,* scilicet si possibile sit; et hoc desiderium a quibusdam *velleitas* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc est erroneum dicere quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum, quia illi qui sine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione quae facta est per Christum, et sic Christus non esset redemptor omnium hominum. Nec potest dici quod hac redemptione non indiguerunt quia praestitum fuit eis ut sine peccato conciperentur: quia vel illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturae, quae sanata est. Oportet autem ponere quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae. Liberari autem a malo vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit vel in malum dejectus fuit. Et ideo non possent omnes fructum dominicae orationis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti. Unde dimissio debitorum vel liberatio a malo non potest intelligi quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur, quod sine originali nascantur, licet mors sit poena peccati originalis; quia Deus potest ex misericordia relaxare alicui poenam ad quam obligatur ex culpa praeterita, sicut adulteram sine poena dimisit, Joan. 8. Et similiter poterit a morte liberare eos qui reatum mortis contraxerunt, cum originali nascendo; et sic non sequitur: Si non morientur, ergo nascuntur sine originali peccato.

Ad quartum dicendum, quod non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solum quando est magis vel aequaliter accommodata ad finem consequendum, et sic non est hic, ut ex dictis patet, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum resurrectio omnium erit a cineribus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium resurrectio erit a cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit a cineribus, quia caro ejus *non vidit corruptionem,* ut dicitur in psal. 15, et Act. 2. Ergo nec resurrectio omnium erit ex cineribus.

2. Praeterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi, nisi per combustionem. Ergo non omnes a cineribus resurgent.

3. Praeterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in cinerem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in littera dicitur, 4, dist. 43, scilicet illi qui vivi invenietur. Ergo non omnes resurgent a cineribus.

4. Praeterea, terminus *a quo* respondet termino *ad quem.* Sed terminus *ad quem* resurrectionis non est idem in bonis et malis, 1 Corinth. 15, 51: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Ergo non est idem terminus *a quo*; et sic, si mali resurgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

Sed contra est quod dicit Hieymo (sup. illud Rom. 5: *Si enim cum inimici*): *Omnes in originali peccato natos tenet haec sententia*: *Terra es et in terram ibis.* Sed omnes, qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in peccato originali vel nativitate ex utero, vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes a cineribus resurgent.

Praeterea, multa sunt in corpore humano quae non sunt de veritate humanae naturae. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora in cinerem resolvi.

Concl. Cum non solum resurrectionem sed et corporum reformationem Scriptura praenunciet, ex auctoritate Scripturae et ordine naturae necessario asseritur, resurrectionem omnium fore a cineribus.

Respondeo dicendum, quod eisdem rationibus quibus ostensum est, art. praec., omnes a morte resurgere est etiam ostendendum quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione; nisi aliquibus ex speciali privilegio gratiae sit indultum contrarium, sicut et resurrectionis acceleratio. Scriptura enim sacra, sicut resurrectionem praenuntiat, ita et corporum reformationem, Philipp. 3. Et ideo oportet quod, sicut omnes

moriuntur, ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur, ad hoc quod omnium corpora reformari possint. Sicut enim in poenam hominis mors a divina justitia est inflicta, ita et corporis resolutio, ut patet Gen. 3, 19: *terra es, et in terram ibis.* Similiter etiam ordo naturae exigit ut non solum animae et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi prius facta resolutione in materiam praejacentem. Ipsa enim elementorum commixtio ex motu caeli causatur et conservatur, quo cessante, omnia mixta in pura elementa resolventur.

Ad primum ergo dicendum, quod resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis quoad terminum *ad quem*, non autem quoad terminum *a quo*.

Ad secundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiae quae remanent, humano corpore resoluto, duplici ratione: primo quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere et cineres reservare: unde inolevit modus loquendi, ut ea in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicantur: secundo propter causam resolutionis quae est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus est infectum. Unde ad purgationem hujusmodi infectionis, oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres solvi. Et ideo ea in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora eorum qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere, sicut et alia mixta resolvet in materiam praejacentem.

Ad quartum dicendum, quod motus non accipit speciem a termino *a quo*, sed a termino *ad quem;* et ideo resurrectio sanctorum, quae erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum, quae non erit gloriosa, penes terminum *ad quem*, non autem penes terminum *a quo*. Contingit autem frequenter non esse eumdem terminum *ad quem*, existente eodem termino *a quo;* sicut de nigredine potest aliquid moveri in albedinem et in pallorem.

ARTICULUS III.

Utrum pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quae eis conjungetur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quae eis conjungetur. Si enim nullam inclinationem haberent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia, utrum ex illis vel aliis pulveribus reficeretur corpus animae conjungendum: quod falsum est.

2. Praeterea, major est dependentia corporis ad animam quam animae ad corpus. Sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus, unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Augustinus, lib. 12 sup. Gen. ad litt., cap. 25. Ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Praeterea, Job 20, 2, dicitur: *Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiae ejus, et cum eo in pulvere dormient.* Sed vitia non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea; et similiter caro leonis, vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in in illis partibus in quas conversum est corpus humanum erit aliqua inclinatio ad animam. Prima propositio patet per auctoritatem Augustini (in Enchirid., cap. 88): *Corpus humanum, in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium, etiam hominum, cibum cedat, carnemque vertatur, illi animae humanae in puncto temporis cedet quae illud prius, ut homo fieret, viveret et cresceret, animavit.*

Praeterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale; alias natura deficeret in necessariis. Sed a nullo agente naturali possunt praedicti pulveres eidem animae iterato conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad praedictam conjunctionem.

Concl. Cum cineres illi solum ex divinae providentiae ordine de integro animae conjungantur in mortuorum resurrectione, nulla est in illis cineribus ad praedictam conjunctionem naturalis inclinatio.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quae facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed haec positio contrariatur auctoritati Augustini inductae, et sensui, et rationi, quia omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi, ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt quod illae partes elementorum in quas humanum corpus resolvitur retinent plus de luce, ex hoc quod fuerunt animae humanae conjunctae; et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas humanas. Sed hoc iterum frivolum est, quia partes elementorum sunt ejusdem naturae, et aequaliter habent participationem lucis et obscuritatis.

Et ideo aliter dicendum est quod in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinae providentiae, quae statuit illos cineres iterum animae conjungi: et ex hoc provenit quod illae partes elementorum iterato conjungentur, et non aliae.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod anima separata a corpore manet in eadem natura quam habebat cum corpori esset unita; quod de corpore non contingit; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Job non est intelligendum quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divinae justitiae quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in aeternum.

QUAESTIO LXXIX.

DE CONDITIONIBUS RESURGENTIUM, ET PRIMO DE EORUM IDENTITATE.

(In tres articulos divisa.)

Consequenter agendum est de conditionibus resurgentium. Ubi prima consideratio erit de his quae communiter ad bonos et malos pertinent; secunda de his quae tantum ad bonos pertinent; tertia de his quae spectant tantum ad malos. Ad bonos autem et malos communiter tria pertinent, scilicet ipsorum *identitas, integritas* et *qualitas.* Et primo videndum est de resurgentium identitate. Secundo de corporum integritate. Tertio de ipsorum qualitate.

Circa primum quaeruntur tria: 1. utrum idem numero corpus resurget; 2. utrum idem numero homo; 3. utrum oporteat eosdem pulveres ad easdem partes in quibus ante fuerant, reverti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in resurrectione anima idem corpus numero resumet.—(S. Th., in 4, dist. 44, qu. 1, art. 1, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non idem corpus numero anima resumet in resurrectione. 1 Corinth. 15, 37: *Non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum.* Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur in resurrectione resumitur.

2. Praeterea, cuilibet formae aptatur materia secundum suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modo est, quia vel transfertur totaliter in caelestem vitam, cui inhaesit vivens in mundo, vel deprimitur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit, videtur quod non resumet idem corpus, sed vel caeleste, vel brutale.

3. Praeterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est supra, art. praec. Sed illae partes elementorum in quas corpus resolutum est non conveniunt cum humano corpore quod in eas resolutum est, nisi in materia prima; quo modo quaelibet aliae partes elementorum cum praedicto corpore

conveniunt: si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparetur, corpus erit numero idem.

4. Praeterea, impossibile est esse idem numero illud cujus partes essentiales sunt aliae numero. Sed forma mixti, quae est essentialis pars corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero resumi. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediae. Illud quod penitus cedit in non ens non potest idem numero resumi, quod patet ex hoc quod non potest esse idem numero, cujus est *esse* diversum; sed *esse* interruptum, quod est actus entis, est diversum, sicut et quilibet alius actus interruptus; sed forma mixtionis cedit penitus in non ens per mortem, cum sit forma corporalis, et similiter qualitates contrariae, ex quibus fit mixtio; ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra est quod dicitur Job 19, 26: *In carne mea videbo Deum salvatorem meum:* ubi loquitur de visione post resurrectionem, quod patet ex hoc quod praecedit: *In novissimo die de terra surrecturus sum.* Ergo idem numero corpus resurget.

Praeterea, sicut Damascenus dicit (in 4 lib. orth. Fid., cap. ult.), *resurrectio est ejus quod cecidit secunda surrectio.* Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero corpus resurget.

Concl. Cum resurrectio dici non possit nisi anima ad idem numero corpus redeat in resurrectione anima idem numero corpus resumet.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem philosophi erraverunt, et quidam haeretici moderni errant. Quidam enim philosophi posuerunt animas a corpore separatas iterato corporibus conjungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo; primo quidem quantum ad modum conjunctionis, quia quidam ponebant corpori iterum conjungi naturaliter animam separatam per viam generationis; secundo quantum ad corpus cui conjungebatur, quia ponebant quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus numero, quod per mortem depositum est, sed ad aliud, quandoque idem specie, quandoque autem diversum. Ad diversum quidem quando anima in corpore existens praeter rationis ordinem vitam duxerat: unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpus canis propter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis. Sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate perfuncta, post aliqua saecula incipiebat ad corpus velle redire; et sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed haec opinio ex duabus radicibus falsis venit. Quarum prima est quia dicebant quod anima non conjungitur corpori essentialiter, sicut forma materiae, sed solum accidentaliter, sicut motor mobili, aut sicut homo vestimento: et ideo ponere poterant quod anima praeexistebat, antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; et iterum quod diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere prae aliis animalibus quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget; unde poterant ponere quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, praecipue facta immutatione animae humanae ad effectus (1) brutales. Sed illae duae praedictae radices destruuntur a Philosopho, in lib. 2 de Anima, text. 4, et seq., et text. 150, et seq., quibus destructis patet falsitas praedictae positionis. Et simili modo destruuntur errores quorumdam haereticorum, quorum quidam in praedictas opiniones philosophorum inciderunt, quidam autem posuerunt animas iterato conjungi corporibus caelestibus vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius (lib. 14 Moral., cap. 29) de quodam episcopo Constantinopolitano narrat exponens illud Job 19: *In carne mea videbo Deum,* etc. Et praeter hoc praedicti errores haereticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis praejudicant, quam sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio. Ejusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quam animam quae post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus quod anima resumit, nec dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens, cum primo seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus tamen nascitur. Corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens, quia fuit mortale et surget in immortalitate.

(1) Al., *ad affectus.*

Ad secundum dicendum, quod differentia quae est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis non est secundum aliquid essentiale, sed secundum gloriam et miseriam, quae differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiae animarum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam remanet in materia post corruptionem, quia remoto posteriori adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut commentator dicit in 1 Physic., (comment. 63, et in libro de Substantia orbis cap. 2) in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; unde et post separationem substantialis formae a materia adhuc dimensiones illae manent eaedem; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat quam aliqua pars alia materiae sub quacumque forma existens; et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur, quae prius materia ejus fuit.

Ad quartum dicendum, quod sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus et dispositio per quam materia efficitur propria tali formae, ita forma mixtionis, quae est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum, praeter hanc formam mixtionis, non habet aliquam formam substantialem nisi animam rationalem; quia si haberet aliam formam substantialem priorem, illa daret ei substantiale *esse,* et sic per eam constitueretur in genere substantiae: unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiae; et sic comparatio animae ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiae per suam materiam; unde conjunctio animae ad corpus esset accidentalis, quod est error antiquorum philosophorum a Philosopho reprobatus, in lib. 2 de Anima, text. 4 et seq., et lib. 1, text. 55. Sequeretur etiam quod corpus humanum et singulae partes ejus non aequivoce retinerent priora nomina, quod est contra Philosophum in 2 de Anima text. 9. Unde cum anima rationalis remaneat, nulla forma substantialis corporis humani cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem corpus numero resurget, cum materia eadem numero resumatur ut in praecedenti solutione dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum sit idem numero homo qui resurget.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus, in 2 de Generat., text. 99, *quaecumque habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero.* Sed talis est substantia hominis secundum praesentem statum. Ergo non potest post mutationem mortis reiterari idem numero.

2. Praeterea, ubi est alia et alia humanitas non est idem homo numero: unde Socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas resurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. Media probari potest dupliciter: primo quia humanitas, quae est forma totius, non est forma et substantia, sicut anima, sed est forma tantum: hujusmodi autem formae cedunt penitus in non ens, et sic non possunt iterari; secundo quia humanitas resultat ex conjunctione partium. Sed non potest eadem numero conjunctio resumi quae prius fuit, quia iteratio identitati opponitur; iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quae se non compatiuntur: in resurrectione autem conjunctio iteratur. Ergo non est eadem conjunctio, et sic non est eadem humanitas, nec idem homo.

3. Praeterea, idem homo non est plura animalia:

Ergo si non est idem animal, non est idem numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal, quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet in 2 de Anima, text. 16 et 17. Sensus autem, cum non maneat in anima separata, ut quidam dicunt, non potest idem numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero, et sic nec idem homo.

4. Praeterea, materia statuae principalior est in statua quam materia hominis in homine; quia artificialia sunt in genere substantiae ex parte materiae, sed naturalia ex forma, ut patet per Philosophum 2 Physic., text. 8 et seq.; et commentator idem dicit in 2 de Anima, comment. 8. Sed si statua ex eodem aere reficiatur, non erit eadem numero. Ergo multo minus si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, erit idem homo numero.

Sed contra est quod dicitur Job 19, 27: *Quem visurus sum ego ipse, et non alius;* et loquitur de visione post resurrectionem. Ergo idem homo numero resurget.

Praeterea, Augustinus dicit, 8 de Trin. (cap. 5, ad fin.), quod *resurgere nihil est aliud quam reviviscere.* Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere. Ergo non resurgeret; quod est contra fidem.

Concl. Haereticum est dicere, eundem hominem non resurrecturum qui mortuus est; alioquin enim homo vane factus esset si ad finem propter quem factus est, pervenire non posset.

Respondeo dicendum, quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animae separatae, ut supra dictum est, qu. 75, art. 1 et 2; alias homo esset vane constitutus, si ad finem ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum, ne in vanum esse factum videatur, oportet quod idem homo numero resurgat: et hoc quidem fit, dum eadem anima numero eidem corpori numero conjungitur; alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quod idem numero non sit qui resurget, est haereticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reiteratione quae fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quae est in generatione et corruptione, ad circulationem quae est in motu caeli; quia caelum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam; sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie; non ad idem numero, quia ex homine generatur sanguis, ex quo semen, et sic deinceps, quousque perveniatur ad hominem non eumdem numero, sed specie; similiter ex igne generatur aer, ex quo aqua, ex aqua terra, ex qua ignis, non idem numero, sed specie. Unde patet quod ratio inducta secundum Philosophi intentionem non est ad propositum.

Vel dicendum, quod aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat, sicut est de anima rationali, quae *esse* quod sibi in corpore acquirit etiam post separationem a corpore retinet: et in participationem illius *esse* corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud *esse* corporis, et aliud animae in corpore: alias esset conjunctio animae et corporis accidentalis; et sic interruptio nulla facta est in *esse* substantiali hominis, ut non possit idem numero redire homo propter interruptionem essendi; sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum *esse* omnino interrumpitur forma non remanente, materia autem sub alio *esse* remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero, quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis: unde est corpus diversum numero, et per consequens anima, et totus homo.

Ad secundum dicendum, quod de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod idem secundum rem est forma totius et forma partis; dicitur tamen forma partis, secundum quod perficit materiam: totius autem, secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur. Et secundum hanc opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis; et sic, cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea separata compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur, quod forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque: et haec forma totius essentia vel quidditas, dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas.

Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quaedam alia forma superveniens formae et materiae, quod falsum est.

Secunda ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire, quia conjunctio significat actionem vel passionem; quae quamvis diversa sit, non potest identitatem humanitatis impedire, quia actio et passio, ex quibus erat humanitas, non sunt de essentia humanitatis: unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis; constat enim quod generatio et resurrectio non sunt idem motus numero. Nec tamen propter hoc identitas resurgentis cum generato impeditur: similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione, quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quod humanitas non est de illis formis, quae sunt compositio et ordo, ut dicitur 2 Physic., text. 15, sicut sunt formae artificiatorum. Unde existente alia compositione numero, non est eadem numero forma domus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem diversas in homine esse, quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis sicut nec in aliis animalibus: unde in resurrectione non esset eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur, quia animal definitur per sensum qui est anima sensitiva sicut per formam essentialem: per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quae maximam partem confert ad cognoscendum *quod quid est*, ut in 1 de Anima, text. 2, dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut et anima rationalis, secundum substantiam; sed potentiae sensitivae, secundum quosdam, non manent: quae quidem potentiae, cum sint accidentales proprietates, eorum varietate identitatem animalis totius auferre non possunt, nec etiam partium animalis; non enim dicuntur potentiae perfectiones, vel actus organorum, nisi sicut principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum, quod statua dupliciter potest considerari: vel secundum quod est substantia quaedam, vel secundum quod est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiae ponitur ratione suae materiae, ideo si consideretur secundum quod est substantia quaedam, est eadem numero statua quae ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundum quod est forma quaedam accidentalis, quae et transit, statua destructa, et sic non redit idem numero, nec statua eadem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum pulveres humani corporis ad eam partem corporis quae in eos dissoluta est per resurrectionem redire oporteat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis quae in eos dissoluta est, per resurrectionem redire. Quia, secundum Philosophum in 2 de Anima, text. 9, *sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam.* Sed oportet quod post resurrectionem corpus resumatur ab eadem anima. Ergo oportet quod partes etiam corporis resumantur ad eadem membra in quibus eisdem partibus animae perficiebantur.

2. Praeterea, diversitas materiae facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulae partes non reficientur ex eadem materia ex qua prius constabant. Ergo non erunt eaedem numero. Sed si partes sunt diversae, totum erit diver-

sum, quia partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, ut patet in 2 Physic., text. 31. Ergo non erit idem numero homo, quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Praeterea, resurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversae partes corporis deserviunt. Ergo oportet quod in resurrectione quaelibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo praemietur.

Sed contra, artificialia magis dependent ex sua materia quam naturalia. Sed in artificialibus ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eumdem situm. Ergo nec in homine oportet.

Praeterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

Concl. Licet translatio materiae de parte in partem ejusdem speciei, identitatem totius non tollat; verisimiliter tamen creditur in resurrectione humani corporis eundem fore situm, qui in dissolutione fuit, maxime quantum ad partes essentiales et organicas.

Respondeo dicendum, quod in hac quaestione differt considerare quid fieri possit sine identitatis praejudicio, et quid fiet ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum, sciendum est quod in homine possunt accipi diversae partes dupliciter: uno modo diversae partes totius homogenei, sicut diversae partes carnis, vel diversae partes ossis; alio modo diversae partes diversarum specierum totius heterogenei, sicut os et caro. Si ergo dicatur quod pars materiae redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non faciet varietatem nisi in situ partium. Situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis. Et sic, si materia unius partis redeat ad aliam, nullum praejudicium generabitur identitati totius. Et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera, 4, dist. 44, quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quaedam: sic autem statua est homogenea; quamvis non secundum formam artificialem. Si autem dicatur quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas earum; ita tamen quod tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanae naturae in una, in aliam transferatur; non autem si aliquid quod est in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquamur de partibus essentialibus; non autem si loquamur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli, et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus, lib. 22 de Civit. Dei, cap. 19. Et sic patet qualiter translatio materiae de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundum congruentiam, magis probabile est quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, praecipue quantum ad partes essentiales et organicas, quamvis forte non quantum ad accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de partibus organicis vel heterogeneis, et non de partibus homogeneis vel similibus.

Ad secundum dicendum, quod situs diversus partium materiae non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiae.

Ad tertium dicendum, quod operatio, proprie loquendo, non est partis, sed totius. Unde praemium non debetur parti, sed toti.

QUAESTIO LXXX.

DE INTEGRITATE CORPORUM RESURGENTIUM.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de integritate corporum resurgentium. Circa quod quaeruntur quinque: 1. utrum omnia membra corporis humani in ipso resurgent; 2. utrum capilli et ungues; 3. utrum humores; 4. utrum totum id quod fuit in eo de veritate humanae naturae; 5. utrum totum quod in eo materialiter fuit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia membra humani corporis resurgent.
(S. Th., 4, dist. 44, qu. 1, art. 2, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgent. Remoto enim fine, frustra reparatur id quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cum ergo nihil frustra fiat in operibus divinis, et quorumdam membrorum usus post resurrectionem non competat homini, praecipue genitalium, quia tunc *neque nubent, neque nubentur*, Matth. 22, 30, videtur quod non omnia membra resurgent.

2. Praeterea, intestina quaedam membra sunt. Sed non resurgent, plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent; nec vacua, quia nihil est vacuum in natura. Ergo non omnia membra resurgent.

3. Praeterea, ad hoc corpus resurget ut praemietur de opere quod anima per ipsum gessit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui postea poenitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari nec de dono, quia ad hoc cooperatum non est; nec de malo, quia poena membri in poenam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

Sed contra, magis pertinent ad veritatem humanae naturae alia membra quam capilli et ungues. Sed ista restituentur homini in resurrectione, ut in littera dicitur, 4, dist. 44. Ergo multo fortius alia membra.

Praeterea, *Dei perfecta sunt opera*, Deuter. 32, 4. Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

Concl. Cum oporteat in resurrectione corpus omni ex parte respondere animae, oportet etiam ut omnia membra humani corporis in resurrectione resurgant.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 2 de Anima, text. 38 et 37, *anima se habet ad corpus non solum in habitudine formae et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis.* Est enim comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philosophus (lib. 7 magn. Moral., cap. 11., cir. princ.). Quicquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur. Similiter etiam quicquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite, in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum quae ars continet, ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicaretur, nec etiam corpus animae ad plenum proportionaliter responderet. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurget nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur. Oportet ergo quod omnia membra quae nunc sunt in corpore hominis, in resurrectione reparentur.

Ad primum ergo dicendum, quod membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundum habitudinem materiae ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem. *Eadem* enim *est comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes*, ut dicitur in 2 de Anima, text. 8. Si ergo membra accipiantur secundum primam comparationem, finis eorum non est operatio, sed magis perfectum *esse* speciei, quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem accipiantur secundum secundam comparationem, sic finis eorum est operatio. Nec tamen sequitur quod quando deficit operatio, frustra sit instrumentum, quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed etiam ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit ut virtus potentiarum animae instrumentis corporeis demonstretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad secundum dicendum, quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus.

Ad tertium dicendum, quod actus quibus meremur, non sunt, proprie loquendo, manus, vel pedis, sed totius hominis; sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici. Quamvis ergo membrum quod ante poenitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam promeretur, tamen ipse homo meretur ut totus praemietur, qui ex toto quod habet, Deo servit.

ARTICULUS II.

Utrum capilli et ungues resurgent in humano corpore.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod capilli et ungues non resurgent in corpore humano. Quia sicut capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur, ita urina et sudor, et aliae superfluitates vel faeces. Sed haec non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

2. Praeterea, inter alias superfluitates quae ex cibo generantur, maxime accedit ad naturae humanae veritatem semen, quod est superfluum quo indigetur. Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multo minus capilli et ungues resurgent.

3. Praeterea, nihil est perfectum anima rationali quod non sit perfectum anima sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti anima sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in 1 de Anima, text. 66. Ergo cum non resurgat corpus humanum, nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli et ungues non resurgent.

Sed contra est quod dicitur Luc. 21, 18: *Capillus de capite vestro non peribit.*

Praeterea, capilli et ungues sunt dati in ornamentum homini. Sed corpora hominum, praecipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

Concl. Cum resurrecturus sit homo in omni naturae suae perfectione, capillos et ungues in eo resurgere oportebit. Quamvis enim non de prima, sunt tamen de secunda humani corporis perfectione, in custodiam caeterarum ejus partium deputati.

Respondeo dicendum, quod anima se habet ad corpus animatum sicut ars ad artificiatum, et ad partes ejus sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum *organicum* dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem; et haec instrumenta sunt de prima intentione artis: utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum; et haec sunt de secunda intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vagina ad gladii conservationem. Et ita in partibus corporis animati quaedam ordinantur ad operationes animae exequendas, sicut cor, hepar, manus et pes, quaedam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperturam fructuum; ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium: unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Et quia homo resurget in omni perfectione suae naturae, propter hoc oportet ut capilli et ungues resurgant in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illae superfluitates expelluntur a natura, quasi ad nihilum utiles; unde non pertinent ad perfectionem humani corporis. Secus autem est de illis superfluitatibus quas natura sibi retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad secundum dicendum, quod semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis et unguibus, sed solum ad perfectionem speciei.

Ad tertium dicendum, quod capilli et ungues nutriuntur et augentur: et sic patet quod aliquam operationem participant, quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectae. Et quia in homine non est nisi una anima, scilicet anima rationalis, constat quod ab anima rationali perfectae sunt, quamvis non usque ad hoc quod operationem sensus participent, sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgent, et sunt de integritate individui.

ARTICULUS III (1).

Utrum humores in corpore resurgent.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod humores in corpore non resurgent. Nam 1 Cor. 15, 50, dicitur: *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt.* Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurget in beatis qui regnum Dei possidebunt, et multo minus in aliis.

2. Praeterea, humores sunt ad restaurationem deperditi. Sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. Praeterea, illud quod est in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro et os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod est anima rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgent.

Sed contra, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo. Sed humores sunt ejusmodi, ut patet per Augustinum (alium auctorem) qui dicit (lib. de Spir. et Anima, cap. 20, ante med.), quod *corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus.* Ergo humores resurgent in corpore.

Praeterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed in Christo resurrexit sanguis; alias nunc vinum non transubstantiaretur in sanguinem ejus in sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis, et eadem ratione alii humores.

Concl. Cum humores in corpore humano pertineant ad perfectionem humanae naturae, eos simul resurgere cum corpore humano necesse est.

Respondeo dicendum, quod quicquid pertinet ad integritatem humanae naturae in resurgente, hoc totum resurget, ratione praedicta, art. 1 et 2 praec. Unde oportet quod illa humiditas corporis resurgat in homine quae ad integritatem humanae naturae pertinet. Est autem in homine triplex humiditas: quaedam enim humiditas est in recedendo a perfectione hujus individui, vel quia in via corruptionis, et a natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies et hujusmodi; vel quia natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo (1) sive per actum generativae, sicut semen, sive per actum nutritivae, sicut lac. Et nulla talium humiditatum resurget, eo quod non sunt de perfectione individui resurgentis.

Secunda humiditas est quae nondum pervenit ad ultimam perfectionem quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata a natura; et haec est duplex. Quaedam enim est quae habet aliquam formam determinatam, quae continetur inter partes corporis, sicut sanguis et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quae ex eis generantur vel vegetantur, sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliae partes corporis, et ideo resurgent cum aliis partibus corporis. Quaedam vero humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri; et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulae in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat; et ideo non resurget illa humiditas quae est in ipso actu transeundi de forma in formam. Haec autem humiditas potest in duplici statu accipi: vel secundum quod est in principio transmutationis, et sic vocatur *ros*, illa scilicet humiditas quae est in foraminibus parvarum venarum; vel secundum quod est in progressu transmutationis, et incipit jam dealterari, et sic vocatur *cambium*. In neutro autem statu resurget.

Tertium autem genus humiditatis est quod jam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui, quae jam est dealterata et incorporata membris; et haec vocatur *gluten;* et cum haec sit de substantia membrorum, resurget, sicut et membra.

Ad primum ergo dicendum, quod caro et sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis quae sunt opera peccati, vel opera animalis vitae.

Vel, secundum quod dicit Augustinus (in epist. ad Consentium, 205, al. 146, vers. fin.), *caro et sanguis accipiuntur ibi pro corruptione, quae nunc dominatur in carne et sanguine:* unde et subditur in verbis Apostoli: *Neque corruptio in corruptelam.*

Ad secundum dicendum, quod sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanae naturae, non ad operationem quae nunc exercetur per membra illa; ita et humores erunt in corpore non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanae naturae reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut elementa sunt in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam se habent humores ad membra. Et propter hoc, sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione

(1) Hic articulus in edit. ann. 1486, est loco secundi, et secundus loco tertii.

(1) Al., *in aliquo individuo.*

quarum sunt de perfectione universi, sicut et corpora mixta, ita etiam humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliae partes; quamvis non perveniant ad totam perfectionem, sicut aliae partes, nec elementa habeant ita formas perfectas, sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi a Deo perfectionem consequuntur non aequaliter, sed unaquaeque secundum suum modum, ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

ARTICULUS IV.

Utrum totum quod fuit in corpore de veritate humanae naturae, resurget in ipso.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate humanae naturae resurget in ipso. Quia cibus convertitur in veritatem humanae naturae. Sed aliquando carnes bovis vel aliorum animalium sumuntur in cibum. Si ergo resurget quicquid de veritate humanae naturae fuit, resurget etiam caro bovis vel aliorum animalium, quod est inconveniens.

2. Praeterea, costa Adae fuit de veritate humanae naturae in ipso, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adae non resurget in eo, sed in Eva; alias Eva non resurgeret, quia de costa illa formata est. Ergo non resurget in homine quicquid fuit in eo de veritate humanae naturae.

3. Praeterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuit de veritate humanae naturae in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quae in substantiam ejus transeant. Ergo non resurget in aliquo quicquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

4. Praeterea, si dicatur quod non quicquid est in carne comesta est de veritate humanae naturae, et ita aliquid eorum potest resurgere in primo et aliquid in secundo, contra: De veritate humanae naturae maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, sit de carnibus aliorum hominum, quas pater suus comedit, quia semen est de superfluo alimenti, ut Philosophus probat in *lib.* 1 de Generat. animal., cap. 18, et 19. Ergo illud quod est de veritate humanae naturae in puero isto, fuit etiam de veritate humanae naturae in aliis hominibus, quorum carnes pater comedit.

5. Praeterea, si dicatur quod illud quod erat de veritate humanae naturae in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanae naturae non existens, contra: Ponatur quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus nihil videtur esse quod non sit de veritate humanae naturae, quia totum quod est in eis, a parentibus trahitur: si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanae naturae in embryis (quae etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem perceperunt) sit etiam de veritate humanae naturae in puero qui ex tali semine generatur; et sic, cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quicquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

Sed contra, quicquid fuit de veritate humanae naturae, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum; ergo quicquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in unoquoque.

Praeterea, si a corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanae naturae in ipso, non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio hominis tolletur in resurrectione, praecipue ab electis, quibus promissum est, Luc. 21, 18, quod *capillus de capite* eorum *non peribit*. Ergo quicquid fuit de veritate humanae naturae resurget in homine.

Concl. Cum id quod se habet ad veritatem alicujus rei, ad illius *esse* se habeat, conveniens est ut omne id quod est de veritate humanae naturae, resurgat cum ipso.

Respondeo dicendum, quod *unumquodque sic se habet ad veritatem, sicut se habet ad esse*, ut dicitur in 2 Metaph., text. 4, quia illa res vera est, quae est ita ut videtur cognitori secundum actum: et propter hoc Avicenna, 2 Metaph., cap. 2, dicit quod *veritas unuscujusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei.* Et secundum hoc aliquid dicitur esse de veritate humanae naturae, quia proprie pertinet ad *esse* humanae naturae, et hoc est quod participat formam humanae naturae; sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri ex qua est *esse* proprium auri.

Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humanae naturae, sciendum est quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim posuerunt quod nihil de novo esse incipit de veritate humanae naturae; sed quicquid ad veritatem humanae naturae pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanae naturae de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, ut ad perfectam quantitatem perveniat per augmentum, et sic deinceps; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundum opinionem hanc quicquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanae naturae.

Alii autem dixerunt quod aliquid de novo additur ad veritatem humanae naturae per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humanae naturae in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativae virtutis. Si autem veritas humanae naturae in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivae virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum, quod sit primo de veritate humanae naturae hujus individui, sed solum secundario. Ponunt enim quod veritas humanae naturae primo et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum ex quo est prima constitutio humani generis. Quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanae naturae illius individui sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanae naturae alterius individui quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus quod est primo de veritate humanae naturae in generante, ut quidam dicunt, vel etiam sine admixtione ejus, ut dicunt alii: et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Tertia opinio est quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanae naturae etiam in isto individuo, quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quaelibet pars signata accepta, quod manet semper quantum ad id quod est speciei in ea; sed potest fluere et refluere quantum ad id quod est materiae in ipsa, et sic humidum nutrimentale non distinguitur a radicali ex parte principii (ut dicatur radicale quod est ex semine generatum, nutrimentale vero quod generatur ex cibo), sed magis distinguitur ex termino, ut radicale dicatur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativae, vel etiam nutritivae virtutis; sed nutrimentale quod nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi.

Et hae tres opiniones in 2 lib., dist. 30, quaest. 2, plenius positae, investigatae sunt. Et ideo non oportet hic repetere nisi quantum ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo quod secundum has opiniones diversimode ad hanc quaestionem oportet respondere.

Prima enim opinio per viam multiplicationis quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanae naturae et quantum ad numerum individuorum, et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod est ex alimento generatum; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni quae posset induci per actionem caloris naturalis, sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde, cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis, nulla necessitas erit quod resurgat aliquid in homine, quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantum illud quod fuit de veritate humanae naturae individui, et per decisionem et multiplicationem ad praedictam perfectionem pervenit in numero et quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod aggeneratur ex nutrimento indigetur ad perfectionem quantitatis individui, et ad multiplicationem quae fit per generationem, necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum, resurgere, non tamen totum, sed solum quantum indigetur ad perfectam re-

dintegrationem humanae naturae in omnibus suis individuis. Unde ponit haec opinio quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanae naturae in ipso; de eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis; et non totum, quia hoc non pertinet ad veritatem humanae naturae, nisi quatenus natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit, hoc ordine reparabitur quod illud quod primo fuit de substantia corporis hominis, totum reparabitur, et de eo quod secundo et tertio et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem redintegrandam. Quod patet duplici ratione. Primo quia illud quod super hoc advenit, inductum fuit ut illud quod primo erat deperditum, repararetur, et sic non ita principaliter pertinet ad veritatem humanae naturae sicut praecedens. Secundo quia adjunctio humidi extranei ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem speciei sicut primum participabat. Et ponit exemplum Philosophus, in 1 de Gener., text. 88, de aqua permixta vino, quae semper virtutem vini debilitat, ita quod in fine ipsum aquosum reddit; unde sicut secunda aqua, quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat sicut prima quae in vinum assumebatur, ita illud quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis sicut quod primo convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanae naturae, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quod haec opinio ponit resurgere totum id quod est de veritate humanae naturae principaliter, non autem totum quod est de veritate humanae naturae secundario.

Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a secunda, et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quod ponit, totum quod est sub forma carnis et ossis, eadem ratione ad veritatem humanae naturae pertinere, quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitae ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanae naturae et primo, et aliquid fluens et refluens, quod pertinet ad veritatem humanae naturae solum propter quantitatis perfectionem non propter primum *esse* speciei sicut secunda opinio dicebat; sed ponit omnes partes quae non sunt praeter intentionem naturae aggeneratae pertinere ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter, ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis, sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus, unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter, sed formaliter manent; quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii a quibus priores subtrahebantur: unde respublica una numero remanere dicitur. Et similiter etiam, dum quibusdam partibus fluentibus aliae reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem: manet nihilominus homo idem numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem speciei, sicut quae primo advenerunt; et ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio ponit tertia, sed non penitus eadem ratione. Ponit enim totum illud quod ex semine generatum est, resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanae naturae quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius veritatem speciei participat, quem ordinem ponebat secunda opinio in his quae postea adveniunt ex alimento, in quo etiam haec opinio concordat cum illa.

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma. Unde quamvis illud materiae quod quandoque fuit sub forma carnis bovinae, resurgat in homine sub forma carnis humanae, non sequitur quod resurget caro bovis, sed caro hominis; alias enim posset concludi quod resurgeret limus de quo formatum est corpus Adae.

Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum, quod costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei: unde non resurget in Adam, sed in Eva, sicut et semen non resurget in generante, sed in genito.

Ad tertium dicendum, quod secundum primam opinionem facile est ad hoc respondere, quia carnes comestae nunquam sunt de veritate humanae naturae in comedente; fuerunt autem de veritate humanae naturae in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo.

Sed secundum secundam opinionem et tertiam, unumquodque in illo resurget in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei; et si aequaliter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primo fuit, quia in illo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideo, si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quae non pertineret ad veritatem humanae naturae in primo, resurgere poterit in secundo: alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo et non in secundo; sed in secundo loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est, vel si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis, divina virtute aliunde suppleretur quantum indigeretur ad perfectionem quantitatis; sicut etiam supplet in illis qui ante perfectam aetatem decedunt. Nec per hoc aliquid praejudicatur identitati in numero, sicut nec praejudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt et refluunt.

Ad quartum dicendum, quod secundum primam opinionem facile est solvere, quia ponit quod semen non est ex superfluo alimenti: unde carnes comestae non transeunt in semen ex quo puer generatur.

Sed secundum alias duas opiniones dicendum est quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur, quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanae naturae in eo qui ex semine nascitur, quam in illo ex cujus carnibus semen est generatum. Et ideo secundum regulam prius datam, in solut. praec., et in corp., hoc quod in semen conversum est resurget in eo qui ex semine nascitur, residuum vero materiae resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum, quod embryo non pertinet ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis resurget quidem in eo qui ex semine generatur, nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo et non in secundo: residuum autem carnium comestarum quod non est conversum in semen constat quod resurget in primo, utrique divina potentia supplente quod deest. Prima autem opinio hac objectione non arctatur, cum non ponat semen esse ex superfluo alimenti. Sed aliae multae rationes sunt contra eam, ut in 2 lib. patet, dist. 30, quaest. 2, art. et 1 part., qu. ult., art. ult.

ARTICULUS V.

Utrum quicquid fuit materialiter in membris hominis totum resurget.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quam alia membra. Sed quicquid fuit in capillis, totum resurget, et si non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut Augustinus, lib. 22 de Civ. Dei, cap. 19, dicit in littera, 3, dist. 44. Ergo multo fortius quicquid in aliis membris materialiter fuit, totum resurget.

2. Praeterea, sicut partes carnis secundum speciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes secundum materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non solum partes secundum speciem, sed et omnes partes secundum materiam resurgent.

3. Praeterea, ex parte illa accidit corporis totalitas ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori secundum materiam, cujus dis-

positio est quantitas, secundum quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundum partes materiae. Si ergo non omnes partes materiae resurgent, nec totum corpus resurget, quod est inconveniens.

Sed contra. partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in 1 de Generat., text. 35, 36 et 37. Si ergo omnes partet secundum materiam, quae non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderatae quantitatis.

Praeterea, quidquid est de veritate humanae naturae in uno homine, totum potest esse pars materiae in alio homine qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent in aliquo, sequitur quod resurget in uno id quod est de veritate humanae naturae in alio, quod inconveniens est.

Concl. Cum materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem debitam speciei quantitatem excederet, non quidquid fuit in homine materialiter, totum cum illo resurget, nisi speciei totalitate considerata.

Respondeo dicendum, quod illud quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habet de specie; sed non totum, considerata materiae totalitate, quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quae probabilior inter caeteras mihi videtur. Et ideo totum quod est in homine, resurget, considerata totalitate speciei, quae attenditur secundum quantitatem, figuram situm et ordinem partium; non autem resurget totum, considerata totalitate materiae. Secunda autem opinio et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraque habet speciem et materiam. Conveniunt autem hae duae opiniones in hoc quod utraque dicit quod illud quod est ex semine generatum totum resurget etiam totalitate materiae considerata; differunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet, art. prace.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quicquid est in aliis partibus corporis, resurget, considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materiae, ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento, quod facit augmentum: et hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis: aliquid autem advenit quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi nutriendo; et non computatur ut alia pars totius considerati secundum speciem, cum non obtineat alium locum vel situm in corpore quam pars quae defluxit, tenebat; quamvis possit alia pars computari, considerata totalitate materiae. Et similiter est de capillis. Augustinus vero loquitur de incisionibus capillorum, qui erant partes facientes augmentum: et ideo oportet quod resurgant: non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet: tunc enim earum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem eaedem sunt partes secundum speciem et secundum materiam. Non enim illa distinctione utitur Philosophus (in 1 de Generat., tex. 35, 36 et 37), ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quod eaedem partes possunt considerari et secundum speciem quantum ad illud quod est formae et speciei in ipsis, et secundum materiam, quantum ad illud quod subest formae et speciei. Constat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi in quantum est sub tali forma; et ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quae ponunt alias esse partes quae sunt secundum speciem et alias quae sunt secundum materiam, dicunt quod anima rationalis, quamvis utrusque partes perficiat, non tamen perficit partes secundum materiam, nisi mediantibus partibus secundum speciem; et ideo non habent aequaliter ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium et corruptibilium, dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formae substantialis; et ideo divisio quae fit secundum hujusmodi dimensiones proprie pertinet ad materiam. Sed quantitas completa et terminata advenit materiae post formam substantialem: unde divisio quae fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem; praecipue quando ad rationem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

QUAESTIO LXXXI.

DE QUALITATE RESURGENTIUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de qualitate resurgentium.

Circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum resurgent omnes in aetate juvenili; 2. utrum in aequali statura; 3. utrum omnes in eodem sexu; 4. utrum in vita animali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes resurgent in eadem aetate.
(S. Thom., 4, dist. 44, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes resurgent in eadem aetate, scilicet juvenili, Quia Deus resurgentibus, praecipue beatis, nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertineat. Sed aetas pertinet ad perfectionem hominis, cum senectus sit venerabilis. Ergo senes non resurgent in aetate juvenili.

2. Praeterea, actus computatur secundum mensuram temporis praeteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit praeteritum, non praeteriisse. Ergo impossibile est eos qui majoris aetatis fuerunt, ad aetatem juvenilem reduci.

3. Praeterea, illud quod magis fuit de veritate humanae naturae in unoquoque, maxime resurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanae naturae pertinuisse; quia in fine propter veritatem speciei debilitatam comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philosophum in 1 de Generat., text. 83. Ergo si omnes debent in eadem aetate resurgere, magis decet quod resurgant in aetate puerili quam juvenili.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 13: *Donec occurramus omnes.... in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Sed Christus resurrexit in aetate juvenili, quae circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit, lib. 22 de Civ. Dei, cap. 15. Ergo et alii in aetate juvenili resurgent.

Praeterea, homo in maxima perfectione naturae resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in aetate juvenili. Ergo in illa aetate resurgent omnes.

Concl. Cum humana natura deficiat in pueris (quia nondum perfectionem ultimam sunt consecuti) et in senibus, (quia ab ultima perfectione recedunt) et hominem absque omni defectu humanae naturae resurgere oporteat, conveniens est ut homines resurgant in juvenili aetate, quae inter decrementum et incrementum constituitur.

Respondeo dicendum, quod homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia jam ab ultima perfectione recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in juvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quod aetas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animae, quae ibi esse praesumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinae sapientiae quae in eis erit, sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de aetate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui in corpore humano ex annis relinquitur; unde Adam dicitur in aetate juvenili formatus, propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis suae habuit. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quam in juvene quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quam in homine completo; sed in juvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi. Unde illud quod maxime ad veritatem humanae naturae pertinuit, ad illam perfectionem deducetur quam habet in aetate juvenili, non ad illam quam habet in aetate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

ARTICULUS II.

Utrum omnes resurgent ejusdem staturae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes resurgent ejusdem staturae. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensiva, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, quia omnes in eodem aetate resurgent. Ergo et quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

2. Praeterea, Philosophus, in 2 de Anima text. 41, dicit quod *omnium natura constantium terminus est, et ratio magnitudinis et augmenti.* Sed iste terminus non est nisi ex virtute formae, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia. Ergo cum omnes homines habeant eamdem formam specificam, omnibus debet esse secundum materiam eadem quantitatis mensura nisi sit error. Sed error naturae corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem statura.

3. Praeterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quae primo corpus formavit; nam alias qui non potuerunt ad majorem quantitatem perduci virtute naturae, nunquam in majori quantitate resurgerent, quod falsum est. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiae de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet divina virtus: cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent aequaliter ad suscipiendam actionem praedictae virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur resurrectio omnis, et sic idem quod prius.

Sed contra, quantitas naturalis consequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

Praeterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad poenam. Sed non erit eadem quantitas gloriae vel poenae in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas staturae.

Concl. Homines resurgent ejus staturae cujus aut erant aut futuri erant in juventute, qui est terminus augumenti, si nullus naturae error fuisset; qui si fuerit, divina potentia corrigetur.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem specie, sed etiam quantum ad idem numero. Et ideo in resurrectione non solum attendendum est quid competat naturae speciei, sed quid competat naturae individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit nec ab ea deficit absque errore, quae tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis, quae competit naturae individui: et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturae, per quem sit aliquid additum vel subtractum praedictae quantitati: cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate; sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset: quod autem superest vel deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis, art. praec., ad 2, quod non dicuntur omnes in eadem aetate resurgere, quasi omnibus competat eadem quantitas durationis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus; qui quidem status salvari potest in magna et in parva quantitate.

Ad secundum dicendum, quod quantitas hujus individui non solum respondet formae speciei, sed etiam naturae, sive materiae individui. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis; neque cineribus secundum illum statum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturae quam primo individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quae competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum; sicut patet in nanis; et eadem ratio est de illis qui immoderatae magnitudinis fuerunt ultra debitum naturae.

ARTICULUS III.

Utrum omnes resurgent in sexu virili.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnes resurgent in sexu virili, quia dicitur Ephes., 4, 13, quod *omnes occurremus in virum perfectum*, etc. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Praeterea, in futuro omnis praelatio cessabit, ut dicit Glossa, 1 Corinth. 15 (interl. et ord. sup., illud: *Cum evacuaverit*, etc.). Sed mulier ordine naturali subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Praeterea, illud quod est occasionaliter et praeter intentionem naturae inductum, non resurget; quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est praeter intentionem naturae inductus defectu virtutis formativae in semine, quae non potest perducere materiam concepti ad formam virilem: unde dicit Philosophus, 16 de Animalibus (seu lib. 2 de Generat. animal., cap. 3, ad fin.), quod *femina est mas occasionatus*. Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed contra est quod dicit Augustinus (22 de Civ. Dei, cap. 17, in princ.): *Melius sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant.*

Praeterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Genes. 2. Ergo ipse sexum femineum in resurrectione reparabit.

Concl. Quemadmodum homines resurrecturi sunt diversae staturae, ita diversorum sexuum: aberit tamen libido ad turpes actus incitans.

Respondeo dicendum, quod sicut, considerata natura individui, debetur diversa quantitas diversis hominibus, ita, considerata natura individui, debetur diversus sexus diversis hominibus: et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo, sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus: et, quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus ex quibus confusio causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Omnes Christo occurremus in virum perfectum*, non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi quae erit in omnibus et viris et mulieribus.

Ad secundum dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturae et quantum ad vigorem animi et quantum ad robur corporis. Sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritorum. Et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis feminae generatio sit praeter intentionem naturae particularis, est tamen de intentione naturae universalis, quae ad perfectionem humanae speciei utrumque sexum requirit: nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet, in corp. et in solut. praec.

ARTICULUS IV.

Utrum omnes resurgent in vita animali.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivae virtutis et generativae. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus dicitur post resurrectionem comedisse, ut patet Joan. ult., et Luc. ult. Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

2. Praeterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur: et similiter instrumenta quae deserviunt virtuti nutritivae, ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus hujusmodi resurget. Ergo utetur actibus virtutis generativae et nutritivae.

3. Praeterea, totus homo beatificabitur et secundum animam et secundum corpus. Sed beatitudo sive felicitas, secundum Philosophum, lib. 1 Ethic. (cap. 8, a med.), in perfecta operatione consistit. Ergo oportet quod omnes potentiae animae et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, in beatis post resurrectionem erit perfecta et beata jucunditas. Sed talis jucunditas omnes delectationes includit; quia *beatitudo*, secundum Boetium (lib. 2 de Consolat., prosa 2, a princ.), *est status omnium bonorum aggregatione perfectus;* et perfectum est cui nihil deest. Cum ergo in actu virtutis generativae et nutritivae sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt; et multo fortius in aliis, qui minus spiritualia corpora habebunt.

Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 30: *In resurrectione neque nubent, neque nubentur.*

Praeterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi, et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis jam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo praefinitam, quia usque ad hoc generatio differetur: similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativae et nutritivae virtutis.

Concl. Cum in resurrectione, prima perfectio, quae acquiritur vita animali, non spectetur, sed secunda, quae versatur circa consecutionem ultimi finis, idest, aeternae beatitudinis; consequens est ut resurrectio non sit futura in vita animali.

Respondeo dicendum, quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quae consistit in integritate eorum quae ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu praesentis vitae per actionem causarum naturalium: sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quae consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illae operationes naturales quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam vel conservandam non erunt in resurrectione, et hujusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones naturae in elementis, et motus caeli. Et ideo omnia haec cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, bibere, et dormire, et generare, ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata; ideo in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat et biberat. Haec autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse, eo modo loquendi quod juristae dicunt quod *dispensatio est communis juris relaxatio* (Specul. jur., lib. 1, tit. de Dispensat.), quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis, propter causam praedictam. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod differentia sexuum et membrorum varietas erit ad naturae humanae perfectionem reintegrandam et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sint frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum, quod praedictae operationes non sunt hominis inquantum est homo, ut etiam Philosophus dicit (lib. 10 Ethic., cap. 9, a med.); et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum glorificabitur ex redundantia a ratione, a qua homo est homo, inquantum erit ei subditum.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus (in 7 Ethic., cap. 12, a princ., et in 10, cap. 1, a med.), sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium, vel etiam aegritudinales, inquantum in eis homo inordinate delectatur ac si essent verae delectationes, sicut homo habens infectum gustum delectatur in quibusdam quae sanis non sunt delectabilia. Et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judaei et Saraceni ponunt, et quidam haeretici posuerunt, qui vocantur Chiliastae; qui etiam secundum doctrinam Philosophi non videntur sanum habere affectum; solae enim delectationes spirituales secundum ipsum sunt simpliciter delectationes et propter se quaerendae: et ipsae solae ad beatitudinem requiruntur.

QUAESTIO LXXXII.

DE IMPASSIBILITATE CORPORUM BEATORUM RESURGENTIUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de conditionibus beatorum resurgentium: et primo de eorum corporum impassibilitate; secundo de subtilitate; tertio de agilitate; quarto de claritate.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1. Utrum sancti resurgentes resurgent quoad corpora impassibiles; 2. utrum aequalis impassibilitas omnibus inerit; 3. utrum illa impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat; 4. utrum sint in eis omnes sensus in actu.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia. — (S. Thom., 4, dist. 44, qu. 2, art. 1, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit *animal rationale mortale;* haec est enim definitio hominis, quae nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

2. Praeterea, omne quod est in potentia ad formam alterius passibile est ab alio, quia secundum hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in 1 de Gen., text. 54. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediae: Quaecumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius: materia enim, secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

3. Praeterea, *contraria nata sunt agere et pati ad invicem,* ut in 1 de Gener., text. 41 et seq., dicit Philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

4. Praeterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est, qu. 80, art. 3 et 4. Sed ex pugna humorum ad invicem generantur aegritudines et hujusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Praeterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt, videtur quod nihil deperibit perfectioni eorum, si ponantur habere corpora passibilia.

Sed contra, omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abjicit a substantia. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur 1 ad Cor. 13, 42: *Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione.* Ergo erunt impassibilia.

Praeterea, fortius non patitur a debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum, de quibus dicitur 1 ad Cor. 15, 43: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Ergo erunt impassibilia.

Concl. Cum Beatorum post resurrectionem corpus et quicquid in eo est perfecte subjici animae atque animam Deo necessarium sit, fieri non potest ut eorum tunc corpus contra dispositionem illam qua perficitur ab anima passibile sit.

Respondeo dicendum, quod passio dupliciter dicitur: uno modo communiter, et sic omnis receptio passio dicitur; sive illud quod recipitur sit conveniens recipienti et perfectivum ipsius, sive contrarium et corruptivum. Et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa

impassibilia non dicuntur; cum nihil quod est perfectionis, ab eis sit auferendum. Alio modo passio dicitur proprie, quam sic definit Damascenus (in 2 lib. orth. Fid., cap. 23, a princ.): *Passio est motus praeter naturam.* Unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur, sed moderatus dicitur ejus operatio. Cujus ratio est, quia omne quod patitur trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilat sibi patiens, et ideo patiens, inquantum hujusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus resurgentium sanctorum potentialitas ad passionem; et ideo impassibilia dicentur.

Hujus autem impassibilitatis ratio a diversis diversimode assignatur. Quidam enim eam attribuunt conditioni elementorum quae aliter tunc se habebunt in corpore quam nunc. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum, quia qualitates activae et passivae sunt de perfectione elementorum: unde si sine eis repararentur elementa in corpore resurgentis, essent minoris perfectionis quam modo sint. Et praeterea, cum qualitates illae sint propria accidentia elementorum ex forma et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quod causa maneat, et effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare; quia ad mixtionem requiritur actio et passio activarum et passivarum qualitatum, et secundum praedominium unius vel alterius mixta efficiuntur diversae complexionis: quod oportet ponere in corpore resurgentis, quia erunt ibi carnes et ossa, et hujusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et praeterea secundum hoc impassibilitas non posset poni dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute, quae etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitae.

Et ideo alii dicunt quod in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis, vel caelestis, quam ponunt venire in compositione humani corporis, ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animae rationalis; sed tamen in statu hujus vitae propter dominium elementaris naturae corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis: et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis caelestis. Sed hoc non potest stare, quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut in 2 libro ostensum est, dist. 12, qu. 1, art. 1. Et praeterea impossibile est dicere quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis caelestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriae, qualis est impassibilitas corporis gloriosi, cum immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi, quia *qualis caelestis, tales et caelestes,* 1 Cor. 15, 48; et Philip. 3, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem, qua sibi possit subjicere omnia,* etc. Et praeterea non potest natura caelestis ita dominari in corpore humano quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideo aliter dicendum est quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad terminos suos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens, nisi inquantum debilitatur dominium formae propriae supra materiam patientis, loquendo de passione quae est contra naturam, de qua nunc loquimur: non enim materia subjicitur uni contrariorum, sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quicquid in eo est, erit perfecte subjectum animae rationali, sicut anima perfecte erit subjecta Deo. Et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima, et ita corpora illa erunt impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Anselmum (lib. 2: *Cur Deus homo*, cap. 11, a princ.): *mortale ponitur in definitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem;* quia non viderunt homines, nisi secundum hujus mortalitatis statum.

Vel potest dici quod, secundum Philosophum, (in 8 Metaph., text. 3 et 7, et lib. 7, text. 41), quia differentiae essentiales sunt nobis incognitae, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentiales, quae sunt accidentalium causae. Unde *mortale* in definitione hominis non ponitur, quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis, secundum praesentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus propter victoriam animae super corpus.

Ad secundum dicendum, quod duplex est potentia, ligata et libera. Et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam de passiva. Forma enim ligat potentiam materiae, determinando ipsam ad unum; et secundum hoc dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma supra materiam, non perfecte potest ligare ipsam quin accipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formae. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiae. Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae; sed erit ligata per victoriam animae supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animae, ut patet in 2 de Anima, text. 38, et seq., quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animae. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis. Et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quae sit contra dispostionem animae, quae intendit conservare corpus.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum (in epist. ad Consentium, 205. al. 145, inter princ. et med.), *valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates.* Unde sicut ab igne fornacis Chaldaeorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illaesa servata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, quia ignis illa ligna comburebat, ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum important aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissimae virtutis, qua passi sunt pro justitia et fide; ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium creseat. Unde dicit Augustinus (22, de Civ. Dei, cap. 10): *Nescio quomodo sic afficiamur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt: et fortasse videbimus; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Nec tamen, si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est, Luc. 21, 18: *Capillus de capite vestro non peribit.*

ARTICULUS II.

Utrum impassibilitas in omnibus erit aequalis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod impassibilitas in omnibus erit aequalis, quia, 1 Cor. 15, dicit Glossa (interl. sup. illud: *Seminatur in corruptione*) quod *aequaliter omnes habent quod pati non possunt.* Sed ex hoc pati non possunt quod habent dotem impassibilitatis. Ergo impossibilitas erit aequalis in omnibus.

2. Praeterea, negationes non recipiunt magis et minus. Sed impassibilitas est quaedam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quam in alio.

3. Praeterea, magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corporum sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt aequaliter impassibilia.

Sed contra, merito debet respondere praemium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt aliis majores merito. Ergo, cum impassibilitas sit quoddam praemium, videtur quod in quibusdam sit major quam in aliis.

Praeterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit aequalis in omnibus, ut patet 1 Corinth. 15. Ergo nec impassibilitas.

Concl. Impassibilitas non quidem secundum se considerata, prout scilicet est negatio vel privatio passibilitatis, sed secundum causam suam, quae est dominium animae super corpus, erit in uno major quam in alio.

Respondeo dicendum, quod impassibilitas potest dupliciter considerari, vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam negationem vel privationem importat, non suscipit magis et minus, sed erit aequalis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum suam causam, sic erit in uno major quam in alio. Causa autem ejus est dominium animae super corpus; quod quidem dominium causatur ex hoc quod ipsa anima fruitur Deo immobiliter: unde in illo qui perfectius fruitur Deo est major impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de impassibilitate secundum se, et non secundum causam suam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis negationes et privationes secundum se non intendantur nec remittantur, tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura et majora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua non solum intenduntur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur. Et propterea etiam impassibilitas est major in uno quam in alio; quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

ARTICULUS III.

Utrum impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat, quia, sicut dicit Philosophus in 1 de Anima, text. 118, *sentire est quoddam pati*. Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

2. Praeterea, immutatio naturalis praecedit immutationem animalem, sicut *esse* naturale praecedit *esse* intentionale. Sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quae requiritur ad sentiendum.

3. Praeterea, quandocumque fit sensus in actu cum nova receptione, fit novum judicium. Sed ibi non erit novum judicium, quia *non erunt ibi cogitationes volubiles*. Ergo non fiet ibi sensus in actu.

4. Praeterea, quando anima est in actu intenso unius potentiae, remittitur actus alterius potentiae. Sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectivae, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu virtutis sensitivae.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 1, 7: *Videbit eum omnis oculus*. Ergo erit ibi sensus in actu.

Praeterea, secundum Philosophum, in 1 de Anima, text. 19, *animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu*. Sed ibi erit in actu motus quia *tamquam scintillae in arundineto discurrent*, Sap. 3, 7. Ergo et sensus in actu.

Concl. Quoniam eadem species naturae in homine et omnibus ejus partibus in resurrectione remanebit, impassibilitas non excludet sensum in actu a corporibus gloriosis; spiritualiter tamen a rebus quae sunt extra animam, immutabuntur.

Respondeo dicendum, quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum omnes ponunt; alias corporalis vita sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quam vigiliae; quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitae; propter quod somnus dicitur vitae dimidium, 1 Ethic., cap. 13, in med.

Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur.

Quidam enim dicunt quod corpora gloriosa erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinae impressionis, et multo minus quam corpora caelestia; quia non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei a sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse, quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in 2 de Anima, text. 51 et 54, probat Philosophus. Unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data: sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.

Et ideo alii dicunt quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum a superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita e contrario tunc inferiores accipient a superioribus. Sed iste modus receptionis non facit vere sentire: quia omnis potentia passiva secundum suae speciei rationem determinatur ad aliquid activum speciale: quia potentia, inquantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur. Unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam et non intentio ejus existens in imaginatione vel ratione, si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione vel a superioribus viribus aliis, non erit vere sentire. Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativae virtutis fit hujusmodi defluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quae sunt extra animam.

Sed sciendum est quod organa sentiendi immutantur a rebus quae sunt extra animam, dupliciter: uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum, sicut cum manus fit calida ex tactu rei calidae vel odorifera ex tactu rei odoriferae; alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum *esse* spirituale, idest, species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas: sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum, per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam, idest, praeter *esse* materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in 2 de Anima, text. 121. Et haec receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum *esse* suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda, quae per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut jam patet ex dictis, in corp., per hanc passionem quae est in actu sentiendi, quae non est aliud quam receptio praedicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. Si ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis praecedit immutationem spiritualem, sicut *esse* naturale praecedit *esse* intentionale. Si autem natum sit immutari spiritualiter tantum, non oportet quod immutetur naturaliter, sicut patet de aere qui non est receptivus coloris secundum *esse* naturale sed solum secundum *esse* spirituale, et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

Ad tertium dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum judicium sensus communis, non autem erit novum judicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius scivit. Quod autem dicit Augustinus (lib. 15 de Trinit., cap. 13, ad fin.), quod *non erunt ibi cogitationes volubiles*, intelligitur de cogitationibus intellectivae partis. Unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animae circa unum non impedit nec remittit occupationem ejus circa aliud: sicut medicus dum videt urinam non minus potest considerare artis regulas de coloribus urinarum, sed magis. Et quia Deus apprehenditur a sanctis ut ratio omnium quae

ab eis agentur vel cognoscentur; ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quaecumque alia contemplanda, aut agenda, in nullo impediet divinam contemplationem nec e converso.

Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in actu suo quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum a principio vitae. Et quia in sanctis erunt omnes potentiae perfectissimae, una poterit intense operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum praestabitur actioni alterius potentiae, sicut et in Christo fuit.

ARTICULUS IV.

Utrum in beatis post resurrectionem sint omnes sensus in actu.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est primus inter omnes alios sensus, ut dicitur in lib. 2 de Anima, text. 27, et lib. 2, text. 65. Sed corpora gloriosa carebunt actu sensus tactus, quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore praedominante in aliqua qualitatum activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis tunc immutatio esse non poterit. Ergo non erunt ibi omnes sensus in actu.

2. Praeterea, sensus gustus deservit actui virtutis nutritivae. Sed post resurrectionem hujusmodi actus non erit, ut dictum est, quaest. 81, art. 4. Ergo frustra esset ibi gustus.

3. Praeterea, post resurrectionem nihil corrumpetur, quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratus in actu suo esse non potest nisi aliqua corruptione facta, quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quae in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

4. Praeterea, auditus deservit disciplinae, ut dicitur in lib. de Sensu et Sensato, cap. 1, in fin. Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia, quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Praeterea, visio fit secundum quod in pupilla recipitur species rei visae. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediae: Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directe positum sub radio solis non repraesentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur ibi aliqua species colorati corporis.

6. Praeterea, secundum Perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visus in actu. Probatio mediae: Quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visae, quia quod a remotiori videtur, minus videtur et sub minori angulo, unde posset esse ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub determinata distantia, et ita quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus, quod videtur valde absurdum. Et sic videtur quod sensus visus actus non erit in corporibus gloriosis.

Sed contra, potentia conjuncta actui est perfectior quam non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

Praeterea, vicinius se habent ad animam potentiae sensitivae quam corpus. Sed corpus praemiabitur vel punietur propter merita vel demerita animae. Ergo et omnes sensus praemiabuntur in beatis et punientur in malis secundum delectationem et dolorem vel tristitiam, quae in operatione sensus consistunt.

Concl. Cum ex parte medii aut objecti, nullus quoad sensationem sit futurus post resurrectionem defectus, nisi ex parte objecti gustus, omnes sensus in actu erunt post resurrectionem, excepto solo gustu; nisi forte et is per quamdam immutationem linguae ab adjuncto quodam humore futurum ibi actu esse dicatur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiae sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactus et visus; nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et objecti; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanae naturae, et ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum, quia illud quod est medium in istis sensibus est etiam in aliis medium. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in 2 de Anima, text. 70 et 97. Similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut et tactus, cum gustus sit tactus quidam, ut in eodem libro, text. 28 et 94, dicitur. Odor etiam erit ibi qui est objectum odoratus; cum Ecclesia cantet quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria: unde dicitur in Glos. ordin., super illud psal. 149: *Exaltationes Dei in gutture eorum*, quod *corda et linguae non desinent laudare Deum*. Et idem etiam habetur per Glossam, ord., super illud 2 Esdrae, 12: *In cantico et cymbalis* etc.

Et ideo secundum alios dicendum quod odoratus et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis, qu. 81, art. 4. Nisi forte dicatur quod erit ibi gustus in actu per immutationem linguae ab aliqua humiditate adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, sunt illae ex quibus constituitur animale corpus. Unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum praesentem natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactus. Et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi, qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens. Et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum; sicut etiam in corpore Adae fuit, quod nec ignis urere, nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum, quod gustus, secundum quod est sensus alimenti, non erit in actu, sed secundum quod est judicativus saporum esse poterit forte per modum praedictum, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt quod odor nihil aliud est quam quaedam fumalis evaporatio. Sed haec positio non potest esse vera, quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis; cum tamen non esset possibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiamsi totum resolveretur in vaporem, et praecipue cum sensibilia in aequali distantia ad quamlibet partem immutent, unde odor immutat medium quandoque et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum. Sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est eo quod odor in corporibus est humiditate aspersus: unde oportet resolutionem fieri, ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum repressus; unde immutabit spirituali immutatione; sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sic erit sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impedietur: et cognoscet non solum excellentias odorum sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum, quod in patria erit laus vocalis (quamvis quidam aliter dicant), et sola immutatione spirituali organum auditus immutabit in beatis: nec erit propter disciplinam qua scientiam acquirant, sed propter perfectionem sensus et delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, dictum est in 2 lib., dist. 2, qu. 2, art. 2, ad 5.

Ad quintum dicendum, quod intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani; sicut patet quod quantumcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu, et quanto est magis illuminatus, tanto per ipsum aliquid clarius videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo directe opposito radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio, sed propter hoc quod impeditur reverberatio; oportet enim, ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quaedam reverberatio ad aliquod corpus obscurum; et ideo plumbum vitro adjungitur in speculo. Hanc autem obscuritatem radius solis repellit: unde non potest apparere species aliqua in speculo.

Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem a pupilla, quia gloria non tollit naturam: unde magnitudo claritatis in pupilla magis faciet ad acumen visus quam ad ejus defectum.

Ad sextum dicendum, quod quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est. Et inde est quod visus fortior magis a remotis aliquid videre potest, quam visus debilior; quia quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre: unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remotis.

QUAESTIO LXXXIII.

DE SUBTILITATE CORPORUM BEATORUM.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de subtilitate corporum beatorum.

Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi; 2. utrum ratione hujus subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso; 3. utrum per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco; 4. utrum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco; 5. utrum corpus gloriosum necessario requirat aequalem sibi locum; 6. utrum corpus gloriosum sit palpabile.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi.
(S. Th., 4, dist. 44, qu. 2, art. 2, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod subtilitas non sit proprietas corporis gloriosi. Proprietas enim gloriae excedit proprietatem naturae, sicut gloriae claritas claritatem solis, quae est maxima in natura. Si ergo subtilitas sit proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus gloriosum sit subtilius futurum omni quod est subtile in natura; et ita erit ventis aereque subtilius, quod est haeresis a Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat in 14 lib. Moral. cap. 29.

2. Praeterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quaedam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum, ita et subtilitas. Sed calor et aliae qualitates elementorum non intendentur in gloriosis corporibus magis quam nunc; imo magis ad medium reducentur. Ergo neque subtilitas in eis erit major quam nunc sit.

3. Praeterea, subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiae, unde corpora quae habent minus de materia sub aequalibus dimensionibus, dicimus magis subtilia; ut ignem aere, et aerem aqua, et aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis, quantum nunc est; nec dimensiones erunt majores. Ergo tunc non erunt magis subtilia quam modo sint.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 15, 44: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale,* idest, spiritui simile. Sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Praeterea, corpora quanto sunt subtiliora, tanto sunt nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

Concl. Cum ratione animae glorificatae corpus gloriosum dicatur spirituale, merito subtilitas est proprietas corporis gloriosi per effectum spiritualis potentiae.

Respondeo dicendum, quod nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum. Unde dicitur in 2 de Generat., text. 10, quod *subtile est repletivum partibus, et partium partibus* (1).

Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex parvitate quantitatis, praecipue secundum profunditatem et latitudinem, non autem secundum longitudinem, quia penetratio fit in profundum: unde longitudo penetrationi non obstat. Secundo ex paucitate materiae: unde rara *subtilia* dicimus: et quia in corporibus raris forma praedominatur materiae magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quae optime substant formae, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna et aliis hujusmodi; sicut etiam aurum, vel aliquid hujusmodi, potest dici subtile, quando perfectissime completur in *esse* et virtute suae speciei. Et quia res incorporeae quantitate carent et materia, ideo nomen subtilitatis ad eas transfertur, non solum ratione suae substantiae, sed etiam ratione suae virtutis. Sicut enim *subtile* dicitur penetrativum, quia pertingit usque ad intima rei, ita etiam dicitur aliquis intellectus *subtilis,* quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia, et proprietates naturales rei latentes. Et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquid minimum potest visu percipere. Et similiter est de aliis sensibus.

Et secundum hoc diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt.

Quidam enim haeretici, ut Augustinus narrat lib. 13 de Civ. Dei, cap. 12, attribuerunt eis subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiae subtiles dicuntur; dicentes quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus corpora resurgentium Apostolus *spiritualia* nominat, 1 Corinth. 15. Sed hoc non potest stare. Primo quia corpus in spiritum transire non potest, cum non communicent in materia; quod etiam Boetius ostendit (in libro de duabus Naturis, aliquant. a med.). Secundo quia si hoc esset possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore naturaliter constat. Tertio quia si Apostolus sic intelligeret, sicut nominat corpora, spiritualia pari ratione nominaret corpora animalia, quae in animam sunt conversa, quod patet esse falsum.

Unde quidam haeretici dixerunt quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis; ita quod corpora humana in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat (14 lib. Moral., cap. 29). Sed hoc etiam non potest stare, quia corpus post resurrectionem palpabile habuit Dominus, ut patet Lucae ult., quod praecipue subtile credendum est. Et praeterea corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut corpus Domini, ut dicitur Lucae ult., 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; et Job, 19, 26, dicitur: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum.* Natura autem carnis et ossis praedictam raritatem non patitur.

Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius modus subtilitatis, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintae (idest, caelestis) essentiae, quae in eis tunc maxime dominabitur: quod esse non potest: primo quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis, ut in 2 lib. Sent., dist. 12, quaest. 1, art. 1, ostensum est; secundo quia dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis tunc quam nunc supra naturam elementarem; nisi ita quod tunc esset in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura caelesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturae; nisi forte minueretur materia elementaris in homine, quod repugnat integritati resurgentium; vel ita quod natura elementaris indueret proprietates naturae caelestis ex ejus dominio in corpore; et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosae, quod videtur absurdum.

Et ideo alii dicunt quod dicta completio (1), ex qua corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio, qua corpus animae subjicitur, est ad participandum *esse* specificum, prout subjicitur ipsi ut materia formae; deinde subjicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor. Et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate, et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit (14 Moraliium, cap. 19, circa princ.), quod *corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae.*

Et per hoc patet solutio ad objecta quae procedunt de subtilitate quae est per rarefactionem.

(1) Hactenus cum veteribus edit. Nicolai. Edit. Patav. addit quae sequuntur: *Quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat.*

(1) Al., *complexio.*

ARTICULUS II.

Utrum ratione hujus subtilitatis competat corpori glorioso esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratione hujus subtilitatis competat corpori quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso, quia, ut dicitur Philip. 3, 21, *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quod post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. 20. Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Praeterea, corpora gloriosa erunt 'nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quaedam nunc ratione suae nobilitatis possunt esse simul cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Praeterea, corpus caeleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphaerarum: unde dicitur Job 37, 18, quod *caeli velut aere solidissimi firmati sunt.* Si ergo corpus gloriosum non poterit simul esse cum alio corpore in eodem loco ratione subtilitatis, nunquam ad caelum empyreum ascendere poterit, quod est erroneum.

4. Praeterea, corpus quod non potest simul esse cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed hoc non poterit contingere corporibus gloriosis. Ergo poterunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Praeterea, sicut se habet punctum ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duae lineae se tangunt: et similiter duae lineae in contactu duarum superficierum, et duae superficies in contactu duorum corporum; quia *contigua sunt quorum ultima sunt simul,* ut patet 6 Physic., in princ. lib. Ergo non est contra naturam corporis quin possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sed quicquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso praestabitur. Ergo corpus gloriosum ex suae subtilitatis proprietate habebit quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de Trin., cir. princ.): *In numero differentiam varietas accidentium facit. Nam tres homines neque genere, neque specie sed suis accidentibus distant. Nam si omnino cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus.* Ergo si ponatur duo corpora esse in uno loco, erit unum corpus numero.

Praeterea, corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco quam spiritus angelici. Sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis: et propter hoc ponunt quod necesse est esse eos in loco, et quod ante mundum creari non potuerunt. Ergo multo magis debent dicere quod duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

Concl. Cum de ratione corporis materia formaque constantis sit esse sensibile locique repletivum, nullo modo competere poterit corpori glorioso ut ratione subtilitatis possit esse simul cum corpore non glorioso, nisi ex operatione divinae virtutis, ad gloriae perfectionem.

Respondeo dicendum, quod non potest dici quod corpus gloriosum, ratione suae subtilitatis, habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo id per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam quod prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentiae, per quam habet quod replet locum; quae quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur. Sed non potest hoc stare propter duo. Primo quia corpulentia, quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens; puta aliqua inordinatio materiae non perfecte substantis suae formae. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget tam ex parte formae, quam ex parte materiae. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate naturae ejus, et non ex aliquo defectu naturae. Cum enim plenum opponatur vacuo, illud solum non replet locum, quo posito in loco, nihilominus remanet vacuus locus. Vacuum autem definitur in 4 Physic., text. 57 et 58, quod est *locus non plenus sensibili corpore.* Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia et forma, et naturalibus accidentibus, quae omnia ad integritatem naturae pertinent. Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secundum tactum, ut patet in corpore Domini, Luc. ult.; nec enim ei deerit materia, aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum, et frigidum, et hujusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum, non obstante subtilitatis dote, replebit locum. Insania enim videtur dicere quod locus ubi erit corpus gloriosum, esset vacuus. Secundo ratio eorum praedicta non valet, quia coexistentiam corporis impedire in eodem loco est plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illae dimensiones non replent locum. Unde quidam ponentes vacuum, dixerunt vacuum esse locum in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo sensibili corpore: et tamen illae dimensiones prohibent ne sint simul cum alio corpore in eodem loco ut patet per Philosophum (in 4 Physic., text. 8 et 76 et in 3 Metaph., text. 17), ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud quam dimensiones separatae, sit simul cum alio corpore naturali sensibili. Unde dato quod subtilitas corporis gloriosi auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco, quia remoto eo quod minus est, non propter hoc removetur quod plus est.

Dicendum est ergo quod illud quod impedit corpus nostrum nunc ne simul cum alio corpore sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas, quia corpori non debetur aliquis situs ratione suae qualitatis: unde remoto a corpore sensibili quod sit calidum aut frigidum, aut grave aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas praedictae distinctionis, ut patet per Philosophum, in 4 Physic., et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem praedictae distinctionis, quia materiae non advenit situs nisi mediante quantitate dimensiva. Similiter etiam neque forma situm habet, nisi ex materia situm habeat. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causetur a natura quantitatis dimensivae, cui per se convenit situs. Cadit enim in definitione ejus, quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm. Et inde est quod remotis omnibus aliis quae sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. Si enim accipiatur linea separata, oportet, si sint duae lineae, vel duae partes unius lineae, quod sint distinctae in situ; alias linea addita lineae non efficeret majus, quod est contra communem animi conceptionem. Et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiae debetur situs inquantum substat dimensioni, exinde praedicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas, vel duas partes lineae, nisi sint distinctae secundum situm, ita impossibile sit esse duas materias, vel duas partes materiae, nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materiae est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boetius dicit in lib. de Trin., circa princ., quod *duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus;* ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert: unde nullo modo aufert ipsi praedictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore. Et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinae; sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita quod ad umbram ejus sanarentur infirmi: sed hoc fiebat virtute divina ad aedificationem fidei. Ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius (in hom. 26 in Evang., a princ.) dicit: *Illud*

corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis. Unde non oportet quod ratione suae subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod lumen non est corpus, ut in secundo lib. dictum est, dist. 13, quaest. 1, art. 3, et 1 part., quaest. 67, art. 2. Unde objectio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum transibit sphaeras caelorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod Deus beatis ad nutum aderit in omnibus quae volent, sequitur quod non poterunt includi, vel incarcerari.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicitur Physic., text. 9 et 47, *puncto non competit locus*: unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus cujus est terminus, est in loco. Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideo, quamvis duo corpora non possint esse nisi in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum; et secundum hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.

ARTICULUS III.

Utrum per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul duo et unum , quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponatur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediae: Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, et aliud B. Aut ergo dimensiones A erunt eaedem cum dimensionibus loci, aut aliae. Si aliae, ergo erunt aliquae dimensiones separatae; quod non potest poni, quia dimensiones quae sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sint eaedem, ergo eadem ratione dimensiones B erunt eaedem cum dimensionibus loci. Sed *quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem.* Ergo dimensiones A et B sunt eaedem. Sed duorum corporum non possunt esse eaedem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo A et B sunt unum corpus et erant duo. Ergo sunt simul unum et duo.

2. Praeterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto, quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt: similiter nec contra conclusiones geometriae, quae a communibus animi conceptionibus infallibiliter deducuntur , sicut quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis: similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineae, quia separare definitionem a definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra communes animi conceptiones, et contra conclusiones geometriae, et contra definitionem lineae: Ergo non potest fieri per miraculum. Probatio mediae: Conclusio est geometriae, quod duo circuli non se tangant nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundum totum. Similiter etiam est contra definitionem lineae, quod intra duo puncta sit plus quam una linea recta; quod fieret, si duo corpora essent in eodem loco, quia intra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duae lineae rectae duorum corporum locatorum.

3. Praeterea, hoc videtur non posse fieri per miraculum quod corpus inclusum in alio corpore non sit in loco, quia sic haberet locum communem et non proprium, quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediae: sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundum quamlibet dimensionem sit majus alio: corpus minus erit inclusum in corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis: locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua superficies corporis actu signata quae contineat ipsum, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Praeterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest fieri per miraculum quod idem corpus sit simul in diversis locis nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra, beata Virgo filium miraculose peperit. Sed in illo benedicto partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco, quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit. Ergo potest miraculose fieri quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Praeterea, hoc idem potest ostendi per hoc quod Dominus ad discipulos intravit clausis januis, Joan. 20.

Concl. Cum a Deo tamquam prima causa res conservari possit, cessantibus causis secundis, fatendum est miraculose fieri posse ut duo corpora sint simul in eodem loco.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, art. praec., propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ. Et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur *esse* distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul *esse* unum indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod duo corpora remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrumque conservet *esse* distinctum quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem *esse* distinctum dependet a principiis essentialibus rei sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in *esse*, cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri de causis; ideo divina virtute, et ea sola, fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris: et similiter virtute divina fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat *esse* distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia; et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa, ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati advenientis. Sic enim sequeretur quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utrumque unum fieret cum dimensione loci. Haec autem suppositio falsa est, quia secundum hoc quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci, vel locati. Non enim potest esse quod aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, sicut se rei veritas habet, loco non debentur aliae dimensiones quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil prohibet, sed petit principium, quia secundum hoc nihil est aliud dictum quam quod dimensiones locati sint eaedem cum dimensionibus loci; nisi quod dimensiones locati continentur intra terminum loci, et secundum earum mensuram distant termini loci sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent: et sic dimensiones corporum duorum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco, quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum, quod posito quod duo corpora sint simul in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones neque contra definitionem lineae, neque contra conclusiones aliquas geometriae; quia , sicut supra dictum est, art. praec., quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, praeter rationem individuationis et distinctionis quae est ipsi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto, quae consideratio est de linea materiali, vel quia distat situ ab alia, quae consideratio est de linea mathematica quae intelligitur praeter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum: et sic geometria non potest ponere quod una linea addatur alteri tamquam distincta ab ea, nisi sit distincta in situ

ab ea. Sed supposita distinctione subjecti sine distinctione situs ex divino miraculo, intelliguntur diversae lineae, quae non distant situ, propter diversitatem subjecti, et similiter diversa puncta: et sic diversae lineae designatae in duobus corporibus quae sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi a puncto, quod est terminus ejus: et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphaericis existentibus in eodem loco, sunt duo, non propter diversitatem situs, alias non possent se tangere secundum totum, sed sunt duo ex diversitate subjectorum; et propter hoc se totaliter tangentes adhuc manent duo: sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphaerico, tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum, quod Deus posset facere aliquod corpus non esse in loco; et tamen illa positione facta, non sequitur quod aliquod corpus non sit in loco, quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiei quae designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis, non potest fieri per miraculum (corpus enim Christi non est in altari localiter) quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco, quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione ejus quod est esse indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco, repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divisum ab alio. Ratio autem unius perficitur in divisione; ut patet in 5 Metaphysic., text. 2, sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco, non includit contradictionem, ut ex dictis patet, in corp. art. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum unum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subtilius quam non gloriosum, minus resistet corpori glorioso; et ita si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

2. Praeterea, sicut corpus gloriosum erit subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso, et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso magis subtili.

3. Praeterea, corpus caeli est subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus gloriosum alicujus sancti poterit simul esse cum corpore caeli, quia sancti poterunt ad terram descendere et ascendere pro libito voluntatis. Ergo duo corpora gloriosa poterunt esse simul.

Sed contra, corpora gloriosa erunt spiritualia, idest, spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse simul in eodem loco (quamvis corpus et spiritus possint esse in eodem loco), ut in 1 libro, dist. 37, quaest. 3, art. 3, et 1 part., quaest. 52, art. 3, dictum est. Ergo nec duo corpore gloriosa poterunt esse in eodem loco.

Praeterea, duorum corporum existentium simul unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis, quae omnino a corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

Concl. Quamquam divina virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa esse possint in eodem loco (nam ratione suae proprietatis hoc minime fieri posset) quia tamen in beatis debitus ordo servabitur, illud fieri conveniens non est neque fiet.

Respondeo dicendum, quod corpus gloriosum ratione suae proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divina autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul vel duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum. Sed tamen non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso, tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit, tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri. Et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ac si corpori glorioso inesset ratione suae subtilitatis quod posset esse simul in eodem loco cum alio corpore, quod falsum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod corpus caeli et alia corpora aequivoce dicentur gloriosa, in quantum participabunt aliquid gloriae, et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

ARTICULUS V.

Utrum ex sua subtilitate removeatur a corpore glorioso necessitas existendi in aequali loco.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ex sua subtilitate removetur a corpore glorificato necessitas existendi in aequali loco. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet ad Philipp. 3. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate, ut sit in loco aequali: unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiae consecratae. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

2. Praeterea, Philosophus probat in 4 Physic., text. 53, 76, quod duo corpora non sunt in eodem loco, quia sequeretur quod maximum corpus obtineret minimum locum, quia diversae partes ejus poterunt esse in eadem parte loci; non enim differt, utrum duo corpora vel quotcumque sicut in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. Praeterea, sicut corpus ratione sui caloris videtur, ita commensuratur loco ratione suae quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui, quod poterit videri et non videri, praecipue ab oculo non glorioso pro suae libito voluntatis, ut in Christo patuit. Ergo ita quantitas subjicitur nutui spiritus quod poterit esse in parvo vel in magno loco, et habere parvam vel magnam quantitatem ad libitum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Physic., text. 30, quod *omne quod est in loco est in loco aequali sibi.* Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco aequali sibi.

Praeterea, eaedem sunt dimensiones loci et locati, ut probatur in 4 Physic., ibid., et text. 76 et 77. Ergo si locus esset major locato, esset idem majus et majus seipso, quod est inconveniens.

Concl. Necessitas existendi in aequali loco, a corpore glorioso ex sua subtilitate minime tolletur; quia nec rarefieri nec densari unquam poterit.

Respondeo dicendum, quod corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis. Unde quod corpus aliquod sit in minori loco quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsa. Quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eamdem materiam; ut scilicet materia quae primo subest magnae quantitati, postea substit parvae. Et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes quod quantitas eis subest ad nutum, ita quod cum voluerint, possint habere magnam quantitatem, et cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse; quia nullus motus qui fit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente a substantia. Et ideo in corporibus incorruptibilibus, scilicet caelestibus, est solus motus localis, qui non est secundum aliquid intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi et incorruptibilitati. Et praeterea sequeretur quod corpus gloriosum quandoque esset rarius et quandoque spissius, quia, cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus et quandoque sub magnis; et ita rarefieret et densaretur, quod non potest esse.

Alio modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsa per variationem situs; ita scilicet quod partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantamcumque parvam quantitatem. Et hoc quidam posuerunt, dicentes quod ratione suae subtilitatis corpus gloriosum habebit quod possit

esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco. Et similiter potest una pars esse intra aliam, in tantum quod totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum alterius corporis; et sic ponunt quod corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse, tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis, tum quia etiamsi haberet ut esset simul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioso, ut multi dicunt; tum quia repugnaret rectae dispositioni corporis humani, quae requirit determinatum situm, et distantiam partium. Unde nec per miraculum hoc unquam fiet.

Et ideo dicendum, quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi aequali.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi in altaris sacramento non est localiter, ut dictum est, 4, dist. 10, qu. 1, art. 1, ad 5, et 3 part., quaest. 77, art. 5.

Ad secundum dicendum, quod probatio Philosophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est, in corp. art. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum; quod autem agat in visum, vel non agat, nihil variat in ipso corpore. Et ideo non est inconveniens, si possit, quando vult, videri, et quando vult, non videri. Sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suae quantitatis, sicut videri ratione sui caloris. Et ideo non est simile.

ARTICULUS VI.

Utrum corpus gloriosum ratione suae subtilitatis sit impalpabile.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum ratione suae subtilitatis sit impalpabile. Gregorius enim dicit (in homil. in octava Paschae, 25 in Evang., a princ.): *Corrumpi necesse est quod palpatur*. Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Praeterea, omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest simul esse cum alio, non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Praeterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessu, sed reductae ad maximam aequalitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

Sed contra est quod Dominus in corpore glorioso resurrexit; et tamen corpus palpabile habuit, ut patet Lucae ult. 39: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet*. Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Praeterea, haec est haeresis Eutychii Constantinopolitani episcopi, ut Gregorius dicit, (14 lib. Moral., cap. 29,) qui dixit quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile.

Concl. Cum Dominus post resurrectionem in corpore glorioso habuerit corpus palpabile, sequitur corpora gloriosa secundum naturam suam esse palpabilia.

Respondeo dicendum, quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile, quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus: unde aer, ignis, et hujusmodi, sunt corpora tangibilia; sed palpabile ulterius addit quod resistat tangenti: unde aer, qui nunquam resistit transeunti per eum, sed est facillimae divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus, scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quod resistit tangenti, ut non pertranseatur. Et quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum et hujusmodi, quae non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quae habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia; ideo corpora caelestia, quae sunt secundum naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia. Et hoc est quod Gregorius dicit (loc. cit. in arg. 2) quod *corrumpi necesse est omne quod palpatur*. Corpus ergo gloriosum habet a natura sua quantitates quae sunt natae immutare tactum; sed tamen, quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundum eas immutet tactum, vel non immutet. Similiter etiam secundum naturam ei competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco; sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quod sit cum alio corpore in eodem loco; et sic non resistet ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit, ut cum vult, non palpetur a corpore non glorioso. Et ideo Gregorius dicit (loc. cit.) quod *Dominus palpandam carnem praebuit, quam clausis januis introduxit, ut perfecte ostenderet, post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturae et alterius gloriae.*

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas gloriosi corporis non est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur necesse est corrumpi, ut ex dictis patet, in corp. Et ideo non sequitur ratio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquo modo possit fieri quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco; tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti cum voluerit, et sic palpari potest.

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non sunt reductae ad medium rei secundum aequidistantiam ab extremis receptam, sed ad medium proportionis secundum quod optime competit complexioni humanae in singulis partibus. Et ideo tactus illorum corporum erit delectabilissimus, quia potentia semper delectatur in conveniente, et tristatur in excessu.

QUAESTIO LXXXIV.

DE AGILITATE CORPORUM BEATORUM.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de agilitate beatorum corporum resurgentium.

Circa quod quaeruntur tria; 1. utrum corpora gloriosa sint futura agilia; 2. utrum movebuntur; 3. utrum movebuntur in instanti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpora gloriosa sint futura agilia.
(S. Thom., 4, dis. 44, qu. 4, art. 3. quaestiunc. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se agile est, ad motum non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferentur post resurrectionem in nubibus *obviam Christo in aera* ab angelis, ut dicit Glossa interl. et ord., 1 Thess. 4. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Praeterea, nullum corpus quod movetur cum labore et poena, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur; cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturae eorum; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Praeterea, inter omnes operationes animales sensus est nobilior, et prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quae perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas per quam perficiantur ad motum.

4. Praeterea, natura dat diversis animalibus instrumenta dispositionis diversae secundum diversas virtutes ipsorum; unde non ejusdem dispositionis dat instrumenta animali tardo, et veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura et quantitate, sicut modo, videtur quod non habeat agilitatem aliam quam modo habet.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 15, 43: *Seminatur in infirmitate, resurget in virtute;* Glossa inter. *id est mobile et vivum*. Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Praeterea, tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa maxime erunt spiritualia, ut dicitur 1 Cor. 15. Ergo erunt agilia.

Concl. Cum corpus gloriosum sit omnino subjectum animae glorificatae, corpus gloriosum erit agile sicut anima, ut ei sit habile ad obediendum.

Respondeo dicendum, quod corpus gloriosum erit omnino subjectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc

fuit etiam in corpore Adae; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus per quam habile reddatur ad praedictam subjectionem: quae quidem perfectio *dos glorificati corporis* dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor: et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subjectum. Unde, sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, in quantum est forma corporis dans *esse* specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei in quantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae.

Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintae (idest, caelesti) essentiae, quae tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est (qu. 82, art. 1, et qu. 83, art. 1, et 2, dist. 12, qu. 1, art. 1), quod non videtur conveniens. Unde melius est ut attribuatur animae, a qua gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora gloriosa dicuntur ferri ab angelis et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam, quae corporibus gloriosis et ab angelis et ab omnibus creaturis defertur.

Ad secundum dicendum, quod quanto virtus animae moventis dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, et illi qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu. Et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriae virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriae ab anima in ipsum, non erit aliquis labor in motu sanctorum; et sic dici poterunt corpora sanctorum agilia.

Ad tertium dicendum, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum reddetur habile non solum ad motum localem, sed etiam ad sentiendum, et ad omnes alias animae operationes exequendas.

Ad quartum dicendum, quod sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversae dispositionis in figura et quantitate, ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriae quae dicitur agilitas.

ARTICULUS II.

Utrum sancti agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur. Quia, secundum Philosophum (lib. 3 Physic., text. 6, et 14), *motus est actus imperfecti.* Sed in corporibus gloriosis nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Praeterea, omnis motus fit propter indigentiam: quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicujus finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam, quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit, lib. de Spiritu et Anima, cap. 63, et in Manuali, cap. 33, *ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles.* Ergo non movebuntur.

3. Praeterea, secundum Philosophum, 2 de Caelo et Mundo, text. 64, 65 et 66, *illud quod participat divinam bonitatem sine motu nobilius participat illam quam quod participat illam cum motu.* Sed corpus gloriosum nobilius participat divinam bonitatem quam aliquod aliud corpus. Cum ergo quaedam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora caelestia, videtur quod multo fortius corpora humana.

4. Praeterea, Augustinus dicit (quo loco non occurrit) quod anima stabilita in Deo stabiliet corpus suum consequenter. Sed anima ita erit in Deo stabilita, quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Praeterea, quanto corpus est nobilius, tanto debetur ei locus nobilior: unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter caetera loca, ut patet Hebr. 7, 26; *Excelsior caelis factus;* Glossa (interl., non hic, sed sup. illud Heb. 1, *Ad dexteram majestatis*), *loco et dignitate;* et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundum mensuram suae dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus neque in minus, quia erunt omnino tunc in termino, videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent; et ita non movebuntur.

Sed contra est quod dicitur Isa. 40, 31: *Current et non laborabunt: ambulabunt, et non deficient.* Et Sap. 3, 7: *Tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

Concl. Sicut corpus Christi glorificatum in ascensione motum est, ita et corpora gloriosa movebuntur agilitate sui, ut eis libitum fuerit.

Respondeo dicendum, quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere, quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quae de terra resurgent, ad caelum empyreum ascendent; sed etiam postquam caelos conscenderint, verisimile est quod aliquando movebuntur pro suae libito voluntatis; ut illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant, et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum in quibus Dei sapientia eminenter relucebit; sensus enim non potest esse nisi praesentium, quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa quam non gloriosa. Nec tamen per motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quae consistit in visione Dei, quem ubique praesentem habebunt, sicut et de angelis dicit Gregorius (hom. 34 in Evang., inter med., et fin.), quod *intra Deum currunt quocumque mittantur.*

Ad primum ergo dicendum, quod localis motus non variat aliquid eorum quae sunt intranea rei, sed solum id quod est extra rem, scilicet locum. Unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quae sunt intra rem, ut dicitur in 8 Phys., text. 59, quamvis habeat imperfectionem respectu loci, quia dum est in uno loco est in potentia ad alium locum, quia non potest esse actu in pluribus locis simul, hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriae, sicut nec defectus quod creatura est ex nihilo. Et ideo manebunt defectus hujusmodi in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur dupliciter indigere aliquo, scilicet simpliciter, et secundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis eo sine quo non potest conservari in *esse* vel in sua perfectione, et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad haec omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundum quod indiget quis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel ita bene, vel tali modo, et sic, motus erit in beatis propter indigentiam: non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis experimento, nisi moveantur: hujusmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo perfectius quam corpora caelestia, quod falsum est. Unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinae bonitatis participationem (hanc enim habent per gloriam), sed ad demonstrandam virtutem animae. Per motum autem corporum caelestium non posset demonstrari virtus eorum nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem, quod non competit illi statui. Et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod localis motus nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est, in resp. ad 1.

Ad quintum dicendum, quod locus congruus unicuique glorioso corpori deputatus secundum gradum suae dignitatis pertinet ad praemium accidentale. Non tamen oportet quod diminuatur aliquid de praemio, quandocumque est extra locum suum, quia locus ille non pertinet ad praemium, secundum quod actu continet corpus locatum (cum nihil influat in corpus gloriosum sed magis recipiat splendorem ab eo), sed secundum quod est debitus pro meritis. Unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum suum.

ARTICULUS III.

Utrum sancti moveantur in instanti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sancti

movcantur in istanti. Augustinus enim dicit (lib. ult. de Civ. Dei, cap. ult., parum a princ.), quod *ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus.* Sed motus voluntatis secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Praeterea, Philosophus in 4 Physic., text. 71 et seq., probat quod non fit motus per vacuum, quia oporteret aliquid moveri in instanti, quia vacuum non resistit aliquo modo, resistit autem plenum; et sic nulla proportio in velocitate esset motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno; cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistentiae quae est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat, sicut nec vanum alteri corpori. Ergo si movetur, in istanti movebitur.

3. Praeterea, virtus animae glorificatae quasi improportionaliter excedit virtutem animae non glorificatae. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

4. Praeterea, omne quod movetur aequaliter cito ad propinquum et distans movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis, quia ad quantumcumque distans spatium moveatur, in tempore imperceptibili movetur: unde Augustinus dicit (in quaestionibus de resurrectione, epist. 102, al. 49, quaest. 1, cir. med.), quod *corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis.* Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Praeterea, omne quod movetur, vel movetur in tempore vel in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore, quia tunc tempus non erit, ut dicitur Apoc. 10. Ergo motus ille in instanti.

Sed contra, in motu locali spatium et motus et tempus, simul dividuntur, ut demonstrative probatur in 6 Physic., tert. 56 et seq. Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum est divisibile. Ergo et motus divisibilis est et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

Praeterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco et partim in alio, quia sequeretur quod altera pars esset in duobus locis simul, quod esse non potest. Sed omne quod movetur partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*, ut ostensum est in 6 Physic. text. 32: omne autem quod motum est totum est in termino ad quem est motus: non autem potest esse quod simul moveatur et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti simul movetur et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

Concl. Corpora gloriosa, cum maneant in natura corporis, ideoque determinatum situm habeant, in tempore moventur; et virtus animae glorificatae tantummodo efficere potest ut in tempore, sed propter brevitatem imperceptibili, moveantur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium sine hoc quod pertranseat medium, sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium sine hoc quod pertranseat medium, et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti sicut et voluntatis. Sed hoc non potest stare, quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad dignitatem (1) naturae spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et praeterea voluntas, cum dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum essentialiter continetur, sed dirigitur in unum locum postquam fuerit directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri de loco ad locum.

Et ideo alii dicunt quod corpus gloriosum habet de proprietate naturae suae, quia corpus est, quod pertranseat medium, et ita quod moveatur in tempore: sed virtute gloriae qua habet infinitatem quamdam supra virtutem naturae, habet quod possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse, quia implicat in se contradictionem, quod sic patet. Sit aliquod corpus quod moveatur ab A in B, et corpus motum sit Z: constat quod Z, quamdiu est totum in A, non movetur; similiter nec quando est totum in B, quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A et partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, vel partim in A et C, vel partim in C et B. Sed non potest poni quod nusquam sit, quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm, quod est impossibile; neque potest poni quod sit partim in A et partim in B, et non sit in medio aliquo modo; quia, cum B sit locus distans ab A, sequeretur in medio interjacente quod pars Z quae est in B, non esset continua parti quae est in A. Ergo restat quod vel sit totum in C, vel partim in eo et partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, puta D; et sic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B, nisi prius sit in omnibus mediis. Nisi dicatur quod pervenit de A in B, et nunquam movetur, quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Et eadem ratio est de qualibet mutatione quae habet duos contrarios terminos, quorum utrumque est aliquid positive; secus autem est de illis mutationibus quae habent unum terminum tantum positivum, et alterum puram privationem, quia inter affirmationem et negationem, seu privationem, non est aliqua determinata distantia: unde quod est in negatione potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, vel e converso, ratione alicujus quod causat alterum eorum vel disponit ad ea; et sic, dum id quod movetur est totum sub negatione, mutatur in affirmationem et e contrario: unde etiam in eis mutari praecedit mutatum esse, ut probatur in 6 Physic., text. 40 et seq. Nec est simile de motu angeli, quia esse in loco aequivoce dicitur de corpore et de angelo. Et sic patet quod nullo modo potest esse quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium nisi transeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt; sed tamen dicunt quod corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus mediis locis; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt quod quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione, sicut punctus ad quem terminantur diversae lineae. Sed hoc non sufficit, quia instans mensurat hoc quod est in instanti, secundum rem, non secundum quod consideratur. Unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quae non sunt simul tempore; sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod sub uno puncto loci contineantur quae sunt distantia situ.

Et ideo alii probabilius dicunt quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem; et tamen quod unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud, quia tempus quantumcumque parvum accipiatur, est in infinitum divisibile.

Ad primum ergo dicendum, *quod illud quod parum deest quasi nihil deesse videtur*, ut dicitur in 2 Physic., text. 56; ideo dicimus, *statim facio*, quod post modicum tempus fiet; et per hunc modum loquitur Augustinus quod *ubicumque erit voluntas, ibi erit statim corpus.*

Vel dicendum, quod voluntas nunquam erit inordinata in beatis. Unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse: et sic quodcumque instans voluntas determinabit in eo corpus erit in illo loco quem voluntas determinavit.

Ad secundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum motum secundum proportionem resistentis medii ad aliud medium resistens; sed oportet quod secundum proportionem mediorum per quae transitur, attendatur proportio retardationum quae accidunt in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiamsi nihil resistat ex parte medii, sicut patet in corporibus caelestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum, et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiae moventis ad mobile. Et ita patet quod, etiamsi ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti, sed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione praedicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur.

Sed haec responsio, ut Commentator ibidem dicit,

(1) Ita cum veteribus exemplis edit. Patav. Nicolai; *nobilitatem* in textu, in margine insinuat legendum, *mobilitatem.*

procedit ex falsa imaginatione qua quis imaginatur quod tarditas quae causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile, sicut una linea additur lineae, ratione cujus accidit in lineis quod non remaneat eadem proportio totius ad totam lineam quae erat linearum additarum ad invicem: ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem quae est retardationum contingentium ex resistentia medii. Quae quidem imaginatio falsa est, quia quaelibet pars motus habet tantum de velocitate quantum totus motus. Non autem quaelibet pars lineae habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea. Unde tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem ejus, quod de lineis non contingit; et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motus, sicut in lineis accidebat quod additum est pars totius lineae.

Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut commentator ibidem exponit, sciendum est quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem et resistentiam medii per quod est motus et cujuscumque alterius resistentis, ita quod accipiatur quantitas tarditatis totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper quod mobile resistat aliquo modo moventi, cum movens et motum, agens et patiens, inquantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis: vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum caelestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum, et non ex seipso; sicut patet in motu naturali gravium et levium, quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem; est enim forma impressio generantis quod est motor ex parte gravium et levium. Ex parte autem materiae non invenitur aliqua resistentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum neque contrarii loci; quia locus non debetur materiae, nisi secundum quod sub dimensionibus consistens perficitur forma naturali. Unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii; quae quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem est resistentia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus caelestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile; et in talibus non procedit ratio Philosophi, quia remoto omni medio adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantum accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum, unde, si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit, et sic vel movebitur in instanti, vel aequali tempore movebitur secundum vacuum spatium et plenum; quia, dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movetur per plenum. Possibile est autem imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat, quo si aliud spatium aequale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum sicut primo per vacuum: quia quantum additur ad subtilitatem medii, tantum subtrahitur de quantitate temporis: et quanto est magis subtile minus resistit. Sed in aliis motibus in quibus est resistentia ex ipso mobili et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundum proportionem moventis potentiae ad resistentiam mobilis et medii simul. Unde, dato quod totaliter medium subtrahatur, vel non impediat, non sequitur quod motus sit in instanti, sed quod tempus motus mensuretur tantum ex resistentia mobilis. Neque erit inconveniens, si per idem tempus movetur per vacuum et per plenum aliquo subtilissimo corpore imaginato, quia determinata subtilitas medii quanto est major, tanto est nata facere tarditatem minorem in motu. Unde potest imaginari tanta subtilitas quod erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum. Patet ergo quod, quamvis medium non resistat corporibus gloriosis, secundum hoc quod possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti, quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus caelestibus dictum est (hic sup.).

Ad tertium dicendum, quod quamvis virtus animae glorificatae excedat inaestimabiliter virtutem animae non glorificatae, non tamen excedit in infinitum, quia utraque virtus est finita: unde non sequitur quod moveat in instanti. Si tamen esset simpliciter infinitae virtutis, non sequeretur quod moveret in instanti, nisi superaretur totaliter resistentia quae est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad talem motum ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a movente infinitae virtutis totaliter superari, tamen resistentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab eo *esse* in tali loco vel tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis, et tanto magis, quanto albedo magis distat a nigredine, ita corpus resistit alicui loco per hoc quod habet locum oppositum; et tanto est major resistentia, quanto est distantia major. Non autem potest a corpore removeri quod sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas per quam debetur ei locus vel situs: unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti quantumcumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittet, unde nunquam in instanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum, quod par celeritas in verbis Augustini est intelligenda quantum ad hoc quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motus est imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quod, quamvis post resurrectionem non erit tempus quod est numerus motus caeli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quocumque motu.

QUAESTIO LXXXV.

DE CLARITATE CORPORUM BEATORUM.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de claritate corporum beatorum resurgentium.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum claritas inerit corporibus gloriosis; 2. utrum claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso; 3. utrum corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet.
(S. Thom., 4, dist. 45, qu. 11, art. 3, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corporibus gloriosis claritas non conveniet. Quia, sicut dicit Avicenna (in 6 Naturalium, part. 3, cap. 2), *omne corpus luminosum constat ex partibus perviis.* Sed partes corporis gloriosi non erunt perviae, cum in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpore gloriosa non erunt lucida.

2. Praeterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se: unde unum luminare post aliud eclipsatur; flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur: quia, ut dicit Gregorius, super illud Job 28: *Non adaequabitur ei aurum et vitrum*, (lib. 18 Moral., cap. 27, inter princ. et med.), *ibi* (scilicet in caelesti patria) *uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet; patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia.* Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Praeterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto, quia *lux est extremitas perspicui in corpore non terminato, sed color in corpore terminato* ut patet in libro de Sensu et Sensato, (cap. 3, parum a princ.). Sed corpora gloriosa erunt colorata, quia, ut dicit Augustinus (22 de Civ. Dei, cap. 19, parum a princ.), *pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitae;* pulchritudo autem corporibus gloriosis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

4. Praeterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quod sit aequalis in omnibus partibus corporis

sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis et subtilitatis et agilitatis. Sed hoc non est conveniens, quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quam alia, sicut oculi quam manus, et spiritus quam ossa, et humores quam caro vel nervus. Ergo videtur quod non debeant illa corpora esse lucida.

Sed contra est quod dicitur Matth. 13, 43: *Fulgebunt justi, sicut sol in regno Patris eorum*; et Sap. 3, 7: *Fulgebunt justi, et tamquam scintillae in arundineto discurrent.*

Praeterea, 1 Corinth. 15, 23, dicitur: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria,* quod ad claritatem pertinet, ut patet per antecedentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum. Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

Concl. Ex Scripturae auctoritate verissimum habetur, corpora sanctorum post resurrectionem lucida fore; quae claritas a gloria animae in corpus redundabit.

Respondeo dicendum, quod corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem ponere oportet propter auctoritatem Scripturae, quae hoc promittit. Sed claritatis hujus causam quidam attribuunt quintae (idest caelesti) essentiae, quae tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut saepe dictum est, (qu. 84, art. 1), ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus. Quod enim recipitur in aliquo non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis. Et ideo claritas quae est in anima spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis. Et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum, 1 Corinth. 15. Et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud Job 28: *Non adaequabitur ei aurum vel vitrum,* loc. cit. in arg, 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus gloriosum sed magis ex merito virtutis.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius comparat corpora gloriosa auro propter claritatem, et vitro propter hoc quod translucebunt. Unde videtur dicendum quod erunt simul pervia et clara: quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum; densitas autem repugnat pervietati. Sed tunc claritas erit ex alia causa, ut dictum est, in corp. art. Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollit ab eis, sicut nec densitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt quod comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quia, sicut illud quod in vitro clauditur, apparet, ita animae gloria quae in corpore glorioso claudetur, non latebit. Sed primum melius est, quia magis per illud salvatur dignitas corporis, et magis consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollet sed perficiet. Unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium remanebit in eo, sed superaddetur claritas ex gloria animae; sicut etiam videmus corpora colorata ex natura sui, solis splendore relucere, vel ex aliqua alia causa extrinseca seu intrinseca.

Ad quartum dicendum, quod sicut gloriae claritas redundat ab anima in corpus secundum suum modum, et ibi est alio modo quam sit in anima, ita in quamlibet partem corporis redundabit secundum suum modum. Unde non est inconveniens quod diversae partes habeant diversimode claritatem, secundum quod sunt diversimode dispositae ex sui natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis respectu quorum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

ARTICULUS II.

Utrum claritas corporis gloriosi possit videri a non glorioso oculo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod claritas corporis gloriosi non possit videri a non glorioso oculo. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndam claritatem gloriae, cum sit alterius generis quam claritas naturae. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

2. Praeterea, claritas corporis gloriosi erit major quam nunc sit claritas solis, quia etiam claritas solis erit tunc major quam modo sit, ut dicitur Isaiae 30, et multo major erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota sua propter magnitudinem claritatis. Ergo minus poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. Praeterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi laesio sit aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis non necessario videtur ab eis. quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non erit visibilis ab oculo non glorioso.

Sed contra est quod Glossa interl., Philipp. 3, super illud: *Configuratum corpori claritatis suae,* dicit: *Assimilabitur claritati quam habuit in transfiguratione.* Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

Praeterea impii videntes gloriam justorum ex hoc torquebuntur in judicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. 5. Sed non plene viderent gloriam ipsorum, nisi claritatem corporum inspicerent. Ergo, etc.

Concl. Cum lux ex essentia sua nata sit movere visum, et visus secundum substantiam suam natus sit percipere lucem, merito asserendum est claritatem corporis gloriosi, naturaliter ab oculo non glorioso videri posse.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod claritas corporis gloriosi non poterit videri ab oculo non glorioso, nisi forte per miraculum. Sed hoc non potest esse nisi claritas illa aequivoce diceretur, quia lux, secundum id quod est, nata est movere visum; et visus, secundum id quod est, natus est percipere lumen, sicut verum se habet ad intellectum et bonum ad affectum; unde si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino, vel ille visus dicetur aequivoce, vel lux illa: quod non potest in proposito dici, quia sic per hoc quod dicuntur gloriosa corpora futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in caelo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideo dicendum est quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod gloriae claritas erit alterius generis quam claritas naturae quantum ad causam, sed non quantum ad speciem. Unde sicut claritas naturae ratione speciei suae est proportionata visui, ita et claritas gloriosa.

Ad secundum dicendum, quod sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturae, sed solum passione animae, ita ex proprietate gloriae non agit nisi actione animae. Claritas autem intensa non offendit visum, inquantum agit actione animae, sed secundum hoc magis delectat; offendit autem, inquantum agit actione naturae, calefaciendo et dissolvendo organum visus, et disgregando spiritus. Et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis, Apocal. 21.

Ad tertium dicendum, quod claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis, et ideo voluntati subditur ut secundum ejus imperium videatur vel non videatur: et ideo in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam, vel occultare. Et haec fuit opinio Praepositivi.

ARTICULUS III.

Utrum corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso, quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se, et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

2. Praeterea, omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur, ex hoc ipso quod alia quae sunt post, occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit visui alia corpora post se existentia, quia erit corpus coloratum. Ergo et de necessitate videbitur.

3. Praeterea, sicut quantitas est de his quae insunt corpori, ita et qualitas per quam videtur. Sed quantitas

non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed contra est quod corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi post resurrectionem. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessario videbatur; imo disparuit ab oculis discipulorum in Emmaus, ut dicitur Luc. ult. Ergo et corpus glorificatum non necessario videbitur.

Praeterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundum voluntatem animae.

Concl. Cum corpus gloriosum futurum sit maxime obediens animae, ideo in potestate corporis glorificati erit, ut videatur vel non videatur.

Respondeo dicendum, quod visibile videtur secundum quod agit in visum. Ex hoc autem quod aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso. Unde sine mutatione alicujus proprietatis quae sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quod videatur et non videatur. Unde in potestate glorificatae animae erit quod corpus suum videatur vel non videatur; sicut et quaelibet actio alia corporis in anima potestate erit: alias corpus gloriosum non esset instrumentum summe obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

Ad secundum dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi inquantum immutat visum, quia visus non potest immutari simul duobus coloribus, ut utrumque perfecte inspiciat. Color autem corporis gloriosi erit in perfecta potestate animae, ut per ipsum vel immutet visum vel non immutet. Et ideo erit in potestate ejus ut corpus quod est post se, occultet vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quod quantitas est inhaerens ipsi corpori glorioso; neque posset quantitas immutari ad imperium animae sine mutatione intrinseca corporis gloriosi, quae impassibilitati ejus repugnaret. Et ideo non est simile de quantitate et visibilitate, quia (1) etiam qualitas illa per quam est visibile, non potest subtrahi ad imperium animae; sed actio illius qualitatis suspendetur, et sic occultabitur corpus ad imperium animae.

QUAESTIO LXXXVI.

DE CONDITIONIBUS CORPORUM DAMNATORUM RESURGENTIUM.

(*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de conditionibus corporum damnatorum resurgentium.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent; 2. utrum eorum corpora erunt corruptibilia; 3. utrum erunt impassibilia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. — (S. Th. 4, dist. 44, qu. 3, art. 1, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. Illud enim quod in poenam peccati inductum est, desinere non debet, nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus, qui accidunt per mutilationem, in poenam peccati inducti sunt; et similiter omnes aliae deformitates corporales. Ergo a damnatis qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

2. Praeterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam felicitatem, sic et resurrectio impiorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit; ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Hujusmodi autem sunt deformitates. Ergo, etc.

3. Praeterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita et tarditas. Sed a corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra, 1 ad Cor. 15, 52: *Mortui resurgent incorrupti;* Glossa interl.: *Mortui, idest, peccatores, vel generaliter omnes mortui resurgent incorrupti, idest sine aliqua diminutione membrorum.* Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

Praeterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed aegritudo impedit sensum doloris, inquantum per eam debilitantur organa sentiendi, et similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

Concl. Cum Deus naturae auctor in resurrectione naturam humanam integre reparaturus sit, nulli erunt ex imbecillitate naturae defectus, nisi quod illi qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, in damnatis reperientur.

Respondeo dicendum, quod in corpore humano potest esse deformitas dupliciter: uno modo ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus, deest enim eis debita proportio partium ad totum: et de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non erit, quia omnia corpora tam bonorum quam malorum integra resurgent.

Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel ex indebita quantitate, vel qualitate, vel situ; quae etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur; et de talibus deformitatibus, et similibus defectibus, sicut sunt febres, et aliae hujusmodi aegritudines, quae interdum sunt deformitatis causae, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in Enchirid. cap. 92, ut in littera Magister dicit, 4, dist. 44.

Sed apud doctores modernos est duplex super hoc opinio.

Quidam enim dicunt quod hujusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici. In reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturae perfectio quam conditio quae prius fuit. Unde et qui infra perfectam aetatem decedunt, in statura juvenilis aetatis resurgent, ut supra dictum est, qu. 81, art. 1. Unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus reparabuntur, nisi peccati meritum impediat; et ita, si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc erit ei in poenam. Modus autem poenae est secundum mensuram culpae. Contingit autem quod aliquis peccatorum damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates vel defectus habeat quos non habuit aliquis damnandus, peccatis gravioribus irretitus. Unde si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quod resurget alius gravius puniendus, qui eas in hac vita non habuit, modus poenae non responderet quantitati culpae; sed magis videretur aliquis puniri pro poenis quas in hoc mundo passus fuit; quod est absurdum.

Et ideo alii rationabilius dicunt quod auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit. Unde quicquid defectus vel turpitudinis ex corruptione, vel debilitate naturae sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur; sicut febris, lippitudo, et similia. Defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet.

Ad primum ergo dicendum, quod cum poena in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, poenae quae in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitae terminum non se extendunt. Et ideo, quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quod easdem poenas ibi sustineant quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi poenis gravioribus in aeternum crucientur.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de bonis et malis, eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum. Unde sanctorum ultima

(1) Hiatum hic esse putat Nicolai, quem ita supplet: *Non est simile de quantitate et visibilitate; quia visibilitas extrinseca est visibili propter extrinsecum respectum ad videntem. Potest autem esse simile de quantitate et qualitate quae est causa visibilitatis ipsius; quia etiam qualitas illa, per quam est visibile, non potest*, etc.

felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes: sed ultima miseria non excludet omne bonum, quia *malum, si integrum sit, corrumpit seipsum*, ut Philosophus dicit (in 4 Ethic., cap. 5, ante med.). Unde oportet quod miseriae damnatorum substernatur bonum naturae in ipsis, quod est opus Conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suae speciei reparabit.

Ad tertium dicendum, quod tarditas est de illis defectibus qui naturaliter consequuntur principia humani corporis, non autem deformitas; et ideo de eis non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non essent ejusdem speciei. et per consequens nec eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Praeterea, si corpora damnatorum non erunt corruptibilia, aut hoc erit per naturam, aut per gratiam, aut per gloriam: non per naturam, quia sunt futura ejusdem naturae cujus et nunc sunt: nec per gratiam, vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo erunt corruptibilia.

3. Praeterea, illis qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam poenarum videtur inconveniens. Sed maxima poenarum est mors, ut patet per Philosophum (in 3 Ethic., cap. 6, a med.). Ergo a damnatis, qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet. Ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 9, 6: *In diebus illis quaerent homines mortem, et non invenient eam; desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.*

Praeterea, damnati punientur in anima et corpore poena perpetua, Matthaei 25, 46: *Ibunt hi in supplicium aeternum.* Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

Concl. Cum corruptio sit mutatio quaedam, et motus principium post resurrectionem et deerit et impedietur; nihil erit quo corpora damnatorum corrumpi possint.

Respondeo dicendum, quod, cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus, dupliciter motus aliquis vel mutatio, a mobili removetur: uno modo per hoc quod deest principium motus; alio modo per hoc quod impeditur principium motus. Corruptio autem mutatio quaedam est. Unde dupliciter potest contingere ut corpus, quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur, et hoc modo corpora damnatorum incorruptilia erunt. Cum enim caelum sit primum alterans per motum suum localem, et alia omnia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota, oportet quod, motu caeli cessante, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a naturali sua proprietate. Et ideo post resurrectionem, cessante motu caeli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali quantitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt; et hoc deservit divinae justitiae, ut perpetuo viventes perpetuo puniantur, quod divina justitia requirit, ut infra dicetur, art. seq.; sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinae providentiae, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur; et hoc modo corpus Adae incorruptibile fuit, quia contrariae qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentiae ne ad dissolutionem corporis agere possent: et multo plus continebuntur in corporibus gloriosis, quae erunt omnino subjecta spiritui. Et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem conjungentur duo modi praedicti incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria, quibus corpora componuntur, sunt secunda principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens est motus caelestis: unde, supposito motu caeli, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens; sed, motu caeli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam, etiam secundum naturam, ut patet ex dictis, in corp. art. Cessationem autem motus caelestis non cognoverunt Philosophi. Unde pro infallibili habebant quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

Ad secundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam: non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet, in corp.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis mors sit simpliciter maxima poenarum, secundum quid tamen nihil prohibet mortem esse in poenarum remedium, et per consequens ablationem mortis in poenarum augmentum. *Vivere* enim, ut dicit Philosophus (9 Ethic., cap. 9, a med.), *videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem* (ut ibidem dicitur) *accipere malam vitam, neque corruptam, neque quae est in tristitiis.* Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quae est in tristitiis, ita et mors, quae est privatio vitae, simpliciter est poenosa, et maxima poenarum, inquantum subtrahit primum bonum, scilicet *esse*, cum quo alia subtrahuntur; sed inquantum privat malam vitam et quae est in tristitiis, est in remedium poenarum quas terminat: et per consequens mortis subtractio est in augmentum poenarum, quas perpetuas facit.

Si autem dicatur mors esse poenalis propter corporalem dolorem quem sentiunt morientes, non est dubium quod multum majorem dolorem damnati continue sustinebunt. Unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in psal. 48, 15: *Mors depascet eos.*

ARTICULUS III.

Utrum corpora damnatorum sint futura impassibilia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum futura sint impassibilia. Quia, secundum Philosophum (in 6 Topic., cap. 2, loco 19), *omnis passio magis facta abjicit a substantia.* Sed *a finito si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi*, ut dicitur in 1 Physic., text. 37. Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur, quod falsum esse ostensum est, art. praec. Ergo erunt impassibilia.

2. Praeterea, omne agens assimilat sibi patiens. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora, nisi inquantum ea sibi assimilans resolvit. Si ergo corpora damnatorum erunt passibilia, ab igne quandoque consumentur: et sic idem quod prius.

3. Praeterea, animalia quae in igne sine corruptione dicuntur vivere, ut de salamandra dicitur, ab igne non affliguntur; animal enim (vel anima) dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo laedatur. Si ergo corpora damnatorum in igne sine corruptione remanere possint, sicut et animalia praedicta, ut Augustinus, in lib. 21 de Civit. Dei, cap. 2 et 4, dicit, videtur quod nullam afflictionem ibi sustinebunt; quod non esset, nisi eorum corpora impassibilia essent. Ergo, etc.

4. Praeterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, ut videtur, superare debet omnem praesentem corporum dolorem, sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem praesentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in hac vita animam a corpore separari. Ergo multo fortius, si corpora illa futura sint passibilia, ex immensitate doloris animae a corpore separabuntur; et sic corpora corrumpentur, quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 52: *Et nos immutabimur;* Gloss. interl.: *Nos boni tantummodo immutabimur gloriae immutabilitate et impassibilitate.* Ergo non erunt corpora damnatorum impassibilia.

Praeterea, sicut corpus cooperatur animae ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem praedictam non solum anima, sed etiam corpus post resurrectionem praemiabitur. Ergo et simili ratione damnatorum corpora punientur; quod non esset si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

Concl. Corpora damnatorum, etsi propter divinam justitiam ab igne nunquam consumentur, passibilia tamen erunt sine naturalis dispositionis mutatione.

Respondeo dicendum, quod principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumentur erit divina justitia, qua eorum corpora ad poenam perpetuam sunt addicta. Sed divinae justitiae servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis et ex parte agentium, quia, cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in aliquo subjecto secundum *esse* naturale materialiter, sicut calor ab igne recipitur in aere materialiter: et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur *passio naturae.* Alio modo aliquid recipitur in alio spiritualiter per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla; et haec receptio assimilatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum; unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur *passio animae.* Quia igitur post resurrectionem, motu caeli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est art. praec., nullum corpus pati poterit passione naturae: unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed, cessante motu caeli, adhuc remanebit passio quae est per modum animae; quia et aer a sole illuminabitur et colorum differentias deferet ad visum. Unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur (1), ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipient aliquid, et quodammodo patientur in sentiendo, non tamen passibilia erunt, quia nihil recipient per modum afflictivi vel laesivi, sicut recipient corpora damnatorum, quae ob hoc passibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens a sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod similitudo agentis est dupliciter in patiente: uno modo per modum eumdem quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem: alio modo per modum diversum a modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus aequivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter, quae in patiente materialiter recipitur, sicut forma quae est in domo facta per artificem, est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter; quandoque vero e contrario est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente; sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur spiritualiter in pupilla et in medio deferente. Et similiter est in proposito, quia species quae materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum; et sic ignis sibi assimilabit damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Philosophum (in libro de Proprietatibus elementorum, aliquant. a princ.), *nullum animal in igne vivere potest.* Galenus etiam, in libro de simplicibus Medicamentis, dicit, quod *nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur;* quamvis quandoque quaedam corpora sint quae ad horam in igne sine laesione permaneant, ut patet de ebeno. Quod autem inducitur de salamandra, non potest omnino esse simile, quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum in inferno. Neque tamen oportet quod, quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non laedentur, propter hoc ab igne non affligantur, quia sensibile non solum natum est delectare vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturae confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali: quia quando sensibile est in debita proportione ad sentiendum, delectat; e contrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu. Unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles; inconsonantes autem offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quod dolor non separat animam a corpore, secundum quod manet tantum in potentia animae cujus est dolere, sed secundum quod ad passionem animae mutatur corpus a sua naturali dispositione; secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calescit, et ex timore frigescit: sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari a sua naturali dispositione, ut ex dictis patet, art. praec. Unde quantuscumque sit dolor, animam a corpore non separabit.

(1) Ita communiter. An *patitur*, ut theologi volunt?

QUAESTIO LXXXVII.

DE COGNITIONE QUAM HABEBUNT RESUSCITATI IN JUDICIO RESPECTU MERITORUM ET DEMERITORUM.

(In tres articulos divisa.)

Post haec agendum est de his quae sequuntur resurrectionem: quorum prima consideratio erit de cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum et demeritorum; secunda de ipso judicio generali, ac tempore et loco in quo erit; tertia de judicantibus et judicatis; quarta de forma in qua judex veniet ad judicandum; quinta de statu mundi et resurgentium post judicium.

Circa primum queruntur tria: 1. utrum cognoscet quilibet homo in judicio omnia peccata sua; 2. utrum poterit quilibet legere omnia quae sunt in conscientia alterius; 3. utrum omnia merita et demerita uno intuitu quis videre poterit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quae fecit. — (S. Thom., 4, dist. 43, art. ult., quaest. 2. et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod post resurrectionem non cognoscet quilibet omnia peccata quae fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriae educitur. Sed homines post resurrectionem sua peccata non poterunt sensu percipere, quia jam transierunt; sensus autem est tantum praesentium: multa etiam peccata a memoria peccantis exciderunt, quae non poterunt de thesauro memoriae educi. Ergo non omnium peccatorum quae fecit, resurgens cognitionem habebit.

2. Praeterea, sicut in littera dicitur, 4, dist. 43, *libri conscientiae quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur.* Sed in libris non potest aliquid legi, nisi ejus nota contineatur in libro: notae autem quaedam remanent peccatorum in conscientia, ut patet Rom. 2, in Glossa Origen., sup. illud: *Testimonium reddente*, etc. quae non videntur esse aliud esse quam reatus vel macula. Cum ergo multorum peccatorum macula et reatus a multis sit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quae facit, possit aliquis in sua conscientia legere; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, *crescente causa, crescit effectus.* Sed causa quae facit nos dolere de peccatis quae ad memoriam revocamus, est charitas. Cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta charitas, maxime de peccatis dolebunt, si ea illis ad memoriam revocabuntur: quod non potest esse, quia *fugiet ab eis dolor et gemitus* (1), Apoc. 21. Ergo peccata propria eis ad memoriam non revocabuntur.

4. Praeterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quae aliquando fecerunt, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quae aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quae aliquando fecerunt, non habebunt, quia per hoc eorum poena multum alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quae commiserunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit (20 de Civit. Dei, cap. 14, a med.), quod *quaedam divina vis aderit, qua fiet ut cuncta peccata ad memoriam revocentur.*

Praeterea, sicut se habet humanum judicium ad testimonium exterius, ita se habet divinum judicium ad testimonium conscientiae, ut patet 1 Reg. 16, 7: *Homo videt ea quae parent, Dominus autem intuetur cor.* Sed non posset perfectum judicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus judicandum est, testimonium deponerent. Ergo oportet, cum divinum judicium sit perfectissimum, quod conscientia teneat omnia de quibus judicandum est. Sed judicandum erit de omnibus bonis operibus et malis, 2 Cor. 5, 10: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum.* Ergo oportet quod conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quae fecit, sive bona, sive mala.

(1) Ita legitur Isa. 35, 10; loco autem cit. Apocal.: *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, nec dolor erit ultra.*

Concl. Cum in die judicii sua cuique conscientia testimonium vitae redditura sit, et cogitationes unumquemque accusaturae aut defensurae sint, et omnia opera hominum in judicium sint ventura; oportet ut quisque omnium operum suorum notitiam habeat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur Rom. 2, 15, *in die illa cum judicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet; et cogitationes erunt accusantes et defendentes.* Et quia oportet quod testis, accusator, et defensor, in quolibet judicio habeant eorum notitiam quae in judicio versantur, in illo autem communi judicio omnia opera hominum in judicium venient; oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus judicium procedet: sicut etiam in judicio humano registris utimur. Et isti sunt libri de quibus Apoc. 20, 12, dicitur: *Libri aperti sunt; et alius liber apertus est, qui est vitae; et judicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libro secundum opera ipsorum:* ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit (20 de Civit. Dei, cap. 44, circa med.), *significentur sancti novi et veteris Testamenti, in quibus Deus ostendit quae mandata fieri jussisset.* Unde Richardus de Sancto-Victore, (in tract. de judiciar. Potest., in med.), dicit: *Erunt corda eorum quasi quaedam canonum decreta.* Sed per librum vitae, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiae singulorum, quae dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur: et haec vis, inquantum ad memoriam homini reducet sua facta, *liber vitae* dicitur. Vel per primos libros conscientiae intelliguntur, per secundum sententia judicis in ejus providentia descripta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita et demerita a memoria exciderint, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo maneat in suo effectu, quia merita quae non sunt mortificata, manebunt in praemio quod eis redditur; quae autem mortificata sunt manent in reatu ingratitudinis, quae augetur ex hoc quod homo post gratiam susceptam peccavit. Similiter etiam demerita quae non sunt per poenitentiam deleta, manent in reatu poenae quae eis debetur; quae autem poenitentia delevit, manent in ipsa poenitentiae memoria, quam simul cum aliis meritis in notitia habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare.

Et tamen, ut Augustinus dicit (loc. sup. cit.), principaliter ad hoc divina vis operabitur.

Ad secundum dicendum, quod aliquae notae manent in conscientiis singulorum de operibus a se factis, nec oportet quod notae istae sint reatus tantum, ut dictis patet, in corp., et ad 1.

Ad tertium dicendum, quod quamvis charitas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria erunt ita perfusi gaudio, quod dolor in eis locum habere non poterit: et ideo de peccatis non dolebunt, sed potius gaudebunt de divina misericordia, qua eis peccata sunt relaxata; sicut nunc etiam angeli gaudent de divina justitia, qua fit ut deserti a gratia in peccatum ruant illi quos custodiunt; quorum tamen saluti sollicite invigilant.

Ad quartum dicendum, quod mali cognoscent omnia bona quae fecerunt: et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augmentabitur, quia maximus dolor est multa bona perdidisse: propter quod dicit Boetius (in 2 de Consol., prosa 4, in princ.), quod *summum infortunii genus est fuisse felicem.*

ARTICULUS II.

Utrum quilibet poterit legere omnia quae sunt in conscientia alterius.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non quilibet poterit legere omnia quae sunt in conscientia alterius. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc sit angelorum, quorum aequalitas resurgentibus promittitur, Matth. 22. Sed angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quae dependent a libero arbitrio; unde indigent locutione ad ea invicem innotescenda. Ergo resurgentes non poterunt inspicere ea quae continentur in conscientiis aliorum.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur in se, aut in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita vel demerita, quae continentur in conscientia alicujus, non poterit alius cognoscere in seipsis, quia solus Deus cordi illabitur et secreta ejus intuetur; similiter nec in causa sua, quia non omnes videbunt Deum qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita; similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt, quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per poenitentiam abolitis. Ergo non omnia quae sunt in conscientia alicujus poterit quilibet alius cognoscere.

3. Praeterea, Chrysostomus dicit (hom. 31, sup. Epist. ad Hebr., vers. fin.), ut supra habitum est, 4, dist. 17: *Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis deprecceris, citius illa delebis; si vero obliviscaris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum et inimicorum sanctorumque angelorum proferentur.* Ex hoc accipitur quod illa publicatio poena est negligentiae, qua homo confessionem praetermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. Praeterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minus verecundatur inde. Si ergo quilibet peccatum alterius cognosceret, cujuslibet peccatoris erubescentia multum minueretur, quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

Sed contra, super illud 1 Cor. 4: *Illuminabit abscondita tenebrarum,* dicit Glossa interl.: *Gesta et cogitata bona et mala, tunc aperta erunt omnibus, et nota.*

Praeterea, omnium bonorum peccata praeterita aequaliter erunt abolita. Sed quorumdam sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalenae, et Petri, et David. Ergo pari ratione aliorum electorum peccata scientur, et multo magis damnatorum.

Concl. Cum oporteat in ultimo judicio justitiam divinam omnibus apparere, necesse est etiam ut cuilibet sua et aliorum praemiatio vel condemnatio manifesta sit, et per consequens omnium merita vel demerita, ex quibus sententia justa an injusta sit cognoscitur.

Respondeo dicendum, quod in ultimo et in communi judicio oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat, quae nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnantis vel praemiantis justa esse non potest, nisi secundum merita vel demerita proferatur. Et ideo, sicut oportet quod judex et assessor judicis merita causae cognoscant ad hoc quod justam sententiam proferant, ita oportet ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde, quia, sicut cuilibet nota erit sua praemiatio et sua damnatio, ita omnibus aliis innotescet, oportet quod sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant. Et haec est probabilior et communior opinio, quamvis contrarium Magister in littera, 4, dist, 45, dicat, scilicet quod peccata quae sunt per poenitentiam deleta, in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequeretur quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecte cognoscatur, in quo multum detraheretur sanctorum gloriae, et laudi divinae quae tam misericorditer sanctos liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita praecedentia vel demerita, facient aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis. Et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri, et praecipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia judicis justa omnibus appareat.

Ad secundum dicendum, quod merita vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet, art. praec., ad 1, vel etiam in seipsis per divinam virtutem; quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiae quae committitur in omissione confessionis. Sed quod peccata sanctorum revelentur, non poterit eis esse in erubescentiam vel verecundiam, sicut nec Mariae Magdalenae est in confusionem quod peccata ejus publice in ecclesia recitantur, quia verecundia *est timor ingloriantis,* ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, quae in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter poenitentiam quam fecerunt, sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur, sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vitupe-

rium magis agnoscens. Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia respicit aestimationem hominum, quae ex consuetudine redditur levior. Sed tunc confusio respiciet aestimationem Dei, quae est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum, sive multorum.

ARTICULUS III.

Utrum omnia merita vel demerita, propria et aliena, uno intuitu ab aliquo videbuntur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia merita vel demerita, propria et aliena, ab aliquo uno intuitu videbuntur. Ea enim quae sigillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati sigillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent: unde dicunt, Sap. 5, 8: *Quid nobis profuit superbia?* Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 2 Topic., cap. 44, loco 33), quod *non contingit simul plura intelligere.* Sed merita et demerita, propria et aliena, non videbuntur nisi intellectu. Ergo non poterunt simul omnia videri.

3. Praeterea, intellectus damnatorum non erit post resurrectionem limpidior quam nunc sit beatorum et angelorum, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione angeli non vident plura simul. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta simul videre.

Sed contra, super illud Job 8: *Induentur confusione*, dicit Glossa (ordin. Gregorii): *Viso judice, mala omnia ante oculos mentis versabuntur.* Sed judicem subito videbunt. Ergo similiter mala quae commiserunt, et eadem ratione omnia alia.

Praeterea, Augustinus (20 de Civ. Dei, cap. 14, a med.), habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in judicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quod nullus valeat aestimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset. Sed similiter etiam non posset aestimari tempus, quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita sua et aliena, ab aliquo homine, si successive diversa videat. Ergo oportet ponere quod omnia simul videat unusquisque.

Concl. Etsi in instanti aliquis visurus non sit singula merita vel demerita tam sua quam aliena, tamen brevissimo tempore auxilio divinae virtutis omnia particularia considerabit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt quod omnia merita et demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti; quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in Verbo videbunt; et sic non est inconveniens quod simul plura videant; sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile.

Et ideo alii dicunt quod mali simul omnia videbunt in genere peccata sua, et aliena, et hoc sufficit ad accusationem illam quae debet esse in judicio, vel ad absolutionem: non autem videbunt omnia simul, descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini (20 de Civ. Dei, loc. sup. cit.), qui dicit quod omnia mentis intuitu enumerabunt, quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus, ibidem, quod *mira celeritate cernentur*. Nec est hoc impossibile, quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio ad objecta in utramque partem.

QUAESTIO LXXXVIII.

DE JUDICIO GENERALI, TEMPORE ET LOCO IN QUO FIET.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de judicio generali, tempore et loco in quo fiet.

Circa quod quaeruntur quatuor: 1. utrum generale judicium sit futurum; 2. utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem; 3. utrum fiet tempore ignoto, 4. utrum fiet in valle Josaphat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum generale judicium sit futurum.
(S. Thom., 4, dist. 47, qu. 1, art. 1, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod generale judicium non sit futurum, quia, ut dicitur Nahum 1, 9, secundum vers. Septuaginta, *non judicabit Deus bis in idipsum.* Sed nunc Deus judicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique poenas vel praemia pro meritis tribuit, et dum etiam quosdam in hac vita pro bonis vel malis operibus praemiat vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud judicium futurum.

2. Praeterea, in nullo judicio executio sententiae praecedit judicium. Sed sententia divini judicii quoad homines est de adeptione regni, vel exclusione a regno, ut patet Matth. 25. Ergo, cum modo aliqui adipiscantur regnum aeternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud judicium non sit futurum.

3. Praeterea, propter hoc aliqua in judicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo, etc.

Sed contra, Matth. 12, 41, dicitur: *Viri Ninivitae surgent in judicio cum generatione ista et condemnabunt eam.* Ergo post resurrectionem aliquod judicium fiet.

Praeterea, Joan. 5, 29, dicitur: *Procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae: qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii.* Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod judicium sit futurum.

Concl. Quemadmodum in prima rerum productione immediate omnia processerunt a Deo, ita universale judicium futurum est, respondens primae illi rerum productioni, quo dabitur ultima completio mundo.

Respondeo dicendum, quod, sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in esse, ita judicium pertinet ad terminum quo res ad finem suum perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio, una qua res primitus in esse produxit instituens naturam, et distinguens ea quae ad completionem ipsius pertinent; a quo quidem opere Deus dicitur quievisse, Genes. 2. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum; de qua Joann. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur et ego operor.* Et ita etiam duplex ejus judicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum, quod respondet operi gubernationis, quae sine judicio esse non potest; per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur, non solum secundum quod sibi competit, sed etiam secundum quod competit gubernationi universi. Unde differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum, ut patet Hebr. 11, et poenae unius ad profectum alterius cedunt. Unde necesse est ut sit aliud judicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni in *esse*, ut videlicet, sicut nunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsam. Unde et in illo judicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia, quae nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos, vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status hujus vitae per divinam providentiam gubernatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius generis humani: unde et duplex ei judicium debetur; unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum aliud: judicium debet esse de eo, secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis judicari dicitur secundum humanam justitiam, etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars. Unde et tunc quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus judicabit *bis in idipsum*, quia non duas poenas pro uno peccato inferet, sed poena, quae ante judicium complete inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur postquam impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul.

Ad secundum dicendum, quod propria sententia illius

generalis judicii est universalis separatio bonorum a malis, quae illud judicium non praecedet; sed etiam nunc quoad particularem sententiam uniuscujusque non plene praecessit judicii effectus, quia etiam boni amplius post judicium praemiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo; et mali etiam plus torquebuntur ex adjuncta poena corporis, et impleto in poenis numero damnatorum; quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto magis ardebunt.

Ad tertium dicendum, quod universale judicium magis directe respicit universalitatem hominum quam singulos judicandorum, ut dictum est, in corp. art. Quamvis ergo cuilibet homini ante judicium erit certa notitia de sua damnatione vel praemio, non tamen omnibus omnium damnatio vel praemium innotescet. Unde judicium universale necessarium erit.

ARTICULUS II.

Utrum judicium fiet per locutionem vocalem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium illud, quantum ad disceptationem et sententiam, fiet per locutionem vocalem, quia, ut Augustinus dicit (20 de Civ. Dei, cap. 1, ante med.), *per quot dies futurum hoc judicium tendatur, incertum est.* Sed non esset incertum, si illa quae in judicio dicuntur futura tantum mentaliter complerentur. Ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solum mentaliter.

2. Praeterea, Gregorius dicit (lib. 26 Moral., cap. 20, inter princ. et med., et habetur in littera, 4, dist. 37): *Illi saltem verba judicis audient qui ejus fidem verbo tenuerunt.* Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori, quia sic omnes verba judicis audient, quia omnibus, et bonis et malis, nota erunt omnia facta aliorum. Ergo videtur quod judicium illud vocaliter peragetur.

3. Praeterea, Christus secundum formam hominis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo eadem ratione videtur quod corporali voce loquetur ut ab omnibus audiatur.

Sed contra, Augustinus dicit (20 de Civ. Dei, cap. 14, a med.), quod liber vitae, de quo Apocal. 20, *quaedam vis intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli judicentur.* Sed si vocaliter discuterentur merita singulorum, non possent omnes et singuli judicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

Praeterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio et excusatio, erit mentalis; unde Rom. 2, 15: *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium in die cum judicabit Deus occulta hominum.* Ergo videtur quod illa sententia, et totum judicium, mentaliter compleatur.

Concl. Cum prope infinitum tempus requireretur in judicio universali, si per locutionem fieret vocalem, probabilius est non per locutionem vocalem, sed mentaliter futurum esse ultimum judicium.

Respondeo dicendum, quod quid circa hanc quaestionem sit verum pro certo definiri non potest; tamen probabilius aestimatur quod totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum, et quoad commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus dicit (20 de Civ. Dei, loco citato), quod *si liber,* ex cujus scriptura omnes justificabuntur, ut dicitur Apocal. 20, *carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptae sunt universae vitae universorum?* Non autem minus tempus requiritur ad narrandum ore tenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur, Matth. 25, non vocaliter sed mentaliter, intelligenda sint esse perficienda.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto dicit Augustinus quod *incertum est per quot dies hoc judicium tendatur,* quia non est determinatum, utrum mentaliter vel vocaliter perficiatur. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad secundum dicendum, quod etiamsi judicium fiat mentaliter tantum, verbum Gregorii salvari poterit, quia, etsi omnibus innotescent sua et aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quae in Evangelio *locutio* dicitur, tamen illi qui fidem habuerunt quam ex verbis Dei conceperunt ex ipsis verbis judicabuntur, quia dicitur Rom. 2, 12: *Quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur.* Unde quodlam speciali modo dicetur aliquid his qui fuerint fideles quod non dicetur infidelibus.

Ad tertium dicendum, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus corporaliter judex cognoscatur; quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio, quae tempore mensuratur, requireret immensam temporis longitudinem, si vocali locutione judicium perageretur.

ARTICULUS III.

Utrum tempus futuri judicii sit ignotum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tempus futuri judicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus secundum. Sed sancti patres sciverunt tempus primi adventus, sicut patet per numerum hebdomadarum, qui describitur Dan. 9; unde et reprehenduntur Judaei, quod tempus adventus Christi non cognoverunt, ut patet Luc. 12, 56: *Hypocritae, faciem caeli et terrae nostis probare, hoc autem tempus quomodo non probatis?* Ergo videtur quod etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventus quo Deus ad judicium veniet.

2. Praeterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de futuro judicio multa signa nobis proponuntur in Scriptura, ut patet Matth. 24, et Lucae 21, et Marci 13. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. Praeterea, dicit Apostolus, 1 Corinth. 10, 2: *Vos sumus in quos fines saeculorum devenerunt*; et 1 Joan. 2, 18: *Filioli, novissima hora est,* etc. Cum ergo jam longum tempus transierit, ex quo dicta haec sunt, videtur quod saltem nunc scire possumus quod ultimum judicium sit propinquum.

4. Praeterea, tempus judicii non oportet esse occultum, nisi propter hoc quod quilibet sollicitius se ad judicium praeparet dum determinatum tempus ignorat. Sed eadem sollicitudo remaneret etiam si certum esset, quia cuique incertum est tempus suae mortis, *in quo,* sicut dicit Augustinus (in epist. ad Hesychium, 199, al. 80, parum a princ.), *quemcumque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies.* Ergo non est necessarium, tempus judicii esse occultum.

Sed contra est quod dicitur Marci 13, 32: *De die illo vel hora, nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater.* Dicitur autem Filius nescire, inquantum nos scire non facit.

Praeterea, 1 Thessal. 5, 2: *Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet.* Ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi judicii sit omnino incertus.

Concl. Cum, sicuti initium, ita et finis mundi soli divinae potestati subjiciatur, convenienter ejus cognitionem sibi soli Deus reservavit.

Respondeo dicendum, quod Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res quarum sint causae, et quibusdam etiam cognitionem rerum praebet. Sed in utroque aliqua sibi reservat: operatur enim quaedam in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quaedam quae a nulla pura creatura cognoscuntur. Haec autem nulla alia magis esse debent quam illa quae soli divinae subjacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et hujusmodi est finis mundi in quo erit dies judicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam esse incoepit immediate a Deo. Unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem videtur ipse Dominus assignare, Act. 1, 7: *Non est,* inquit, *vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate*; quasi diceret, quae soli potestati ejus reservata sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, secundum illud Isa. 45, 15, *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator.* Et ideo, ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus determinare. Sed in secundo adventu veniet manifeste, ut dicitur in psal. 49, 3: *Deus manifeste veniet,*

etc. Et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (in epist. de die judicii, ad Hesychium, 199, al. 80, aliquant. ante med.), *signa quae in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum qui erit in fine; sed quaedam eorum pertinent ad tempus destructionis Jerusalem, quae jam praeteriit; quaedam vero, et plura, pertinent ad adventum quo quotidie venit in Ecclesiam eam visitans spiritualiter, prout in nobis inhabitat per fidem et amorem*: nec illa quae in Evangeliis vel in Epistolis ponuntur ut ultimum adventum spectantia ad hoc possunt valere ut determinate tempus judicii possit agnosci; quia illa pericula quae praenuntiantur, nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primitivae Ecclesiae fuerunt, quandoque intensius, quandoque remissius, unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt novissimi dies, ut patet Act. 2, ubi Petrus exponit illud verbum Joelis 2, 38: *Erit in novissimis diebus*, etc. pro tempore illo; et tamen ex illo tempore jam tempus plurimum transivit, et quandoque plures et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari quantum tempus sit futurum, nec de mense nec de anno nec de centum nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro (seu epist. cit., a med.) dicit. Sed etsi credantur in fine hujusmodi pericula magis abundare, non potest tamen determinari quae sit illa quantitas periculorum quae immediate diem judicii praecedet vel Antichristi adventum, cum etiam circa tempora primitivae Ecclesiae fuerint persecutiones aliquae adeo graves et corruptiones errorum adeo abundarent quod ab aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus, sicut dicitur in ecclesiastica Historia Euseb., lib. 6, cap. 6, et in lib. Hieronymi de Viris illustribus, cap. *Judex de septuaginta*, etc.

Ad tertium dicendum, quod, ex hoc quod dicitur, *Novissima hora est*, vel ex similibus locutionibus quae in Scriptura leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima aetas; quae quanto temporis spatio duret, non est definitum; cum etiam nec senio, quod est ultima aetas hominis, sit aliquis certus terminus definitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes praecedentes aetates, vel plus, ut dicit Augustinus (in lib. 83 QQ., quaest. 47, a med.). Unde etiam Apostolus, 2 ad Thessal., 2, excludit falsum intellectum quem quidam ex suis verbis conceperant ut crederent diem Domini jam instare.

Ad quartum dicendum, quod, etiam supposita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo judicii. Primo quantum ad hoc quod ignoratur, utrum etiam tantum differatur, quantum est hominis vita; ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit solum sollicitudinem de persona sua, sed de familia vel civitate, vel regno, aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam. Et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniat imparatos.

ARTICULUS IV.

Utrum judicium fiet in valle Josaphat.
(*4, dist. 4, qu. 4, art. 4, qu. 4.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium non fiet in valle Josaphat, aut in loco circumstante, quia ad minus oportet omnes judicandos in terra stare, eos autem tantum elevari in nubibus quorum erit judicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem judicandorum. Ergo non potest esse quod circa vallem illam sit futurum judicium.

2. Praeterea, Christo in humanitate datum est judicium, ut juste judicet, quia injuste judicatus est in praetorio Pilati, et sententiam injusti judicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis debent ad judicium determinari.

3. Praeterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio, vel resolutio. Ergo non poterit esse quod *justi in nubibus obviam Christo in aera rapiantur*; et sic oportebit et bonos et malos esse in terra: et ita multo amplior locus requiretur quam sit vallis ista.

Sed contra est quod dicitur Joelis 3, 2: *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis.*

Praeterea, Act. 1, 2, dicitur: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.* Sed ipse ascendit in caelum de monte Oliveti qui praeeminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet.

Concl. Sicut Christus ex monte Oliveti in caelum ascendit, sic et circa illum locum eum descensurum probabile est, ut idem esse ostendatur qui descendit et ascendit.

Respondeo dicendum, quod qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri: tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui descendit, et qui ascendit.

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum, dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere praeeminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis Christus, per hoc quod judicatus est injuste, judiciariam potestatem meruerit, non tamen judicabit in forma infirmitatis in qua injuste judicatus est, sed in forma gloriosa in qua ad Patrem ascendit. Unde locus ascensionis magis competit judicio, quam locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellantur, ut dicunt quidam, quaedam densitates lucis resplendentis a corporibus sanctorum et non aliquae evaporationes ex terra et aqua.

Vel potest dici quod nubes illae generabuntur divina virtute, ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium et ascensionem, ut qui ascendit in nube ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium indicat misericordiam judicantis.

QUAESTIO LXXXIX.

DE JUDICANTIBUS ET JUDICATIS IN JUDICIO GENERALI.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de judicantibus et judicatis in judicio generali.

Circa quod quaeruntur octo: 1. utrum aliqui homines judicaturi sint cum Christo; 2. utrum voluntariae paupertati correspondeat judiciaria potestas; 3. utrum etiam angeli sint judicaturi; 4. utrum daemones exequentur sententiam judicis in damnatos; 5. utrum omnes homines in judicio comparebunt; 6. utrum aliqui boni judicandi sint; 7. utrum aliqui mali; 8. utrum etiam angeli sint judicandi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqui homines judicabunt cum Christo.
(*S. Thom., 2, dist. 46, quaest. 1, art. 2, quaest. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli homines judicabunt cum Christo; Joann. 5, 21: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium* etc. Sed honorificentia talis non debetur alicui nisi Christo. Ergo etc.

2. Praeterea, quicumque judicat habet auctoritatem super illud quod judicat. Sed ea de quibus debet esse futurum judicium, sicut merita et demerita (1) humana, soli divinae auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his judicare.

3. Praeterea, judicium illud non exercebitur vocaliter sed mentaliter, ut probabilius aestimatur. Sed hoc quod cordibus hominum omnium (2) notificentur merita et demerita, quod est quasi accusatio vel commendatio, vel retributio poenae et praemii, quod est quasi sententiae prolatio, sola divina virtute fiet. Ergo nulli alii judicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 28: *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Ergo etc.

Praeterea, Isa. 3, 14: *Dominus ad judicium veniet cum senibus populi sui.* Ergo videtur quod etiam alii judicabunt cum Christo.

(1) Ita passim, optime. Al., *et praemia.*
(2) Al. deest *omnium.*

Concl. Judicabunt perfecti viri cum Christo inquantum in eis continentur decreta divina justitiae, ex quibus homines judicabuntur; et inquantum Christi judicis sententiam aliis patefacient.

Respondeo dicendum, quod judicare multipliciter dicitur. Uno modo quasi causaliter; ut dicitur illud judicare unde apparet aliquis judicandus: et secundum hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur, sicut patet Matth. 12, 41: *Viri Ninivitae surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Sed sic judicare in judicio communiter et bonorum et malorum est. Alio modo dicitur judicare, quasi interpretative: interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit. Unde illi qui consentient Christo judici ejus sententiam approbando judicare dicentur; et sic judicare erit omnium electorum: unde dicitur Sap. 3, 8: *Judicabunt justi nationes.* Tertio modo dicitur aliquis judicare quasi assessorie et per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, inquantum sedet in loco eminenti, sicut judex: et sic assessores dicuntur judicare. Et secundum hunc modum dicunt quidam quod perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur Matth. 19, judicabunt, scilicet per honorabilem assessionem; quia superiores caeteris apparebunt in judicio obviantes *Christo in aera.* Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur Matth. 16, 28: *Sedebitis judicantes;* videtur enim judicium consessioni superaddere. Et ideo est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum in eis continentur decreta divinae justitiae, ex quibus homines judicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex, judicare dicatur. Unde Apocal. 20: *Judicium sedit, et libri aperti sunt.* Et per hunc modum hanc judicationem Richardus de Sancto Victore exponit (in tract. de judiciar. Potest., circa med.), unde dicit: *Qui divinae contemplationi assistunt, qui in libro sapientiae quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt;* et infra: *Quid vero sunt judicantium corda, divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quaedam canonum decreta?*

Sed quia judicare importat actionem in alium procedentem, ideo, proprie loquendo, judicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate: et hoc est illius qui habet dominium in alios et potestatem cujus regimini subduntur qui judicantur; unde ejus est in eos jus ferre. Et sic judicare est solius Dei. Alio modo judicare est sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinae justitiae ut sciant quid juste pro meritis eis debeatur; ut sic ipsa revelatio justitiae dicatur judicium. Unde dicit Richardus de Sancto Victore (loc. cit.): *Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quae ad judicium pertinent revelare.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo convenit.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quaedam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores angeli inferiores illuminant, vel per modum locutionis, sicut inferiores superioribus loquuntur.

ARTICULUS II.

Utrum judiciaria potestas correspondeat voluntariae paupertati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judiciaria potestas non correspondeat voluntariae paupertati. Haec enim solum duodecim apostolis est promissa, Matth. 19, 28: *Sedebitis super sedes duodecim judicantes* etc. Cum ergo non omnes voluntarie pauperes sint apostoli, videtur quod non omnibus judiciaria potestas respondeat.

2. Praeterea, majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus. Sed martyres et etiam virgines offerunt de proprio corpore sacrificium Deo; voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo subtilitas judiciariae potestatis magis respondet martyribus et virginibus, quam voluntarie pauperibus.

3. Praeterea, Joan. 5, 45: *Est qui accusat vos Moyses in quo vos speratis;* Glossa interl., *quia voci ejus non creditis.* Et Joan. 12, 48: *Sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die.* Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod judicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam voluntarie pauperibus.

4. Praeterea, Christus ex hoc quod injuste judicatus est, inquantum homo, meruit ut sit judex omnium in humana natura, Joan. 5, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injuste judicantur. Ergo judiciaria potestas magis competit eis quam pauperibus.

5. Praeterea, superior non judicatur ab inferiori. Sed multi licite divitiis utentes erunt majoris meriti multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarie pauperes non judicabunt ubi illi judicabuntur.

Sed contra, Job 36, 6: *Non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit.* Ergo pauperum est judicare.

Praeterea, Matth. 19, super illud: *Vos qui reliquistis omnia,* etc., dicit Glossa ord.: *Qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Deum, hi judices erunt; qui licita habentes recte usi sunt, judicabuntur*; et sic idem quod prius.

Concl. Non cuilibet paupertati datur judiciaria potestas, sed ei qui omnibus relictis Christum secutus fuerit, juxta perfectionem vitae.

Respondeo dicendum, quod paupertati debetur judiciaria potestas specialiter propter tria. Primo ratione congruitatis, quia voluntaria paupertas est eorum qui, omnibus quae mundi sunt contemptis, soli Christo inhaerent; et ideo non est in eis aliquid quod eorum judicium a justitia deflectat: unde idonei ad judicandum reddunturquasi veritatem justitiae prae omnibus diligentes. Secundo per modum meriti, quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quae hominem in hoc mundo despectum faciunt, praecipuum est paupertas. Unde et pauperibus excellentia judiciariae potestatis promittitur, ut sic qui propter Christum se humiliat exaltetur. Tertio quia paupertas disponit ad praedictum modum judicandi. Ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex dictis patet, art. praec., quia cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiae, quia haec sunt ultimo acquisita. Quod autem ultimum in generatione est, primum est in destructione. Unde et inter beatitudines quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, inquantum est prima dispositio ad perfectionem praedictam. Et hinc est quod non quibuscumque pauperibus etiam voluntarie repromittitur potestas praedicta, sed illis qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundum perfectionem vitae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (20 de Civit. Dei, cap. 5, ante med.), *nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum ipso judicaturos putare debemus; alioquin, quoniam in locum Judae traditoris apostolum Matthiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit.* Unde *duodenarius numero,* ut ibidem indicat, *significata est universa judicantium multitudo, propter duas partes septenarii, scilicet tria, et quatuor, quae in se ductae faciunt duodenarium.* Duodenarius autem est numerus perfectus, propter hoc quod consistit ex duplici senario, qui est numerus perfectus.

Vel quoad litteram duodecim apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sequacibus promittebat.

Ad secundum dicendum, quod virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinae justitiae, sicut paupertas; sicut e contrario exteriores divitiae ex sua sollicitudine suffocant verbum Dei, sicut dicitur Lucae 8.

Vel dicendum quod paupertas non sola sufficit ad meritum judiciariae potestatis, sed est prima pars perfectionis, cui respondet judiciaria potestas. Unde inter ea quae sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas et martyrium et omnia perfectionis opera; non tamen sunt ita principalia, sicut paupertas, quia principium rei est maxima pars ejus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui legem proposuit aut exhortatus est ad bonum, judicabit, causaliter loquendo, quia per comparationem ad verba ab ipso prolata

vel proposita, alii judicabuntur. Et ideo non respondet proprie potestas judiciaria praedicationi vel doctrinae.

Vel dicendum, secundum quosdam, quod tria requiruntur ad potestatem judiciariam: primo abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus a sapientiae perceptione; secundo requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam; tertio quod illam justitiam alios quis docuerit: et sic doctrina erit perfectio complens meritum judiciariae potestatis.

Ad quartum dicendum, quod Christus in hoc quod injuste judicatus est, seipsum humiliavit: *Oblatus est* enim, *quia voluit*, Isaiae, 53, 7, et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, qua ei omnia subduntur, ut dicitur Philip. 2. Et ideo magis debetur judiciaria potestas illis qui voluntarie se humiliant, bona temporalia abjiciendo, propter quae homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quod inferior non potest judicare superiorem auctoritate propria; sed tamen auctoritate superioris potest, sicut patet in judicibus delegatis. Et ideo non est inconveniens si hoc quasi accidentale praemium pauperibus detur, ut judicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu praemii essentialis.

ARTICULUS III.

Utrum angeli debeant judicare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli debeant judicare: Matth. 25, 31: *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo.* Sed loquitur de adventu ad judicium. Ergo videtur quod angeli etiam judicabunt.

2. Praeterea, angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam ordo Angelorum est ordo thronorum; quod videtur pertinere ad judiciariam potestatem; thronus enim est *sedes judicis, solium regis cathedra doctoris.* Ergo aliqui angeli judicabunt.

3. Praeterea, sanctis post hanc vitam promittitur angelorum aequalitas, Matth. 22. Si ergo homines hanc habebunt potestatem ut judicent, multo fortius angeli.

Sed contra, Joan. 5, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in judiciaria potestate.

Praeterea, non est ejusdem judicare, et esse judicis ministrum. Sed angeli erunt in judicio illo ut ministri judicis, ut dicitur Matth. 13, 41: *Mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala.* Ergo angeli non judicabunt.

Concl. Cum angeli non sint humanae naturae participes, non competit eis judicare, sed Christo qui vere homo est.

Respondeo dicendum, quod assessores judicis debent judici esse conformes. Judicium autem Filio hominis attribuitur, quia secundum humanam naturam omnibus apparebit tam bonis quam malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem. Et ideo etiam oportet ut assessores judicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus bonis et malis videri. Et sic angelis non competit judicare, quamvis angeli etiam aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiae approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex Glossa ord., ibidem, patet, angeli cum Christo venient, non ut judices, sed *ut sint testes humanorum actuum sub quorum custodia homines bene vel male egerunt.*

Ad secundum dicendum, quod nomen throni attribuitur angelis ratione illius judicii quod Deus semper exercet omnia justissime gubernando; cujus judicii angeli sunt quodammodo executores et promulgatores. Sed judicium quod de hominibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad tertium dicendum, quod hominibus promittitur angelorum aequalitas quantum ad praemium essentiale; nihil tamen prohibet aliquod praemium accidentale exhiberi hominibus, quod angelis non debitur, ut patet de aureola virginum aut martyrum, et similiter potest dici de judiciaria potestate.

ARTICULUS IV.

Utrum daemones exequentur sententiam judicis in damnatos.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post diem judicii daemones non exequentur sententiam judicis in damnatos, quia, secundum Apostolum, 1 Cor. 15, 24, *tunc evacuabit omnem principatum potestatem et virtutem.* Ergo cessabit omnis praelatio. Sed exequi judicis sententiam quamdam denotat praelationem. Ergo daemones post diem judicii non exequentur sententiam judicis.

2. Praeterea, daemones magis peccaverunt quam homines. Ergo non est justum quod homines per daemones torqueantur.

3. Praeterea, sicut daemones suggerunt hominibus mala, ita angeli boni suggerunt bona. Sed praemiare bonos non erit officium bonorum angelorum, sed hoc erit ab ipso Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium daemonum.

Sed contra est quod homines peccatores se diabolo subdiderunt peccando. Ergo justum est ut ei subjiciantur in poenis, quasi ab eo puniendi.

Concl. Quemadmodum beati beatos mutuo illuminant, ut Angeli, per quos divinae illuminationes deferuntur; ita probabile est quod daemones damnatos torquebunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc tangitur a Magistro in littera, 4, dist. 47, duplex opinio: et utraque videtur Dei justitiae competere; ex hoc enim quod homo peccat, juste daemoni subjicitur; sed daemon injuste ei praeest. Opinio ergo illa quae ponit daemones in futurum post diem judicii hominibus non praeesse in poenis, respicit ordinem divinae justitiae ex parte daemonum punientium. Contraria vero opinio respicit ordinem divinae justitiae ex parte hominum punitorum. Quae autem earum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius tamen existimo quod, sicut ordo servabitur in salvatis, quo quidam a quibusdam illuminabuntur et perficientur, eo quod omnes caelestis hierarchiae ordines perpetui erunt, ita servabitur ordo in poenis, ut homines per daemones puniantur, ne totaliter divinus ordo, quo angelos medios inter naturam humanam et divinam constituit, annulletur. Et ideo, sicut hominibus per angelos bonos divinae illuminationes deferuntur, ita etiam daemones sunt executores divinae justitiae in malos. Nec ob hoc minuitur aliquid de daemonum poena, quia in hoc etiam quod alios torquent, ipsi torquebuntur; ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

Ad primum ergo dicendum, quod praelatio illa quae dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum praelationis quae est secundum statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur et angeli hominibus, et angeli daemonibus, et daemones daemonibus (1), et daemones hominibus; et hoc totum ad perducendum ad finem, vel adducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem illum pervenerint, non erit praelatio adducens a fine, vel adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis meritum daemonum non requirat quod hominibus praeferantur, quia injuste sibi homines subjecerunt, tamen hoc requirit ordo naturae ipsorum ad naturam humanam. Bona enim naturalia in eis integra manent, ut Dionysius dicit, cap. 4 de divinis Nominibus, part. 4, lect. 19.

Ad tertium dicendum, quod angeli boni non sunt causa principalis praemii electis, quia hoc omnes immediate a Deo percipiunt; sed tamen quorumdam accidentalium praemiorum angeli hominibus sunt causa, inquantum per superiores angelos inferiores et angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum, quae ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem poenam damnati excipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione Dei; alias autem poenas sensibiles non est inconveniens hominibus per daemones infligi.

In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit. Unde, cum natura angelica sit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti intantum exaltabuntur, quod talis exaltatio excedet altitudinem naturae et praemii in quibusdam angelis: unde etiam quidam angeli per quosdam homines illuminabuntur. Sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiae pervenient ad illam eminentiam quae debetur naturae daemonum.

(1) Ita recentiores edit. Veteres omittunt: *Et angeli daemonibus, et daemones daemonibus.*

ARTICULUS V.

Utrum omnes homines in judicio comparebunt.
(S. Thom., 4, dist. 47, qu. 2, art. 3, quaest. 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes homines in judicio comparebunt, quia dicitur Matth. 19, 28: *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Sed non omnes homines pertinent ad illas tribus duodecim. Ergo videtur quod non omnes in judicio comparebunt.

2. Praeterea, idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. 1, 6: *Non resurgent impii in judicio.* Sed multi sunt tales. Ergo videtur quod non omnes comparebunt.

3. Praeterea, ad hoc aliquis ad judicium adducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam aetatem decedentes. Ergo illos in judicio comparere necesse non erit.

Sed contra est quod dicitur Act. 10, 42, quod *Christus constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Sed sub istis duabus differentiis comprehenduntur omnes homines qualitercumque vivi a mortuis distinguantur. Ergo omnes in judicio comparebunt.

Praeterea, Apoc. 1, 7, dicitur: *Ecce venit cum nubibus et videbit eum omnis oculus.* Haec autem non essent, si non omnes in judicio comparerent. Ergo, etc.

Concl. Sicut Christus pro omnibus passus est (etsi non omnes passionis ejus effectum sentiant) ita omnes homines in extremo judicio comparere decet ad Christi in humana natura exaltationem videndam.

Respondeo dicendum, quod, potestas judiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem in sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus (20 de Civit. Dei, cap. 5, circa med.), *non quia dictum est: « Judicantes duodecim tribus Israel » tribus Levi, quae tertia decima est, judicanda non erit; aut solum illum populum, non etiam gentes caeteras judicabunt.* Ideo autem per duodecim tribus omnes aliae gentes significatae sunt quia in sortem duodecim tribuum per Christum sunt vocatae.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Non resurgent impii in judicio*, si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicent; si autem impii dicantur infideles, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicentur, quia *jam judicati sunt*, Joan. 2; sed omnes resurgent, ut in judicio compareant ad gloriam judicis intuendam.

Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam aetatem decedentes in judicio comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis.

ARTICULUS VI.

Utrum boni in judicio judicabuntur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli boni in judicio judicabuntur, quia, Joan. 3, 18: *Qui credit in eum non judicatur.* Sed omnes boni crediderunt in eum. Non ergo judicabuntur.

2. Praeterea, illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo; ex quo Augustinus (lib. 11 sup. Gen. ad litt., cap. 17), probat daemones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod certum est, non adducitur ad judicium. Ergo boni non judicabuntur.

3. Praeterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum judicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt judicandi; unde etiam super illud Job. 40: *Cum sublatus fuerit, timebunt angeli*, etc., dicit Gregorius (lib. 34 Moral., cap. 7, sup. fin.): *Consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutietur, quando etiam justorum vita turbatur.* Ergo beati non judicabuntur.

Sed contra, videtur quod omnes boni judicabuntur, quia dicitur 2 Cor. 5, 10: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Sed nihil est aliud judicari. Ergo omnes, etiam boni, judicabuntur.

Praeterea, universale omnia comprehendit. Sed illud judicium dicitur universale. Ergo omnes judicabuntur.

Concl. Beati omnes quantum ad praemiorum retributionem judicabuntur: quantum vero ad meritorum discussionem qui nullam notabilem alicujus mali meriti admixtionem habent, non judicabuntur: at illi qui negotiis terrenis sunt impliciti, ita tamen ut sua peccata per eleemosynas expiarint, judicabuntur et salvabuntur.

Respondeo dicendum, quod ad judicium duo pertinent, scilicet discussio meritorum, et retributio praemiorum. Quantum ergo ad retributionem praemiorum, omnes judicabuntur, etiam boni, in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia praemium merito respondens. Sed discussio meritorum non est nisi ubi est quaedam meritorum commixtio bonorum cum malis. Qui autem aedificant supra fundamentum fidei *aurum et argentum et lapides pretiosos*, 1 Cor. 3, divinis servitiis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis, sollicite cogitant solum quae Dei sunt; et ideo salvabuntur, sed non judicabuntur. Illi vero qui aedificant super fidei fundamentum *ligna, fenum, stipulam*, qui adhuc scilicet amant saecularia, et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Christo praeponunt, sed student peccata eleemosynis redimere, habent quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis, et ideo discussio meritorum in eis locum habet; unde tales quantum ad hoc judicabuntur, et tamen salvabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, quia punitio est effectus justitiae, praemiatio autem misericordiae, ideo magis judicio, quod est actus justitiae, antonomastice punitio attribuitur; ut interdum judicium pro ipsa condemnatione accipiatur. Et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam (ordin. sup. illud: *Ut judicem mundum*) ibidem patet.

Ad secundum dicendum, quod discussio meritorum in electis non erit ad tollendam certitudinem beatitudinis a cordibus ipsorum judicandorum, sed ut praeeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifeste, et sic Dei justitia comprobetur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus; unde supra praemiserat: *Hi qui in corporibus reperiri potuerunt, quamvis jam fortes atque perfecti, adhuc tamen, quia in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti.* Unde patet quod terror ille referendus est ad tempus immediate judicium praecedens, tremendum quidem maxime malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem, quae sunt ad oppositum, procedunt de judicio quantum ad retributionem praemiorum.

ARTICULUS VII.

Utrum mali judicabuntur.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli mali judicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem dicitur Joan. 3, 18: *Qui non credit, jam judicatus est.* Ergo eadem ratione nec alii peccatores judicabuntur.

2. Praeterea, vox judicis est valde terribilis eis qui per judicium condemnantur. Sed, sicut in littera, 4, dist. 47, ex verbis Gregorii (lib. 26, Moral., cap. 20, inter princ. et med.) habetur, *ad infideles locutio judicis non fiet.* Si ergo fieret ad fideles damnandos, ipsi infideles de sua infidelitate commodum reportarent, quod est absurdum.

Sed contra, videtur quod omnes mali sint judicandi, quia omnibus malis infligetur poena secundum quantitatem culpae. Sed hoc sine definitione judicii esse non potest. Ergo omnes mali judicabuntur.

Concl. Improbi fideles propter fidei fundamentum, judicium discussionis sustinebunt; infideles vero, solo judicio quod *retributionis* dicitur, veluti hostes condemnabuntur.

Respondeo dicendum, quod judicium quod est poenarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio meritorum, solum fidelibus, quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio

bonorum operum vel meritorum ad mala, quae discussionem requirat. Sed fideles in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent, qui, quamvis non sit meritorius sine charitate, tamen, quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, judicabuntur, ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non feretur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum discussione (1) exterminari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione, quia tamen aliqua quae pertinent ad bene merendum habent annexa, oportet ad manifestationem divinae justitiae ut discussio de eorum meritis fiat per quam ostendatur eos juste a sanctorum civitate excludi, cujus esse cives numero exterius videbantur.

Ad secundum dicendum, quod allocutio illa specialiter intellecta secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quia in eis aliqua sibi placentia manifestabit quae in infidelibus inveniri non possunt, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, Hebr. 11, 6. Sed sententia condemnationis, quae in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de judicio retributionis.

ARTICULUS VIII.

Utrum angeli in futuro judicio judicabuntur.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli in futuro judicio judicabuntur, quia dicitur 1 Corinth. 6, 3: *Nescitis quoniam angelos judicabimus?* Sed hoc non potest referri ad statum praesentis temporis. Ergo referri debet ad futurum judicium.

2. Praeterea, Job. 40, 28, dicitur de Behemot, seu Leviathan, per quem diabolus intelligitur: *Videntibus cunctis praecipitabitur:* et Marci 1, 24, exclamavit daemonium ad Christum: *Cur venisti ante tempus perdere nos?* et Glossa (ord. Bedae) dicit, ibidem, quod *daemones in terra Dominum cernentes, se continuo judicandos esse credebant.* Ergo videtur quod eis finale judicium reservetur.

3. Praeterea, 2 Petri 2, 4, dicitur: *Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari. Ergo videtur quod angeli judicabuntur.*

Sed contra, *Deus non judicabit bis in idipsum*, Nahum 1, vers. 9, secundum LXX. Sed mali angeli jam judicati sunt; unde dicitur Joan. 16, 11: *Princeps hujus mundi jam judicatus est.* Ergo in futuro angeli non judicabuntur.

Praeterea, perfectior est bonitas vel malitia angelorum quam aliquorum hominum in statu viae. Sed quidam homines boni et mali non judicantur, ut dicitur in littera, 4, dist. 47. Ergo nec angeli boni vel mali judicabuntur.

Concl. Cum in bonis angelis nihil mali inveniri possit, neque in malis angelis aliquid boni, nullo modo judicium discussionis eis competet, sed quantum ad propria merita jam judicati sunt: judicio tamen retributionis judicabuntur, quantum ad merita bona vel mala omnium, quos ad bene maleve merendum induxerint.

Respondeo dicendum, quod judicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis angelis neque in malis, quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de judicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio: una respondens propriis meritis angelorum, et haec a principio fuit utrisque facta, dum quidam in beatitudinem sublimati sunt, quidam vero in miseriam demersi; alia retributio est quae respondet meritis bonis vel malis per angelos procuratis, et haec retributio in futuro judicio fiet, quia boni angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina qui per eos ad mala sunt incitati. Unde, directe loquendo, judicium neque ex parte judicantium, neque ex parte judicandorum, erit angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

(1) Al. *audientia.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli est intelligendum de judicio comparationis, quia quidam homines quibusdam angelis superiores inveniuntur.

Ad secundum dicendum, quod ipsi daemones, cunctis videntibus, tunc praecipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem detrudentur, ut jam non sit eis liberum egredi extra, quia hoc eis non concederetur nisi secundum quod ordinabantur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum est ad tertium.

QUAESTIO XC.

DE FORMA JUDICIS VENIENTIS AD JUDICIUM.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de forma judicis venientis ad judicium.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus; 2. utrum apparebit in forma humanitatis gloriosa; 3. utrum divinitas possit sine gaudio videri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus.
(S. Thom., 4, dist. 48, qu. 1, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in forma humanitatis non sit judicaturus. Judicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo, secundum quod est Deus; sic enim est et Dominus et Creator omnium. Ergo in forma divinitatis judicabit.

2. Praeterea, in judice requiritur potestas invincibilis: unde Eccli. 7, 6: *Noli quaerere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Sed virtus invincibilis convenit Christo secundum quod est Deus. Ergo in forma divinitatis judicabit.

3. Praeterea, Joan. 5, 22, dicitur: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Sed honor aequalis Patri non debetur Filio secundum humanam naturam. Ergo non judicabit secundum formam humanam.

4. Praeterea, Daniel. 7, 9, dicitur: *Aspiciebam, donec throni positi sunt, et Antiquus dierum sedit.* Throni autem judiciariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione aeternitatis, ut Dionysius dicit (in lib. de div. Nom., cap. 10, ante med. lect. 2). Ergo judicare convenit Filio, prout est aeternus. Ergo non secundum quod est homo.

5. Praeterea, Augustinus dicit (tract. 19 in Joan., aliquant. a med., et habetur in littera, 4, dist. 48), quod *per Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio, per Verbum factum in carne filium hominis fit corporum resurrectio.* Sed judicium illud finale pertinet magis ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit judicare Christo, secundum quod est Deus, quam secundum quod est homo.

Sed contra, Joan. 5, 22, dicitur: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.*

Praeterea, Job 36, 17: *Causa tua quasi impii judicata est* (Glossa, *a Pilato*); ideo *judicium, causamque recipies;* Glossa, *ut juste judices.* Sed Christus secundum humanam naturam est judicatus a Pilato. Ergo secundum humanam naturam judicabit.

Praeterea, ejus est judicare cujus est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens nobis legem Evangelii dedit. Ergo secundum eamdem naturam judicabit.

Concl. Cum ultimum judicium hanc ob causam ordinetur, ut boni recipiantur in regnum caeleste, mali vero ab eo arceantur; recte et congrue Christus secundum humanam naturam est mundum judicaturus, cujus redemptionis beneficio ad regnum caelorum admittuntur.

Respondeo dicendum, quod judicium aliquod dominium in judicante requirit. Unde Rom. 14, 4: *Tu quis es, qui judicas alienum servum?* Et ideo secundum hoc Christo competit judicare, secundum quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale judicium. Ipse autem est noster Dominus, non solum ratione creationis, quia *Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos,* Psal. 99, 3; sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundum humanam naturam. Unde Rom. 14, 9: *In hoc Christus mortuus est, et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur.* Ad

praemium autem vitae aeternae consequendum nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturae creatae supervenit ex peccato primi parentis. Unde, cum finale judicium ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, et aliqui excludantur a regno, conveniens est ut ipse Christus secundum humanam naturam, cujus redemptionis beneficio homo ad regnum admittitur, illi judicio praesideat. Et hoc est quod dicitur Act. 10, 42, quod *ipse constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Et, quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam, secundum quod tota creatura, reparato homine, melioratur, ut habetur Coloss. 1, 20: *Pacificans per sanguinem crucis ejus sive quae in terris, sive quae in caelis sunt;* ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et potestatem judiciariam: Matth. ult., 18: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturae ex jure creationis; sed in ipso secundum humanam naturam est auctoritas dominii, quam promeruit per passionem: et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et aeterna.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis Christus, secundum quod homo, non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanae speciei, tamen ex dono divinitatis etiam in humana natura invincibilem habet potestatem, secundum quod omnia sunt subjecta pedibus ejus, ut dicitur 1 Cor. 15 et Hebr. 2. Et ideo judicabit quidem in humana natura, sed ex divinitatis virtute.

Ad tertium dicendum, quod Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset. Et ideo ex hoc ipso quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur quod ipse est Deus, et ita aequaliter honorandus cum Patre, non in quantum homo, sed in quantum Deus.

Ad quartum dicendum quod in illa visione Danielis manifeste totus exprimitur ordo judiciariae potestatis; quae quidem, sicut in prima origine, est in ipso Deo, et specialius in Patre, qui est fons totius deitatis; et ideo praemittitur primo quod *Antiquus dierum sedit.* Sed a Patre judiciaria potestas traducta est in Filium, non solum ab aeterno secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua eam meruit. Et ideo subjungitur in visione praedicta: *Ecce cum nubibus caeli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad Antiquum dierum pervenit, et dedit ei potestatem et honorem et regnum.*

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur per appropriationem quamdam, ut scilicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et, quia secundum animam sumus ad imaginem et similitudinem Dei, secundum autem carnem sumus ejusdem speciei cum homine Christo; ideo ea quae in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit; quae vero in carne fecit vel facturus est, attribuit ejus carni; quamvis caro ejus, in quantum est divinitatis organum, ut dicit Damascenus (lib. 3 orth. Fid., cap. 15, a med.), habeat etiam effectum in animabus nostris, secundum illud quod dicitur Hebr. 9, 14, quod *sanguis ejus emundavit conscientias nostras ab operibus mortuis*, et sic etiam *Verbum caro factum* est causa resurrectionis animarum; unde etiam secundum naturam humanam convenienter est judex non solum corporalium, sed etiam spiritualium bonorum.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in judicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa, quia super illud Joan. 19: *Videbunt in quem transfixerunt,* dicit Glossa (interl. Aug., tract. 120 in Joan., a med.): *Quia in ea carne venturus est, in qua crucifixus est.* Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

2. Praeterea, Matth. 24, 30, dicitur quod *apparebit signum Filii hominis in caelo,* id est, *signum crucis*, ut Chrysostomus dicit (hom. 77 in Matth., circa med.), videlicet quod *veniet in iudicio Christus non solum vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens.* Ergo videtur quod non apparebit in forma gloriosa.

3. Praeterea, secundum hanc formam Christus in judicio apparebit, quae ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundum formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis, quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndam claritatem gloriosi corporis. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

4. Praeterea, illud quod promittitur justis in praemium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in praemium, Joan., 10, 2: *Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet,* id est *refectionem in Divinitate et humanitate* ut Augustinus exponit (alius auctor, lib. de Spiritu et Anima, cap. 9, in med.), et Isa. 33, 17: *Regem in decore suo videbunt.* Ergo in judicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

5. Praeterea, secundum illam formam Christus judicabit, in qua judicatus est; unde super illud Joan. 5: *Sic et Filius quos vult vivificat,* dicit Glossa (ord. Aug., tract. 19 in Joan., aliquant. a princ.): *In qua forma in juste judicatus est, juste judicabit, ut possit ab impiis videri.* Sed judicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in judicio apparebit.

Sed contra est quod dicitur Lucae 21, 27: *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate.* Majestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

Praeterea, ille qui judicat debet eminere illis qui judicantur. Sed electi qui judicabuntur a Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multo fortius judex in forma gloriosa apparebit.

Praeterea, sicut judicari est infirmitatis, ita judicari est auctoritatis et gloriae. Sed in primo adventu, quo Christus venit ad hoc quod judicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu in quo veniet ad hoc quod judicet, apparebit in forma gloriosa.

Concl. Sicut decuit Christum, ut pro nobis apud Patrem satisfaceret, formam servi accipere; sic conveniens est ut in judicio ultimo in gloria sua appareat, justitiam Patris in homines demonstraturus.

Respondeo dicendum, quod Christus dicitur *Dei et hominum mediator,* 1 Timoth. 2, in quantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud Patrem, et ea quae sunt Patris hominibus communicat; secundum quod dicitur Joan. 17, 22: *Claritatem quam dedisti mihi dedi eis.* Secundum hoc autem utrumque convenit ei, quod cum utroque communicat extremorum; in quantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; in quantum vero cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostrae infirmitatis apparuit. Quia vero in secundo adventu ad hoc veniet ut justitiam Patris in homines exequatur, demonstrare gloriam debebit, quae inest ei ex communicatione ad Patrem; et ideo in forma gloriosa apparebit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum, quod signum crucis apparebit in judicio, non ad judicium tunc existentis infirmitatis, sed praeteritae, ut per hoc justior condemnatio eorum appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum praecipue qui Christum injuste persecuti sunt. Cicatrices autem quae in ejus corpore apparebunt non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximae virtutis, qua Christus per passionem et infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendet, non sensibiliter eam oculis ingerens, ac si tunc eam pateretur; sed ex his quae apparebunt, scilicet indiciis praeteritae passionis, homines in recogitationem praeteritae mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quod, corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex his quae dicta sunt quaest. 87, art. 2, ad 3. Et ideo in forma gloriosa Christus ab omnibus poterit videri.

Ad quartum dicendum, quod, sicut amici gloria est delectabilis, ita gloria et potestas ejus qui odio habetur maxime contristat. Et ideo, sicut visio gloriae humanitatis Christi erit justis in praemium, ita inimicis Christi erit in supplicium; unde Isa. 26, 11: *Videant et confundantur zelantes populi; et ignis* id est invidia, *hostes tuos devoret.*

Ad quintum dicendum, quod forma accipitur ibi pro natura humana, in qua judicatus est et etiam judicabit; non autem pro qualitate naturae quae non erit eadem in judicante, scilicet infirma, quae in judicato fuit.

ARTICULUS III.

Utrum Divinitas a malis sine gaudio videri possit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod divinitas a malis sine gaudio videri possit. Constat enim quod impii manifestissime cognoscent Christum esse Deum. Ergo divinitatem ejus videbunt, et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo sine gaudio videri poterit.

2. Praeterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quam ejus divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in poenam, ut dictum est, art. praec., ad 4. Ergo multo fortius si divinitatem ejus viderent, magis contristarentur quam gauderent.

3. Praeterea, ea quae sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quae sunt in intellectu; unde Augustinus dicit (conc. 8 in psal. 118, in fin.): *Praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus.* Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

4. Praeterea, *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum recepti.* Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo, quamvis in se divinitas sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitia absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ita est in sensibus, quod *palato non sano poena est panis, qui sano est suavis,* ut, dicit Augustinus (lib. 7 Confess., cap. 16), et similiter accidit in aliis sensibus. Ergo, cum damnati habeant intellectum indispositum, videtur quod visio lucis increatae magis afferet eis poenam quam gaudium.

Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum;* ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Praeterea, ipsa essentia Divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum; unde *omnes homines natura scire desiderant,* ut dicitur in principio Metaphys. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Praeterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, contingit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis, quia *delectationi quae est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia,* ut dicit Philosophus (lib. 1 Top., cap 15, parum a princ.). Cum ergo Divinitas videri non possit nisi per intellectum, videtur quod Divinitas sine gaudio videri non possit.

Concl. Cum essentia ejus quod est per essentiam bonum, non possit non delectare apprehensa, Deus, qui essentialiter est ipsa bonitas, non potest sine gaudio videri.

Respondeo dicendum, quod in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari: scilicet id quod appetitur, vel quod est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem secundum Boetium (in lib. de Hebdomadibus, parum a princ.), *id quod est, potest habere aliquid praeterquam quod ipsum est, ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum,* ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid aliud admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile; sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere potest, propter quod non sit delectabilis vel appetibilis. Res autem quae sunt delectabiles per participationem bonitatis, quae est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensae non delectare; sed id quod per essentiam suam est bonum, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet. Unde cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest Divinitas sine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod divinitatem ejus videant, sed propter manifestissima Divinitatis indicia.

Ad secundum dicendum, quod Divinitatem, secundum quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis odio habere potest ipsam bonitatem; sed quantum ad aliquos Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, in quantum scilicet aliquid agit vel praecipit, quod est contrarium voluntati. Et ideo visio Divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quando id quod apprehenditur per intellectum praecedentem, est bonum per participationem et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturae, unde potest in eis esse aliquid, quare affectus non moveatur: similiter etiam in via Deus cognoscitur per affectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus. Unde non oportet quod affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus videret, quae est ipsa bonitas.

Ad quartum dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem. Omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit; et ita tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare; et propter hoc delectatio impeditur. Sed indispositio quae est in damnatis, non tollit naturalem proportionem qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat. Et ideo non est simile.

QUAESTIO XCI.

DE QUALITATE MUNDI POST JUDICIUM.

(*In quinque articulos divisa.*)

Consequenter agendum est de qualitate mundi et resurgentium post judicium; ubi triplex consideratio occurrit: prima de statu et qualitate mundi; secunda de statu beatorum; tertia de statu malorum.

Circa primum quaeruntur quinque: 1. utrum innovatio mundi sit futura; 2. utrum motus corporum caelestium cessabit; 3. utrum corpora caelestia tunc magis fulgebunt; 4. utrum elementa majorem claritatem recipient; 5. utrum animalia et plantae remanebunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mundus innovabitur.
(S. Th., 4, dist. 48, qu. 2, art. 1 et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem; Eccle. 1, 9: *Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est.* Sed mundus nunquam aliam dispositionem habuit quam nunc habet quantum ad partes essentiales, et ad genera, et ad species. Ergo nunquam innovabitur.

2. Praeterea, innovatio alteratio quaedam est. Sed impossibile est universum alterari, quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

3. Praeterea, Genes. 2, 2, dicitur quod *Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat;* et exponunt sancti quod *requievit a novis creaturis condendis.* Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam alium habebunt.

4. Praeterea, ista rerum dispositio quae nunc inest rebus, naturalis est. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet in 1 de Caelo et Mundo, text. 15. Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipsis removebitur: et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut Empedocles et Origenes (lib. 2 Periarch., cap. 3) posuerunt; ut post hunc mundum sit alius mundus iterum, et post illum iterum alius.

5. Praeterea, novitas gloriae in praemium rationali creaturae datur. Sed ubi non est meritum, ibi non potest esse praemium. Cum ergo creaturae insensibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

Sed contra est quod habetur Isa. 65, 17: *Ecce ego creo caelos novos et terram novam; et non erunt in memoria priora;* et Apoc. 21, 1: *Vidi caelum novum et terram novam; primum enim caelum et prima terra abiit.*

Praeterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Ergo debet

homini congruere. Sed homo innovabitur. Ergo similiter et mundus.

Praeterea, *omne animal diligit simile sibi*, Eccli. 13, 19, ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo, unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum mundum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit: et ita, ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

Concl. Cum mundus propter hominem factus esse credatur, conveniens est ut, sicut homo glorificabitur, sic et mundus innovetur.

Respondeo dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur: unde et omnia dicuntur ei subjecta. Serviunt autem homini dupliciter: uno modo ad sustentationem corporalis vitae, alio modo ad profectum cognitionis divinae, in quantum homo *per ea quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit*, ut dicitur Rom. 1. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit; cum ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus in quibus manifesta indicia divinae majestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam illa corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriae perfectionem; et haec erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturali, quod patet ex hoc quod subditur: *Nihil sub sole novum*. Cum enim sol circulariter moveatur, oportet ea quae solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; quae consistit in hoc quod illa quae priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, sed numero diversa, ut dicitur in fine lib. 1 de Generatione. Ea vero quae ad statum gloriae pertinent, soli non subsunt.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de alteratione naturali quae habet agens naturale, quod ex necessitate naturae agit. Non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio et alio modo se habeat. Sed ea quae divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis: unde sine aliqua immutatione Dei volentis potest nunc haec, nunc illa, dispositio ab ipso in universo existere; et sic ista innovatio non reducetur in aliquod principium motum; sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non praecesserit in aliqua similitudine secundum genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo quod novitas mundi futura praecessit in operibus sex dierum, in quadam remota similitudine, scilicet in gloria et in gratia angelorum: praecessit etiam in potentia obedientiae, quae tunc creaturae est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam; sed erit supra naturam (sicut gratia et gloria sunt supra animae naturam); et erit a perpetuo agente quod eam perpetuo conservabit.

Ad quintum dicendum, quod, quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, in quantum hoc cedit in augmentum gloriae hominis: sicut aliquis homo meretur ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo meretur.

ARTICULUS II.

Utrum motus corporum caelestium cessabit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus corporum caelestium in illa mundi innovatione non cessabit, quia Genes. 8. 2, dicitur: *Cunctis diebus terrae frigus et aestus, aestas et hiems, nox et dies non requiescent.* Sed nox et dies, aestas et hiems efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

2. Praeterea, Jerem. 31, 35, dicitur: *Haec dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare, et sonant fluctus ejus: Si defecerint leges istae coram me, tunc et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus.* Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei et noctis, et fluctuum maris, quae ex motu caeli causantur, in perpetuum erunt. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

3. Praeterea, substantia corporum caelestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum: corpora autem caelestia ad hoc sunt facta *ut dividant diem et noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos*, Genes. 1, 14; quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit; alias frustra illa corpora remanerent.

4. Praeterea, in illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de sui perfectione. Sed motus est de perfectione corporis caelestis; quia, ut dicitur in 2 de Caelo et Mundo, text. 65 et 66, *illa corpora participant divinam bonitatem per motum.* Ergo motus caeli non cessabit.

5. Praeterea, sol successive illuminat diversas partes mundi, secundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis caeli cesset, sequitur quod in aliqua superficie terrae erit perpetua obscuritas, quod non convenit illi novitati.

6. Praeterea, si motus cessaret, hoc non esset, nisi in quantum motus aliquam imperfectionem in caelo ponit, utpote lassitudinis, vel laboris, quod non potest esse, cum motus ille sit naturalis, et caelestia corpora sint impassibilia, unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in 2 de Caelo et Mundo, text. 3 et 4. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

7. Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Sed in quocumque situ ponatur corpus caeli est in potentia ad alium situm. Ergo, nisi reduceretur ad actum, illa potentia frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci in actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Praeterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed sol indifferenter se habet ad hoc quod sit in Oriente vel Occidente; alias motus ejus non esset uniformis per totum; quia ad locum, ubi naturalius esset, velocius moveretur. Ergo vel neuter situs attribuetur soli, vel uterque. Sed nec uterque, nec neuter potest ei attribui, nisi successive per motum; oportet enim, si quiescit, quod in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora caelestia.

9. Praeterea, motus caeli est causa temporis. Si ergo motus caeli deficiat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, deficeret in istanti. Definitio autem instantis est in 8 Physic., text. 2, quod *est initium futuri et finis praeteriti;* et sic post ultimum instans temporis esset tempus, quod est impossibile. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

10. Praeterea, gloria non tollit naturam. Sed motus caeli est naturalis ei. Ergo per gloriam ei non tollitur.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 10, 6, quod angelus qui apparuit, *juravit per Viventem in saecula..... quod tempus amplius non erit,* scilicet postquam septimus angelus tuba cecinerit; qua canente *mortui resurgent*, ut dicitur 1 Corinth. 15. Sed, si non est tempus, non est motus caeli. Ergo motus caeli cessabit.

Praeterea, Isa. 60, 20: *Non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur.* Sed occasio solis et diminutio lunae ex motu caeli causantur. Ergo motus caeli quandoque cessabit.

Praeterea, ut probatur in 2 de Gener., text. 56, *motus caeli est propter continuam generationem in istis inferioribus.* Sed generatio cessabit, completo numero electorum. Ergo motus caeli cessabit.

Praeterea, omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in 2 Metaphys., text. 8. Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescit. Ergo vel motus caeli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra; vel aliquando quiescet.

Praeterea, quies est nobilior quam motus, quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo magis assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem.

Ergo, cum corpora caelestia sint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

Concl. Cum corpora caelestia, sicut et alia, in hominum ministerium facta sint, et eorum ministerio homines glorificati non amplius indigeant; motus caeli, divina voluntate id faciente, homine glorificato cessabit.

Respondeo dicendum, quod circa istam quaestionem est triplex positio.

Prima est philosophorum, qui dicunt quod motus caeli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostrae, quae ponit certum numerum electorum praefinitum a Deo: et sic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret, et eadem ratione nec alia quae ad generationem hominum ordinantur, sicut est motus caeli, et variationes elementorum.

Alii vero dicunt quod motus caeli cessabit secundum naturam. Sed hoc etiam est falsum, quia omne corpus quod naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem movetur naturaliter, et a quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem talis locus potest assignari corpori caelesti, quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis quam recessus ab eo: unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminaretur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum est, secundum alios, quod motus caeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud, sicut et alia, in ministerium hominis facta sunt dupliciter, ut prius dictum est, art. praec. Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriae non indigebit, scilicet secundum quod corpora caelestia ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitae. Hoc autem modo servit ei corpus caeleste per motum, in quantum per motum caeli multiplicatur genus humanum, et generantur plantae et animalia, quae usui hominum sunt necessaria; et etiam temperies in aere efficitur conservans sanitatem. Unde, homine glorificato, motus caeli cessabit.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra secundum statum istum in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *Cunctis diebus terrae sementis, et messis*, etc. Et hoc simpliciter concedendum est quod quamdiu terra erit sementibus et messibus apta, motus caeli non cessabit.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel secundum praesentem statum; quod patet ex hoc quod dicit: *Et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus.* Vicissitudo enim dierum post istum statum non erunt. Et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad tertium dicendum, quod finis qui ibi assignatur corporibus caelestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actus; sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem, scilicet ad ministerium humanum, ut patet per id quod habetur Deuter. 4, 19: *Ne forte oculis elevatis ad caelum videas solem et lunam, et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quae sub caelo sunt.* Et ideo magis debet sumi judicium de corporibus caelestium secundum ministerium hominum quam secundum finem in Genesi assignatum. Corpora autem caelestia per modum alium in ministerium hominis glorificati cedent, sicut prius dictum est, in corp., et art. praec.; et ideo non sequitur quod frustra remaneant.

Ad quartum dicendum, quod motus non est de perfectione corporis caelestis, nisi in quantum per hoc est causa generationis et corruptionis in istis inferioribus; et secundum hoc etiam motus ille facit corpus caeleste participare divinam bonitatem per quamdam similitudinem causalitatis. Non autem motus est de perfectione substantiae caeli, quae remanebit; et ideo non sequitur quod, motu cessante, aliquid de perfectione substantiae caeli tollatur.

Ad quintum dicendum, quod omnia corpora elementorum habebunt in semetipsis quamdam gloriae claritatem. Unde, quamvis aliqua superficies terrae non illuminetur a sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad sextum dicendum, quod, Rom. 8, super illud: *Omnis creatura ingemiscit*, etc., dicit Glossa Ambrosii (ord. vetus Ms.), expresse quod *omnia elementa cum labore explent sua officia; sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri: unde quiescent, nobis assumptis.*

Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem vel passionem illis corporibus accidentem ex motu; cum motus ille sit naturalis nihil habens de violentia, ut probatur in 1 de Caelo et Mundo. text. 9, et seq. Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit. Unde, quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo non completo, nondum assequitur illud ad quod ordinatus est: et ideo similitudinarie dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit. Et hic etiam defectus a caelo tolletur, impleto numero electorum.

Vel etiam potest referri ad desiderium futurae innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

Ad septimum dicendum, quod, corpori caelesti non inest aliqua potentia quae perficiatur per locum, vel quae facta sit propter hunc finem, qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad *ubi* in corpore caelesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quod faciat diversas domos unius modi; quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere; et similiter in quocumque situ ponatur corpus caeleste, potentia quae est in ipso ad *ubi* non remanebit incompleta, nec frustra.

Ad octavum dicendum, quod, quamvis corpus caeleste secundum suam naturam aequaliter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis; tamen, si comparetur ad ea quae sunt extra ipsum, non aequaliter se habet ad omnes situs; sed secundum unum situm nobilius disponitur respectu quorumdam quam secundum alium, sicut quoad nos nobilius disponitur sol in die quam in nocte. Et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quod caelum habeat in illa novitate nobilissimum situm qui est possibilis in respectu ad nostram habitationem.

Vel secundum quosdam caelum quiesceret in illo situ in quo factum fuit, alias aliqua revolutio caeli remaneret incompleta. Sed ista ratio non videtur conveniens: quia, cum aliqua revolutio sit in caelo, quae non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quod mundus deberet tamdiu durare, quod non videtur probabile. Et praeterea secundum hoc posset sciri quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab astrologis in quo situ corpora caelestia sunt facta, considerato numero annorum, qui computantur ab initio mundi; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus, in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad nonum dicendum, quod tempus quandoque deficiet, motu caeli deficiente, nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri; dicta enim definitio non datur de *nunc*, nisi secundum quod est continuans partes temporis, non secundum quod est terminans totum tempus.

Ad decimum dicendum, quod motus caeli non dicitur naturalis, quasi sit pars naturae, eo modo quo principia naturae naturalia dicuntur; nec iterum quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum. Principium autem activum ejus est substantia spiritualis, ut dicit Commentator in princ. Cael. et Mund., lib. 1, comment. 5. Et ideo non est inconveniens, si per novitatem gloriae motus ille tollatur; non enim, eo ablato, natura corporis caelestis variabitur.

Alias rationes concedimus, scilicet tres primas, quae sunt ad oppositum, quia debito modo concludunt. Sed quia aliae duae videntur concludere quod motus caeli naturaliter cesset, ideo respondendum est ad eas.

Ad primam ergo earum dicendum, quod motus cessat, eo habito propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus caelestis, secundum philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divinae bonitatis in causalitate quam habet super inferiora. Et ideo non oportet quod naturaliter motus ille cesset.

Ad secundam dicendum, quod quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quam motus; tamen motus in eo quod per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinae bonitatis, est nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum posset illam perfectionem consequi. Et ratione hac terra, quae est infimum elementorum, est sine motu; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, a quo corpora nobiliora moventur. Et inde est etiam quod motus corporum superiorum possent poni secundum viam naturae perpetuari, nec unquam ad quietem ter-

minari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

ARTICULUS III.

Utrum in corporibus caelestibus claritas augebitur in illa innovatione.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in corporibus caelestibus claritas non augebitur in illa innovatione. Innovatio enim illa in corporibus inferioribus erit per ignis purgationem. Sed ignis purgans non pertinget ad corpora caelestia. Ergo corpora caelestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. Praeterea, sicut corpora caelestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est, art. praec. Ergo similiter cessabit lux caelestium corporum, magis quam augeatur.

3. Praeterea, si innovato homine, corpora caelestia innoventur, oportet quod eo deteriorato, fuerint etiam ea deteriorata. Sed hoc non videtur probabile, cum illa corpora sint invariabilia quantum ad eorum substantiam. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Praeterea, si tunc deteriorata fuerunt, oportet quod tantum deteriorata fuerint, quantum dicuntur esse melioranda in hominis innovatione. Sed dicitur Isa. 30, 26, quod *erit lux lunae sicut lux solis*. Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo quandocumque luna erat super terram faciebat diem, sicut nunc sol: quod manifeste apparet esse falsum per id quod dicitur Genes. 1, quod luna facta est *ut praeesset nocti*. Ergo homine peccante, non sunt caelestia corpora diminuta in lumine; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Praeterea, claritas corporum caelestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliae creaturae. Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum; dicitur enim Isa. 60, 19: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te;* et Apoc. 21, 23: *Civitas illa non eget sole neque luna, ut luceant in ea*. Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Praeterea, non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium construendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione caelestium corporum, quae sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; imo etiam totius terrae quantitas se habet ad caelum ut punctus ad sphaeram, sicut astrologi dicunt. Cum ergo Deus sit sapientissimus, non videtur quod finis creationis caeli sit homo; et ita non videtur quod eo peccante caelum deterioratum sit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra est quod dicitur Isa. 30, 26: *Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter*.

Praeterea, totus mundus innovabitur in melius. Sed caelum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse, nisi majori claritate resplendeat. Ergo meliorabitur, et crescet ejus claritas.

Praeterea, *omnis creatura quae ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriae filiorum Dei*, ut dicitur Rom. 8. Sed corpora caelestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa, ord. Ambros. Expectant ergo gloriam sanctorum. Sed non expectarent, nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, qua praecipue decorantur.

Conel. Corpora caelestia majorem claritatem accipient in illa innovatione, ut quasi sensibiliter Deus ab homine videatur.

Respondeo dicendum, quod ad hoc innovatio mundi ordinatur ut etiam mundo innovato, manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem praecipue in Dei cognitionem ducit sua specie et decore, quae manifestant sapientiam facientis et gubernantis; unde dicitur Sap. 13, 5: *A magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri*. Pulchritudo autem caelestium corporum praecipue consistit in luce: unde Eccli. 43, 10, dicitur: *Species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus*. Et ideo praecipue quantum ad claritatem corpora caelestia meliorabuntur. Quantitas autem, ut et modus meliorationis, illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purgando a foeditate peccati et ab impuritate commixtionis, quae in corporibus caelestibus non invenitur. Et ideo, quamvis corpora caelestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

Ad secundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundum quod in se consideratur, cum sit actus imperfecti; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, inquantum est causa alicujus: sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati; et ideo postquam corpus caeleste desinet esse causa generationis, remanebit claritas ejus, et non remanebit motus.

Ad tertium dicendum, quod super illud Isa. 30: *Erit lux lunae, sicut lux solis*, dicit Glossa (interl.): *Omnia propter hominem facta, sunt in ejus lapsu pejorata, et sol, et luna suo lumine minorata*, quae quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem minorationem luminis. Nec obstat quod corpora caelestia secundum naturam sunt invariabilia, quia illa variatio facta est a divina virtute. Alii vero probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum caelestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset; per quem etiam modum dicitur Genes. 3, 17: *Maledicta terra in opere tuo..., spinas, et tribulos germinabit tibi;* quae tamen etiam ante spinas et tribulos germinasset, sed non in hominis poenam. Nec tamen sequitur, si lux caelestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in ejus glorificatione, quia peccatum hominis non immutavit statum universi, cum etiam homo prius, sicut et post, animalem vitam habuerit, quae motu et generatione corporalis creaturae indiget; sed glorificatio hominis statum totius corporalis creaturae immutabit, ut dictum est, quaest. 74, art. 7. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod minoratio illa, ut probabilius aestimatur, non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum. Unde non sequitur quod luna existens super terram diem fecisset, sed quod tantum commodum ex lumine lunae homo tunc habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis. Sed post resurrectionem, quando lux lunae augebitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terrae, ubi erit infernus, quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum lucet nunc sol; sol autem in septuplum plus quam nunc; corpora autem beatorum septies magis sole, quamvis hoc non sit aliqua auctoritate vel ratione probatum.

Ad quintum dicendum, quod aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter: uno modo propter necessitatem, et sic nulla creatura cedet in usum hominis, quia ex Deo sufficientiam plenam habebit. Et hoc significatur Apoc. 21, 23, in auctoritate inducta quae dicit quod *civitas illa non eget sole neque luna*. Alius usus est ad majorem perfectionem, et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moysi, qui lib. 3 *Dux errantium*, cap. 14, omnino improbare nititur mundum propter hominem esse factum. Unde et hoc quod in veteri Testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiae inductis, dicit esse metaphorice dictum; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura), ita etiam e converso dicatur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiae in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductae hoc modo respondendum est, quod, quamvis corpora caelestia maxime excedant corpus humanum, tamen multo plus excedit anima rationalis corpora caelestia, quam ipsa excedant corpus humanum. Unde non est inconveniens, si corpora caelestia propter hominem esse facta dicantur, non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium est Deus.

ARTICULUS IV.

Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod elementa

non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est qualitas corporis caelestis proprie, ita calidum et frigidum, humidum et siccum sunt propriae qualitates elementorum. Ergo sicut caelum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

2. Praeterea, rarum et densum sunt qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cum corpus clarum oporteat esse condensatum, unde raritas aeris non videtur quod possit claritatem pati, et similiter nec densitas terrae, quae pervietatem tollit. Ergo non potest esse quod elementa innoventur per alicujus claritatis additionem.

3. Praeterea, constat quod damnati erunt in terra. Sed ipsi erunt in tenebris non solum interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

4. Praeterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quam nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur quod transmutabuntur a suis naturalibus qualitatibus, quae insunt eis secundum certam mensuram, quod est absurdum.

5. Praeterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia partium, dignius est quam aliquod bonum alicujus naturae singularis. Sed si una creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi, quia non remanebit eodem harmonia. Ergo si corpora elementaria, quae, secundum gradum suae naturae quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem accipiant, magis ex hoc deperibit perfectio universi, quam accresceret.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 21, 1: *Vidi caelum novum et terram novam.* Sed caelum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

Praeterea, corpora inferiora sunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glossa, Rom. 8 (Ambros., sup. illud: *Omnis creatura ingemiscit*, et Gloss. ord. Hieron., sup. illud Isa. 30: *Et erit lux lunae*). Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut corpora caelestia.

Praeterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum quae sunt in corpore hominis, glorificato homine glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eamdem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

Concl. Cum oporteat corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem, in qua communicabunt cum caelestibus corporibus, elementa induentur claritate quadam, non tamen aequaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut est ordo caelestium spirituum ad terrenos spiritus, scilicet humanos; ita etiam est ordo caelestium corporum ad corpora terrestria. Cum ergo creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur, oportet similiter disponi corporalia, sicut et spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia homines *erunt sicut angeli in caelo*, sicut dicitur Matth. 22, 30. Et hoc erit, inquantum ad maximam perfectionem perveniet id secundum quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde etiam similiter cum corpora inferiora cum caelestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur in 2 de Anima, text. 68, oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur; non tamen aequaliter, sed secundum suum modum; dicitur enim quod terra erit in superficie exteriori pervia sicut vitrum, aqua sicut crystallus, aer ut caelum, ignis ut luminaria caeli.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, huj. quaest., innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia Divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior. Et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maxime materialis, et earum excessus contrarietatis magis est contristativus quam delectativus; [excessus autem lucis erit delectabilis, cum contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, quae tunc non erit.

Ad secundum dicendum, quod aer non erit clarus, sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum. Terra vero, quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie gloria claritatis vestietur, sine praejudicio densitatis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod in loco Inferni non erit terra glorificata per claritatem; sed loco hujus gloriae habebit pars illa terrae spiritus rationales hominum et daemonum, qui quamvis ratione culpae sint infirmi, tamen ex dignitate naturae sunt qualibet qualitate corporali superiores.

Vel dicendum, quod etiamsi sit tota terra glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt, quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erit in istis corporibus, sicut est in corporibus caelestibus, in quibus caliditatem non causat, quia corpora ista tunc inalterabilia erunt, sicut sunt modo caelestia.

Ad quintum dicendum, quod non tolletur propter melioriationem elementorum ordo universi, quia etiam omnes aliae partes meliorabuntur, et sic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V.

Utrum plantae et animalia remanebunt in illa innovatione.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod plantae et animalia remanebunt in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

2. Praeterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia et plantae, et corpora mineralia. Sed elementa propter praedictum ministerium glorificabuntur. Ergo similiter et animalia et plantae et corpora mineralia glorificabuntur.

3. Praeterea, universum remanebit imperfectum, si aliquid quod est de perfectione ejus auferatur. Sed species animalium et plantarum et corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cum ergo non debeat dici quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oporteat dicere plantas et alia animalia remanere.

4. Praeterea, animalia et plantae habent nobiliorem formam quam ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius immutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantae quam elementa, cum sint nobiliora.

5. Praeterea, inconveniens est dicere quod naturalis appetitus frustretur. Sed secundum naturalem appetitum animalia et plantae appetunt esse perpetua, etsi non secundum individuum, saltem secundum speciem, et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in 2 de Gener., text. 59, dicitur. Ergo inconveniens est dicere quod istae species aliquando deficient.

Sed contra, si plantae et animalia remanebunt, aut omnia aut quaedam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta, quae prius fuerunt mortua, resurgere, sicut et homines resurgent: quod dici non potest; quia cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eodem numero resumi. Si autem non omnia, sed quaedam, cum non sit major ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat, videtur quod nullum eorum in perpetuum remanebit. Sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantae et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

Praeterea, secundum Philosophum (in 2 de Gener., text. 55 et seq.), in animalibus et plantis, et hujusmodi corruptibilibus speciei perpetuitas non conservatur nisi ex continuatione motus caelestis. Sed tunc ille cessabit. Ergo non poterit perpetuitas in illis speciebus conservari.

Praeterea, cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantae facta sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde dicitur Genes. 6, 3: *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Ergo cessante vita hominis animali debent cessare animalia et plantae. Sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantae nec animalia remanere debent.

Concl. Cum nihil nisi quod ad incorruptionem ordinari possit, ad illam mundi innovationem pertineat; plantae et animalia, quae ad incorruptionem ordinari non possunt, non remanebunt in illa mundi innovatione.

Respondeo dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transibit, et statum perpetuae quietis; unde dicitur 1 ad Corinth. 15, 53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut, abjecta omni corruptione, perpetuo maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora caelestia, elementa et homines. Corpora enim caelestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt et secundum totum et secundum partes; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, sed incorruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc est ex parte materiae, non ex parte formae, scilicet animae rationalis, quae post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero bruta et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae quae formam amittit, et ex parte formae quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quae dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activae et passivae generales, quae sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

Ad secundum dicendum, quod nec animalia nec plantae nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant; sed pro tanto dicuntur quaedam corpora remunerari, quia homo hoc meruit ut illa innovarentur quae ad innovationem ordinem habent. Plantae autem et animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut praedictum est, in corp. art.; unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur, quia nullus potest alteri mereri, nisi id cujus est capax, nec etiam ipse sibi ipsi.

Unde, etiam dato quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum, quod, sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio naturae conditae et naturae glorificatae), ita etiam perfectio universi est duplex: una secundum statum hujusmodi mutabilitatis; altera secundum statum futurae novitatis. Plantae autem et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum, quod, quamvis animalia et plantae quantum ad quaedam alia sint nobiliora quam ipsa elementa, tamen quantum ad ordinem incorruptionis elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum caeli, ut tantum scilicet in *esse* permaneant quantum motus caeli durabit; non enim potest esse appetitus in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo, si, cessante primi mobilis motu, plantae et animalia non remaneant secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

QUAESTIO XCII.

DE VISIONE DIVINAE ESSENTIAE PER COMPARATIONEM AD BEATOS.

(*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de his quae spectant ad beatos post judicium generale. Et primo de visione eorum respectu divinae essentiae, in qua eorum beatitudo principaliter consistit; secundo de eorum beatitudine et eorum mansionibus; tertio de modo quo se erga damnatos habebunt; quarto de dotibus ipsorum quae in beatitudine eorum continentur; quinto de aureolis quibus eorum beatitudo perficitur et decoratur.

Circa primum quaeruntur tria: 1. utrum sancti videbunt Deum per essentiam; 2. utrum videbunt eum oculo corporali; 3. utrum videndo Deum videbunt omnia quae Deus videt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. — (S. Thom., 4, dist. 49, quaest. 2, art. 1, 2 et 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam, quia Joan. 1, 18, dicitur: *Deum nemo vidit unquam*; et exponit Chrysostomus (hom. 14, in Joan., aliquant. a princ.), quod *nec ipsae caelestes essentiae (ipsa Cherubim et Seraphim) ipsum, ut est, unquam videre potuerunt.* Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas angelorum, Matth. 22, 30: *Erunt sicut angeli Dei in caelo.* Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Praeterea, Dionysius sic argumentatur in 1 de divin. Nom., lect. 1. Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cum infinitus sit, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super omnem cognitionem.

3. Praeterea, Dionysius, in 1 de Myst. theolog., in fin., ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est inquantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam non est ignotum. Ergo impossibile est quod intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Praeterea, Dionysius (in epist. ad Cajum monachum quae est 1), dicit quod *superpositae Dei tenebrae* (quas *abundantiam lucis* appellat) *cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni, et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit sed aliquid eorum quae sunt ejus.* Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Praeterea, sicut Dionysius dicit (in epist. ad Dorotheum, quae est, 5, circ. princ.), *invisibilis quidem est Deus existens propter excedentem claritatem.* Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut invisibilis est in via, sic erit invisibilis in patria.

6. Praeterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem inter intelligibile et intellectum sicut inter visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non poterit pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Praeterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Praeterea, quandocumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quae est principium intellectualis operationis in tale objectum terminatae, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet quod hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia, quia formae et formati oportet esse unum *esse*; divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam et *esse*. Ergo oportet quod forma qua informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quae est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Praeterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua Metaphys., tract. 3, cap. 8, *intelligentiam esse in nostro intellectu, non vero essentiam intelligentiae esse in intellectu nostro;* quia sic scientia quam de intelligentia habemus, esset substantia et non accidens, *sed hoc est, impressionem intelligentiae esse in nostro intellectu.* Ergo et Deus non est in intellectu nostro, ut intelligatur a nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinae essentiae, quia, cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem, multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo, sicut ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri

propter indispositionem organi, non dicitur videre album, ita nec intellectus noster qui solum per hujusmodi impressionem Deum intelligit, cum per essentiam poterit videre.

10. Praeterea, *in rebus separatis a materia idem est intelligens, et quod intelligitur*, ut patet in 3 de Anima text. 12. Sed Deus est maxime a materia separatus. Cum ergo intellectus, qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus noster Deum per essentiam videat.

11. Praeterea, omne illud quod videtur per essentiam de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus noster non potest scire quid est, sed solum quid non est, sicut Dionysius dicit (cap. 7 de div. Nom., lect. 4), et Damascenus (lib. 1 orth. Fid. c. 4, a med.). Ergo intellectus noster Deum per essentiam videre non poterit.

12. Praeterea, omne infinitum, inquantum infinitum, ignotum est. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus. Ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de videndo Deo (epist. 147, al. 112, cap. 7, 8 et 15). *Deus est natura invisibilis.* Sed ea quae insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

14. Praeterea, omne quod est alio modo, et alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videbitur a sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videbitur a sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur a sanctis secundum illud quod est, et sic non videbitur per essentiam.

15. Praeterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patria videbitur per medium, quod est lumen gloriae, ut patet in psal. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Ergo non videbitur per essentiam.

16. Praeterea, Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur 1 Corinth. 13. Sed hominem, quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth, 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed id quod videtur facie ad faciem videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

Praeterea, 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, simile eis erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo videbimus eum per essentiam.

Praeterea, 1 Corinth. 15, super illud: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri,* dicit Glossa ord.: *Ubi* (scilicet in patria) *essentia Patris, et Filii et Spiritus sancti videbitur, quod solum mundis cordibus dabitur, quae est summa beatitudo.* Beati ergo Deum per essentiam videbunt.

Praeterea, Joan. 14, 21, dicitur: *Si quis diliges me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei metipsum.* Sed illud quod manifestatur, per essentiam videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

Praeterea, Exodi 33, super illud: *Non videbit me homo, et vives,* Gregorius (lib. 18 Moral., cap. 18), improbat opinionem illorum qui dicebant quod *in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest sed in natura videri non potest; quia aliud non est ejus claritas, et ejus natura.* Sed natura ejus est essentia ejus. Ergo videbitur per essentiam suam.

Praeterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari; sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exodi 33, 13: *Ostende mihi gloriam tuam;* et in psal. 72, 20: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* et Joan. 14, 8: *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo sancti per essentiam Deum videbunt.

Concl. Cum finis ultimus et humanae vitae felicitas sit Deum videre, intellectum humanum ad divinae essentiae visionem pertingere posse fatendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei, ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias a materia separatas secundum *esse.* Et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas: sicut Alpharabius in fine suae Ethicae, quamvis contrarium dixerit in libro de Intellectu, ut Commentator refert in 3 de Anima, comment. 36. Et similiter quidam theologi posuerunt quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire ut Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movit distantia inter intellectum nostrum et essentiam divinam, et alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quomodo intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata. Unde Chrysostomus dicit (hom. 14 in Joan., aliquant. a princ.: *Quomodo creabile videt increabile?* Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem non solum respectu visionis divinae, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed haec positio stare omnino non potest. Primo quia repugnat auctoritati Scripturae canonicae, ut Augustinus dicit in libro de videndo Deo, epist. 145 al. 112, cap. 3. Secundo quia, cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum haec operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis, inquantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus; et, cum ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur quod aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus; quod est absurdum secundum nos; et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere, secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam; et secundum philosophos, quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Quomodo autem hoc possit accidere, restat investigandum. Quidam enim posuerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est quod, sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantibus, ita forma intellecta non diversificatur apud me et te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus: et ideo quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta quae est una et eadem apud diversos intelligentes, et hujusmodi est quidditas substantiae separatae. Et ideo quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque pervenit, intelligit per hoc quidditatem substantiae separatae quae est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam intelligit quidditatem substantiae separatae, quae est talis dispositionis, eo quod substantiae separatae sunt quidditates subsistentes, quae non habent quidditates; quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit, Metaphysic. tract. 3, cap. 8. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem; ergo quidditatem illam intellectus natus est abstrahere: et ita, cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata.

Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primo quia quidditas substantiae materialis, quam intellectus abstrahit, non est ejusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum; et ita per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem separatae substantiae, et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo quia, dato quod esset ejusdem rationis, tamen, cognita quidditate rei compositae, non cognosceretur quidditas substantiae separatae, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia. Haec autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum inquantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, et in potentia; et

multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiae naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum, vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam, vel quidditatem substantiae separatae; sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna, in sua Metaphysica, scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam earum similitudines, non abstractae ab eis, quia ipsaemet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam, quam quaerimus. Constat enim quod *omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.* Et ideo similitudo divinae essentiae impressa in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a perfecta receptione divinae similitudinis. Defectus autem perfectae similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eamdem rationem speciei, sed non secundum eumdem perfectionis modum: sicut est similitudo deficiens ejus qui parum habet de albedine, ad illum qui multum habet. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem speciei, sed tantum ad eamdem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum vel subflavum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc est magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis non pertingit, sed solum secundum analogiam, sive proportionem: sicut est similitudo albedinis ad hominem, in eo quod utrumque est ens; et hoc modo est deficiens omnis similitudo quae est recepta in creatura respectu divinae essentiae. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eumdem modum essendi, quia habet alterius modi *esse* forma in sensu, et in re extra animam: si enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod fiat in eo similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique; non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi, ita quod essentia ejus videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam, quam quaerimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes (in 3 de Anima, comment. 5 et 36). Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur, forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quae conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur et quo intelligitur. Quicquid autem sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam, quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo quarum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam, sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam: et ita, cum in anima recipiatur lux intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet *esse*, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicujus materiae, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse ut materia sit forma alicujus. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiae, et fieri *quo est* (1) ipsius compositi, sicut patet de Anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quae non habeat aliquid in se praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma, qua intelligit intellectus. Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in 9 Metaph., text. 20. Et hujus signum est quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia et ab omnibus proprietatibus materiae. Et ideo, cum divina essentia sit actus purus poterit esse forma, qua intellectus intelligit: et haec erit visio beatificans. Et ideo dicit Magister, 2. dist. 1, quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis qua spiritus unitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum (in lib. de videndo Deo, epist. 147, al. 112, cap. 6 et 9). Uno modo ut excludatur corporalis visio, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua; alio modo ut excludatur intellectualis visio Dei per essentiam ab eis qui in ista mortali carne vivunt; alio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato. Et sic intelligit Chrysostomus: unde subdit: *Notitiam hic dicit evangelista certissimam considerationem, et comprehensionem tantam, quantam habet Pater de Filio.* Et hic est intellectus evangelistae; unde subdit: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* per comprehensionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia, quae habent *esse* determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua, qua cognoscit, est super omnem cognitionem. Unde quae est proportio cognitionis nostrae ad essentiam nostram creatam, ea est proportio cognitionis divinae ad essentiam suam infinitam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, scilicet cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur; quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus eum. Sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas, quae est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem id quod cognoscitur sequitur formam qua cognoscimus, quia per formam lapidis videmus lapidem. Sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortiorem, acutius videt. Et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad Deum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus (loc. sup. cit.), *Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit,* quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae. Et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viae quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; et sic ei conjungimur quasi ignoto. Sed in patria ipsum per formam, quae est essentia sua, videbimus; et conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum, quod *lux est Deus,* ut dicitur Joan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia essentia divina est alterius modi, quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit quod *divinae tenebrae cooperiuntur omni lumini,* quia scilicet essentia divina, quam *tenebras* vocat propter claritatis excessum, manet non demonstrata propter impressionem intellectus nostri: et per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni. Et ideo quicumque videntium

(1) Al., *quod est.*

Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei, quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus noster informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quae erit quasi forma intellectus nostri in patria; et ideo, licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus, potest tamen esse inter ea proportionalitas, quae est similitudo proportionum: sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis coaequari cognoscibilitati rei cognitae: aequalitas autem proportio quaedam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso sicut cum ipse cognoscit creaturas: et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet, sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur: et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, vel e converso.

Vel dicendum, quod proportio secundum propriam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud, et per hunc modum dicimus quod materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam; et hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum, quod duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem; et sic e converso est; quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale, sicut intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et haec similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima, quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali *esse:* sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum; quamvis non apprehendat mel dulce; fellis enim rubedo magis convenit cum melle, inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum, quod in visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus, qua intelliget: nec oportet quod efficiantur unum secundum *esse* simpliciter, sed solum quod fiant unum quantum pertinet ad actum intelligendi.

Ad nonum dicendum, quod dictum Avicennae quantum ad hoc non sustinenius, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur.

Nisi forte velimus dicere quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum et similitudinibus aliarum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundum proprietatem naturae suae ab intellectu nostro quam substantia angeli, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quo videbitur, erit in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

Ad decimum dicendum, quod substantia separata a materia se intelligit, et intelligit alia; et utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cum enim ipsa essentia substantiae separatae sit per seipsam intelligibilis et in actu, eo quod est a materia separata, constat quod quando substantia separata intelligit se, omnino est idem intelligens et intellectum; non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam a se, sicut nos intelligimus res materiales. Et hic videtur esse intellectus Philosophi, 3 de Anima, ut per Commentatorem ibidem patet, loc. cit. in arg. Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in 6 de Natural., quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, a l modum quo materia prima manet una sub diversis formis. Unde etiam Commentator, in 3 de Anima, comparat intellectum possibilem quantum ad hoc primae materiae. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa comparatur ad illum quasi perfectio et forma.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illae et omnes similes sunt intelligendae de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, est ignotum, inquantum hujusmodi, quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei. Unde infinitum reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in 3 Physic., text. 72. Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiae terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam. Unde infinitum hoc modo est maxime de se cognoscibile. Et hoc modo infinitus est Deus.

Ad tertium decimum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione corporali, qua Deus nunquam videbitur: quod patet ex hoc quod praemittitur (loc. cit. in arg., cap. 16, a med.): *Sicut enim videntur ista quae visibilia nominantur, Deum nemo vidit unquam, nec videre potest, et est natura invisibilis sicut et incorruptibilis.* Sicut autem secundum naturam suam est maxime ens, ita et secundum se est maxime intelligibilis. Sed quod a nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro; unde quod videatur, postquam visus non fuit a nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

Ad decimum quartum dicendum, quod Deus in patria videbitur a sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videbitur enim a sanctis Deus habere illum modum quem habet. Sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta est efficacia essentiae divinae ad hoc quod intelligatur.

Ad quintum decimum dicendum, quod medium in corporali visione, et intellectuali, invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur: et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem, secundum quod est medium. Secundum est medium quo videtur: et haec est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem; sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso. In visione igitur patriae non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cujus dicimur nunc videre in speculo: nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit id quo intellectus noster videbit Deum. Sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi substantiae increatae modo praedicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata; quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad sextum decimum dicendum, quod creaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles visui per essentiam suam ratione materialitatis; et ideo tunc immediate videntur, quando earum similitudo visui conjungitur. Sed Deus per essentiam suam conjungibilis est intellectui: unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et haec visio, quae fit immediate, dicitur *visio faciei.* Et praeterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eamdem rationem qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe; non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet, in corp. art. Et propter hoc non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum sancti post resurrectionem Deum oculis corporalibus videbunt.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris est virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum vidit, Job 42, 5: *Auditu auris audivi te; nunc autem oculus meus videt te.* Ergo multo fortius oculus glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

2. Praeterea, Job 19, 26: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum.* Ergo in patria Deus corporalibus oculis videbitur.

3. Praeterea, Augustinus (22 de Civit. Dei, cap. 23, in med.), loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: *Vis praepollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae; quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora, sed ut videant et incorporalia.* Quaecumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Praeterea, quae est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est e converso. Sed oculus incorporeus potest corporalia videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Gregorius (in 5 Moralium, cap. 26, cir. princ., super illud Job 4: *Stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum,* etc.), sic dicit: *Homo, qui, si praeceptum servare voluisset, carne spiritualis fuerat, factus est peccando etiam mente carnalis.* Sed ex hoc quod est mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, *solum ea cogitat quae ad animum per corporum imagines trahit.* Ergo etiam quando carne spiritualis erit (quod post resurrectionem sanctis promittitur), etiam carne spiritualia videre poterit; et sic ut prius.

6. Praeterea, homo a solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Praeterea, sicut Deus est praesens per suam essentiam in intellectu, ita etiam erit praesens in sensu, quia *erit omnia in omnibus,* ut dicitur 1 Corinth. 15. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungetur. Ergo poterit videri etiam a sensu.

Sed contra, Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1 (sup. illud: *Apparuit illi angelus*): *Nec corporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscribitur visu nec tactu tenetur.* Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Praeterea, Hieronymus dicit (sup. illud Isa. 6: *Vidi Dominum sedentem*): *Non solum divinitatem Patris, sed nec Filii, nec Spiritus sancti, oculi carnis possunt aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur: Beati mundo corde.*

Praeterea, idem Hieronymus alibi dicit (refert Aug., epist. 147, al. 112, prope fin.): *Res incorporalis corporalibus oculis non videtur.* Sed Deus est maxime incorporeus. Ergo, etc.

Praeterea, Augustinus (lib. de videndo Deo, epist. 147, al. 112, cap. 11, in fin.): *Deum nemo vidit unquam vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur.* Sed vita angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo, etc.

Praeterea, *secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspicere potest,* ut Augustiuus dicit (lib. 14 de Trinit., cap. 4, circ. princ.). Sed homo est ad imaginem Dei secundum mentem, non secundum carnem. Ergo mente, et non carne, Deum videbit.

Concl. Cum visus coloris magnitudinisve tantummodo perceptivus sit, Beati post resurrectionem Deum illorum expertem nullo modo visu corporali per se videre poterunt, sed tantum per accidens; in sensibilibus scilicet creaturis, et praecipue in corpore Christi.

Respondeo dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui inquantum est sensus, aut huic sensui, inquantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium, sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus. Quia autem sensus, inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cum omne illud quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem. Et ideo magnitudo et omnia consequentia, ut motus, quies, et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia, per se tamen. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque inquantum est sensus, neque inquantum est hic sensus, sed conjungitur his quae per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus, et alia hujusmodi, quae per se cognoscuntur in universali ab intellectu, in particulari autem a virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire quamvis per accidens, quando, ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva (cujus est illud cognitum per se cognoscere) statim et sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere, ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens.

Dico ergo quod Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo sentiri sensu, sicut per se visibile, neque hic, neque in patria; quia si a sensu removeatur id quod convenit sensui inquantum est sensus, non erit sensus; et similiter si a visu removeatur illud quod est visus inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem, et visus, inquantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi sensus diceretur aequivoce. Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, qui erat in corpore non glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum, ex parte una, visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et, ex parte alia, intellectus tam clare Deum videbit, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, Augustinus ponit in fine de Civ. Dei (lib. ult., cap. 29, vers. fin.), ut patet ejus verba intuenti; dicit enim sic: *Valde credibile est sic non esse visuros mundana corpora tunc caeli novi, et terrae novae, ut Deum ubique praesentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit Apostolus, Ephes. 1, 18: *Illuminatos habere oculos cordis nostris.*

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non ita intelligitur, quod per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione; quod patet ex hoc quod praemittit: *Longe itaque alterius erunt potentiae, si per eos videbitur incorporea illa natura;* et postea subdit: *Vis itaque,* etc.: postmodum determinat, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia. Et ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, tanto magis est principium cognitionis. Et inde est quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem aliquo modo, prout a materia separatur; et in intellectu nostro adhuc melius. Et ideo oculus spiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quae sunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta a sensibus, tamen ea cogitat inmaterialiter: et similiter oportet quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter: unde non potest cognoscere illa quae corporaliter apprehendi non possunt.

Ad sextum dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis, inquantum est homo. Et quia homo non habet

quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima; corpora autem sunt de essentia hominum, inquantum sunt perfecta per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in animae actu, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quae dicta sunt, quaest. 85, art. 1. Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit, inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi.

Ad septimum dicendum, quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus corporalis; et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus corporalis.

ARTICULUS III.

Utrum sancti Deum videntes, omnia videant quae Deus videt.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sancti videntes Deum per essentiam omnia videant quae Deus in seipso videt, quia, sicut Isidorus (in lib. 1 de summo Bono, cap. 12, circa med.), dicit, *angeli in Verbo Dei omnia sciunt, antequam fiant.* Sed sancti angelis Dei aequales erunt, ut patet Matth. 22. Ergo et sancti videndo Deum omnia vident.

2. Praeterea, Gregorius (in 4 Dialog., cap. 33, in fin.), dicit: *Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per essentiam. Ergo qui vident Deum per essentiam, omnia cognoscunt.

3. Praeterea, sicut dicitur in 3 de Anima, text. 7, *intellectus, cum intelligit maxima, magis potest intelligere minima.* Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maxime augetur virtus intellectus Deum intelligendo. Ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Praeterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi inquantum id superat ipsum. Sed intellectum videntem Deum nulla creatura superat, quia, ut dicit Gregorius (in 2 Dialog., cap. 35, a med.), *animae videnti Creatorem angusta fit omnis creatura.* Ergo videntes Deum per essentiam, omnia cognoscunt.

5. Praeterea, omnis passiva potentia quae non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed intellectus possibilis animae humanae est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia, quia *intellectus possibilis est quo est omnia fieri*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 18. Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus, quod est absurdum.

6. Praeterea, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resultant. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo resultant, quia ipsum est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti, qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Praeterea, ut dicitur Prov. 10, 24, *desiderium suum justis dabitur.* Sed sancti desiderant omnia scire, quia *omnes homines natura scire desiderant,* et natura per gloriam non aufertur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoscant.

8. Praeterea, ignorantia est quaedam poenalitas praesentis vitae. Sed omnis poenalitas per gloriam a sanctis auferetur. Ergo et omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent.

9. Praeterea, beatitudo sanctorum prius est in anima quam in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloria ad similitudinem corporis Christi, ut patet Philipp. 3. Ergo et animae perficientur ad similitudinem animae Christi. Sed anima Christi in Verbo omnia videt. Ergo et omnes animae sanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Praeterea, sicut sensus, ita intellectus cognoscit omne illud cujus similitudine informatur. Sed divina essentia expressius indicat quamlibet rem quam aliqua similitudo alia rei. Ergo cum in illa beata visione essentia divina fiat quasi forma intellectus nostri, videtur quod sancti videntes Deum omnia videant.

11. Praeterea, commentator dicit in 3 de Anima, comment. 36, quod *si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, intelligeremus omnia.* Sed divina essentia clarius repraesentat omnia quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam omnia cognoscit.

12. Praeterea, propter hoc quod inferiores angeli nunc non omnia cognoscunt, illuminantur de ignotis a superioribus. Sed post diem judicii angelus non illuminabit angelum; tunc enim omnis praelatio cessabit, ut dicit Glossa (interl. et ord., sup. illud. *Cum evacuaverit,* etc.) 1 Cor. 15. Ergo inferiores angeli tunc omnia scient, et eadem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

Sed contra, sicut dicit Dionysius (in 6 eccles. Hierarch., circa fin.), *angeli superiores inferiores a nescientia purgant.* Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo angelus videns essentiam divinam potest aliqua nescire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam angelus. Ergo animae videntes Deum non oportet quod omnia videant.

Praeterea, solus Christus habet *spiritum non ad mensuram*, ut dicitur Joan. 3. Sed Christo, inquantum habet spiritum non ad mensuram, competit quod in Verbo omnia cognoscat: unde ibidem dicitur quod *Pater omnia dedit in manu ejus.* Ergo nulli alii competit cognoscere omnia in Verbo nisi Christo.

Praeterea, quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures ejus effectus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectius aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent, et ita non omnes omnia scient.

Concl. Cum Sancti in paradiso non sint comprehensuri Dei essentiam videntes Deum, non omnia videbunt quae Deus videt.

Respondeo dicendum, quod Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia quae sunt et erunt et fuerunt; et haec dicitur cognoscere *notitia visionis*, quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi praesentia. Cognoscit insuper videndo suam essentiam omnia quae potest facere, quamvis nunquam fecerit, nec facturus sit; alias non perfecte cognosceret potentiam suam; non enim potest cognosci potentia, nisi sciantur potentiae objecta: et haec dicitur cognoscere *scientia* vel *notitia simplicis intelligentiae.* Impossibile est autem quod aliquis intellectus creatus cognoscat omnia, videndo divinam essentiam, quae Deus potest facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in illo; sicut in uno demonstrationis principio ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt quam alius qui est ingenii tardioris. Cum ergo quantitas potentiae divinae attendatur secundum ea quae potest, si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quae Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo, quae est quantitas divinae potentiae in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam potentiam; quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem omnia quae Deus scit notitia visionis, aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, scilicet anima Christi. Sed de aliis videntibus divinam essentiam duplex est opinio: quidam enim dicunt quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quae Deus videt scientia visionis. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt angelos aliqua ignorare, quos tamen constat secundum fidem omnes Deum per essentiam videre. Et ideo alii dicunt quod alii a Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen omnia vident quae Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quod sciens causam sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat; quod non competit intellectui creato. Et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur: et inde est quod de his potest unus alium instruere. Et sic scientia angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quae ad praemium accidentale pertinent. Sed ulterius non proficiet, quia tunc erit ultimus status rerum, et in illo statu possibile est quod omnes omnia cognoscant quae Deus scientia visionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, quod *angeli sciunt in Verbo omnia antequam fiant,* non potest referri ad ea quae Deus scit scientia simplicis intelligentiae tantum, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantum quae Deus scit scientia visionis; de quibus etiam non dicit quod omnes angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui; et illi etiam qui cognoscunt, non perfecte cognoscunt omnia. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates et habitudines ad res alias; et possibile est quod eadem re scita a duobus communiter, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat. Unde et Dionysius dicit (in

cap. 4 de divinis Nominibus, a princ. lect. 1), quod *inferiores angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes.* Et ideo etiam angeli, qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia quae in eis intelligi possunt percipiant.

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinae essentiae, quae est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt. Sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiae, sed secundum modum proprium qui finitus est; unde oportet quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione praedicta amplietur in infinitum ad omnia cognoscenda.

Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio cognoscibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque, ex hoc quod species lapidis non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quae est omnium ratio, non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, et tanto plurium quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

Ad quintum dicendum, quod quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit ultima perfectione sua, non dicitur imperfecta, etiamsi aliquae dispositiones praecedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur, sicut ad finem, ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiamsi nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus in 5 Confessionum, cap. 4: *Infelix homo, qui scit illa omnia* (scilicet creata), *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est.*

Ad sextum dicendum, quod speculum illud est voluntarium, et sicut ostendet se cui vult, ita in se ostendet quae vult. Nec est simile de speculo materiali, in cujus potestate non est quod videatur vel non videatur.

Vel dicendum, quod in speculo materiali tam res quam speculum videntur sub propria forma; quamvis speculum illud videatur per formam a re acceptam, lapis vero per propriam formam resultantem in re alia; et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causae, et e contrario; et ideo non oportet quod quicumque videt speculum aeternum, videat omnia quae in speculo resultant; non enim necesse est quod videns causam, videat omnes effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum, quod sanctorum desiderium, quo omnia scire desiderant, implebitur solum ex hoc quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, et eo habito omnia bona habentur quodammodo, ita ejus visio sufficit intellectui, Joan. 14,8: *Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*

Ad octavum dicendum, quod ignorantia proprie accepta privationem sonat, et sic poena est: sic enim ignorantia est nescientia aliquorum quae sciri debent, vel quae necesse est scire. Nullius autem horum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientia. Et sic angeli et sancti in patria quaedam ignorabunt. Unde Dionysius dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, quod *angeli a nescientia purgantur.* Sic autem ignorantia non est poenalitas, sed defectus quidam. Nec est necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici quod defectus esset in papa Lino quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad nonum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum aequalitatem; erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non aequaliter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animae Christi, sed non ad aequalitatem; et ita habebit scientiam, sicut anima Christi, sed non tantam, ut scilicet sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium. Et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili, sicut etiam potentia materiae est proportionata potentiae agentis naturalis, ut omne quod est in potentia passiva materiae vel intellectus possibilis sit in potentia activa intellectus agentis vel naturalis agentis; et ideo, si intellectus agens fiat forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quae se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata. Et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere quod post diem judicii, quando gloria hominum et angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quae Deus scientia visionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina. Sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut et nunc videt; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora, secundum gradum claritatis quo Deum cognoscent; et sic anima Christi de his quae prae aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur Apocal. 21, 23, quod *claritas Dei illuminat civitatem Hierusalem, et lucerna ejus est Agnus.* Et similiter superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aerem. Et ideo dicitur Danielis 12, 3, quod *qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Praelatio autem ordinum dicitur cessatura quantum ad ea quae nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet etiam per Glossam ordin. ibidem.

QUAESTIO XCIII.

DE SANCTORUM BEATITUDINE ET EORUM MANSIONIBUS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum sanctorum beatitudo augeatur post judicium; 2. utrum gradus beatitudinis mansiones dici debeant; 3. utrum diversae mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quam ante. — (*S. Th.*, 4, *dist.* 49, *qu.* 1, *art.* 4, *quaestiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sanctorum non sit major futura post judicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore separata Deo similior est quam corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quam post.

2. Praeterea, virtus unita est magis potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus est magis unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum, et ita perfectius beatitudinem participat, quae in actu consistit.

3. Praeterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animae non erit major post resurrectionem quam ante.

4. Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum aliquo finito non facit majus quam infinitum ipsum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quae est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quam ante.

Sed contra est quod Apocal. 6, super illud: *Vidi su-*

Ubi altare animas interfectorum, etc. dicit Glossa ordin.: *Modo animae sanctorum sunt existentes subtus altare, id est, in minori dignitate quam sint futurae.* Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum quam ante.

Praeterea, sicut bonis beatitudo redditur pro praemio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post resumptionem corporum erit major quam ante, quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum quam ante.

Concl. Cum post resurrectionem glorificato etiam corpore perfectior futura sit animae cum corpore glorioso conjunctae operatio, Sanctos beatiores esse post judicium quam ante fatendum est.

Respondeo dicendum, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri quidem extensive manifestum est, quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive, in quantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici quod ipsius animae beatitudo intensive augebitur. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo aliquid repugnans animae in suis operationibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio ipsius ad animam addit animae aliquam perfectionem, quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto: unde et totum se habet ad partem ut forma ad materiam. Unde et anima perfectior est in *esse* suo naturali, cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est pars separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animae perfectionem: unde dicitur quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sap. 9, 15. Si ergo a corpore removeatur omne illud per quod animae actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam separata. Quanto autem aliquid est perfectius in *esse*, tanto potest perfectius operari; unde et operatio animae conjunctae tali corpori erit perfectior quam operatio animae separatae. Hujusmodi autem corpus erit corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui. Unde, cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resumptionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta, ita, postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem. Et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem; et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio qua in Deum fertur, est minus intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus (lib. 12, sup. Gen. ad litt., cap. 35), quod *ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione purgat in illud summum bonum.*

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso est magis Deo similis quam ab eo separata, in quantum conjuncta habet *esse* perfectius; quanto enim est aliquid perfectius, tanto est Deo similius: sicut etiam cor, cujus vitae perfectio in motu consistit, est Deo similius quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quod virtus quae de sua natura habet quod sit materia, magis est potens in materia existens, quam a materia separata, quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, in quantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior et per consequens in operatione efficacior; et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit (in 1 Ethic., cap. 8 ad fin., et cap. 10), quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus, quia finitum et infinitum sunt duo, cum infinitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus. Unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intensionem quod est de Deo, in quantum cooperabitur ad perfectiorem operationem, qua anima in Deum fertur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur 10 Ethic. (cap. 8, a med.).

ARTICULUS II.

Utrum beatitudinis gradus mansiones dici debeant.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem praemii. Sed mansio nihil significat quod ad praemium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinum mansiones dici non debent.

2. Praeterea, mansio locum significare videtur. Sed locus in quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio. Et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

3. Praeterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur diversae mansiones. Ergo similiter nec in patria distingui debent.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt;* quod Augustinus exponit de variis gradibus praemiorum (tract. 67 in Joan., ante med.).

Praeterea, in qualibet civitate ordinata est mansionum distinctio. Sed caelestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. 21. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

Concl. Sicuti in quolibet motu ipsa quies in fine motus *mansio* dicitur, ita et in beatis gradus beatitudinis *mansiones* recte appellantur.

Respondeo dicendum, quod quia motus localis est prior omnium aliorum motuum, ideo, secundum Philosophum (lib. 8 Physic., text 55 et 56), nomen motus et distantiae et omnium hujusmodi, derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquid pervenerit, ibi manet quiescens et in eo conservatur. Et ideo in quolibet motu ipsam quietem in fine motus dicimus collocationem vel mansionem. Et ideo, cum nomen motus derivetur usque ad actus appetitus et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus dicitur mansio aut collocatio in fine. Et ideo diversi modi consequendi finem ultimum diversae mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis quae est ex parte objecti, et pluralitas mansionum respondeat differentiae quae in beatitudine invenitur ex parte beatorum: sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum ad quem tendunt omnia levia, sed unumquodque pertingit propinquius, secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentiam levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, et per consequens rationem praemii quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituuntur diversae mansiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem. Et ideo in purgatorio vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso et in inferno ubi est finis bonorum et malorum.

ARTICULUS III.

Utrum diversae mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diversae mansiones non distinguantur penes diversos gradus charitatis. Quia Matth. 25, 15, dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Propria autem uniuscujusque rei virtus est ejus vis naturalis. Ergo et dona gratiae et gloriae distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Praetera, in psalmo 61, 12, dicitur: *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Sed illud quod redditur est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distin-

guuntur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem charitatis.

3. Praeterea, praemium debetur actui, et non habitui: unde non fortissimi coronantur, sed agonizantes, ut patet 1 Ethic. (cap. 8, circa med.), et 2 Tim. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit* Sed beatitudo est praemium. Ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundum diversos gradus operum, et non secundum diversos charitatis gradus.

Sed contra est quod quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beatior. Sed secundum modum charitatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam charitatis erit et diversitas beatitudinis.

Praeterea, *si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis ad magis.* Sed habere beatitudinem sequitur ad habere charitatem, Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem charitatem.

Concl. Cum reddatur operibus, inquantum charitate informata sunt, retributio gloriae, penes diversos charitatis gradus in regno caelesti diversae mansiones distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod principium distinctivum mansionum sive graduum beatitudinis est duplex, scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum charitatem patriae, quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divinae claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio visionis divinae. Secundo modo vero distinguuntur mansiones secundum charitatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi in omnibus virtutibus est ex charitate, quae habet ipsum finem pro objecto. Et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diveritatem charitatis, et sic charitas viae distinguet per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum quod virtus ibi non accipitur solum pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiae et gloriae suscipiendae. Sed charitas est formaliter complens meritum ad gloriam; et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus charitatis potius quam penes gradus virtutis praedictae.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur, nisi inquantum sunt charitate informata. Et ideo secundum diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus charitatis, vel cujuscumque virtutis, non sit meritum cui debeatur praemium, est tamen principium et tota ratio merendi in actu; et ideo secundum ejus diversitatem praemia distinguuntur: quamvis etiam ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari, non quidem respectu praemii essentialis, quod est gaudium de Deo, sed respectu alicujus accidentalis praemii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUAESTIO XCIV.

DE MODO QUO SANCTI SE HABEBUNT ERGA DAMNATOS.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos.

Circa quod quaeruntur tria: 1. utrum sancti poenas damnatorum videant; 2. utrum eis compatiantur; 3. utrum de eorum poenis laetentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beati qui erunt in patria, videbunt poenas damnatorum. — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 50, *qu.* 11, *art.* 4, *quaestiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant poenas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati viatorum facta non vident; unde Isa. 19, super illud: *Abraham nescivit nos,* dicit Glossa (interl. Aug. lib. de Cura pro mort. agenda, cap. 13 et 15): *Nesciunt mortui etiam sancti, quod faciunt vivi etiam eorum filii.* Ergo multo minus vident poenas damnatorum.

2. Praeterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde Philosophus dicit (10 Ethic., cap. 4, circ. med.), quod *perfectissima sensus visus operatio, est sensus maxime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium.* Ergo e contrario turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudo.

Sed contra est quod dicitur Isa. ult., 24: *Egredientur, et videbunt cadavera virorum, qui praevaricati sunt in me,* Glossa ordin.: *Electi egredientur intelligentia, vel visione manifesta, ut ad laudem Dei magis accendantur.*

Concl. Cum contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno caelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat.

Respondeo dicendum, quod a beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria juxta se posita magis elucescunt. Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenas impiorum perfecte videant.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem naturae; non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quae erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt quae aguntur et apud viatores et apud damnatos. Unde Gregorius dicit (12 lib. Moral., cap. 14, a princ.): *De animabus sanctis sentiendum non est hoc* (scilicet quod Job dicit 14, 21: *Sive nobiles fuerint filii ejus sive ignobiles, non intelliget,* etc.), *quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest; species enim rerum in anima, per quae contraria cognoscuntur, non sunt contrariae. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra et turpia videt.

ARTICULUS II.

Utrum beati compatiantur miseriis damnatorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex charitate procedit. Sed in brutis erit perfectissima charitas. Ergo maxime miseriis damnatorum compatiuntur.

2. Praeterea, beati nunquam erunt elongati tantum a compassione, quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis nostris compatitur (unde et misericors dicitur), et similiter angeli. Ergo beati compatiuntur.

Sed contra, quicumque alicui compatitur, fit miseriae ejus quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse participes alicujus miseriae. Ergo miseriis damnatorum non compatiuntur.

Concl. Cum damnati non possint a sua miseria transferri, non possunt beati secundum rectam electionem miseriis eorum compati; ac proinde nec unquam compatientur.

Respondeo dicendum, quod misericordia vel compassio potest in aliquo inveniri dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compassio vel misericordia, nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis misericordia vel compassio nascitur, scilicet prout aliquis vult malum alterius repelli: unde in illis quae secundum rationem repelli non volumus, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt, quod sine praejudicio divinae justitiae possunt in beatitudinem transferri de statu miseriae et peccati. Et ideo compassio ad eos locum habet et secundum electionem voluntatis (prout Deus, angeli et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo), et secundum passionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viae existentes. Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria. Unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundum electionem rectam. Et ideo beati qui erunt in gloria nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas tunc est compassionis principium quando possumus ex charitate velle remotionem miseriae alicujus. Sed sancti ex chari-

tate hoc velle non possunt de damnatis, cum divinae justitiae repugnet. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, inquantum subvenit illis quos secundum ordinem sapientiae et justitiae suae convenit a miseria liberari, non quod damnatorum misereatur, nisi forte puniendo citra condignum.

ARTICULUS III.

Utrum beati laetentur de poenis impiorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beati non laetentur de poenis impiorum. Laetari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non laetabuntur de miseriis damnatorum.

2. Praeterea, beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in poenis nostris. Ergo nec beati delectabuntur in poenis damnatorum.

3. Praeterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore maxime est culpabile quod reficiatur aliorum poenis, et maxime laudabile ut de poenis doleat. Ergo beati nullo modo laetantur in poenis damnatorum.

Sed contra est quod in psal. 57, 2, dicitur: *Laetabitur justus, cum viderit vindictam.*

Praeterea, Isa. ult., 24: *Erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de poenis impiorum.

Concl. Sancti in regno caelesti non gaudebunt per se de poenis damnatorum, sed per accidens, contemplando in eis divinam justitiam et suam ab eis liberationem.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, quando scilicet de aliquo gaudetur, inquantum hujusmodi; et sic sancti non laetabuntur de poenis impiorum. Alio modo per accidens, idest ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinae justitiae ordinem, et suam liberationem, de qua gaudebunt. Et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum, sed poenae damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod laetari de malo alterius, inquantum hujusmodi, pertinet ad odium, non autem laetari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque laetatur; sicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod prosunt ei ad meritum vitae; Jacobi 1, 2: *Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentationes varias incideritis.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in poenis, inquantum hujusmodi, delectatur tamen in eis, inquantum sunt per suam justitiam ordinatae.

Ad tertium dicendum, quod in viatore non est laudabile quod delectetur de aliorum poenis secundum se; est tamen laudabile, si delectetur de eis inquantum habent aliquid boni annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore; quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis; et tamen tales passiones interdum sunt laudabiles, secundum quod bonam dispositionem mentis indicant, sicut patet de verecundia et misericordia et poenitentia de malo; sed in comprehensoribus non potest esse passio nisi judicium rationis consequens.

QUAESTIO XCV.

DE DOTIBUS BEATORUM.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de dotibus beatorum.

Circa quod quaeruntur quinque: 1. Utrum beatis sint assignandae aliquae dotes; 2. utrum dos a beatitudine differat; 3. utrum Christo competat habere dotes; 4. utrum angelis; 5. utrum convenienter assignentur tres animae dotes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ponendae sint aliquae dotes in hominibus beatis.
(S. Thom. 4, dist. 49, quaest. 4, art. 1, et seq.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis. Dos enim, secundum jura (l. *Pro oneribus*, c. de Jure dotium, et l. *Dotis fructus*, ff. eod.), datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsae, inquantum sunt Ecclesiae membra. Ergo eis dotes non dantur.

2. Praeterea, dotes non dantur secundum jura (l. ult., c. de dotis Promissione, et l. *Qui libros*, ff. de Ritu nupt.), a patre sponsi, sed a patre sponsae. Omnia autem dona beatitudinis dantur beatis a patre sponsi, scilicet Christi: Jacobi 1, 17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*, etc. Ergo hujusmodi dona, quae beatis dantur, non sunt dotes appellanda.

3. Praeterea, in matrimonio carnali dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum Ecclesiae triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquae dotes assignandae.

4. Praeterea, dotes non dantur nisi causa matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiae militantis. Ergo eadem ratione, si beatis aliquae dotes conveniant, convenient etiam sanctis existentibus in via. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Praeterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quae dicuntur bona fortunae. Sed praemia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes nominari.

Sed contra, Ephes. 5, 32, dicitur: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia;* ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo cum sancti in domum Christi traducantur, cum beatificantur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

Praeterea, dotes in matrimonio corporali assignantur ad matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale delectabilius est quam corporale. Ergo ei sunt dotes maxime assignandae.

Praeterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam traducuntur, ut dicitur Isa. 61, 10: *Induit me vestimentis salutis..., quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Ergo sancti in patria dotes habent.

Concl. Aliquibus donis, qua a theologis *dotes* appellantur, ornabuntur beati in paradiso.

Respondeo dicendum, quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum, et hi ornatus a Magistris dotes sunt nominati. Unde datur quaedam definitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: *Dos est perpetuus animae et corporis ornatus, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.* Et sumitur haec descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsae conservatur, ut ad eam separato matrimonio revertatur.

Sed de ratione nominis diversi diversimode opinantur.

Quidam enim dicunt quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi, quo omnem perfectionem seu ornatum cujuscumque hominis dotem nominamus; sicut aliquid dicitur esse dotatus scientia, qui scientia pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens (lib. 1 de Arte amandi, vers. 598):

Et quaecumque potes dote placere, place.

Sed hoc non videtur usquequaque conveniens, quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri nisi secundum aliquam similitudinem. Unde, cum secundum primam institutionem nominis dos ad carnale matrimonium pertineat, oportet quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum.

Et ideo alii dicunt quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum, quod in matrimonio corporali datur sponsae ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsae pertinens: quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus, Genes. 34, 12: *Augete dotem, et munera postulate;* et Exodi 22, 16: *Si seduxerit quis virginem, dormieritque cum ea, dotabit eam et accipiet eam uxorem.* Unde et ornatus qui a Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in donum gloriae, dos nominatur.

Sed hoc manifeste est contra id quod juristae dicunt (loc. cit. in arg. 1), ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim quod *dos* proprie est quaedam datio ex parte mulieris facta his qui sunt ex parte viri, pro onere matrimonii quod sustinet vir; sed illud quod sponsus dat sponsae, vocatur *donatio propter nuptias*; et secundum hunc modum accipitur dos 3 Reg., 9, 16, ubi dicitur quod *Pharao, rex Ægypti, cepit Gazer, et dedit eam in dotem filiae suae uxori Salomonis*. Nec contra hoc faciunt auctoritates inductae. Quamvis enim dotes a parente puellae consueverint assignari, tamen quandoque contingit quod sponsus vel pater sponsi assignet dotes vice patris puellae: quod contingit dupliciter: vel prae nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de Hemor patre Sichem, qui voluit assignare dotem quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii sui ad puellam: vel hoc fit in poenam sponsi, ut virgini a se corruptae dotem de suo assignet, quam pater puellae debuerat assignare. Et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta (hic sup.).

Et ideo, secundum alios, dicendum est quod dos in matrimonio corporali proprie dicitur illud quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est (hic sup.). Sed tunc remanet difficultas, quomodo haec significatio possit aptari ad propositum, cum ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsae spirituali a patre sponsi, quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis dotes assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium, pertinet ad sponsam: quod patet ex hoc quod, soluto matrimonio, dos remanet sponsae, secundum jura (cap. 1, 2 et 3, de Donat. inter virum et uxorem). Et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus qui sponsae spirituali dantur, scilicet Ecclesiae in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, inquantum ad ejus gloriam et honorem cedunt; sed sponsae, inquantum per eos ornatur.

Ad secundum dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est sola persona Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas; effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsi. Sed tamen haec collatio, quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum. Personae quidem Patris, ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi et sponsae. Filio vero appropriatur, inquantum propter ipsum et per ipsum dantur: sed Spiritui sancto, inquantum in ipso et secundum ipsum dantur; amor enim est omnis dationis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii quod per eas levatur; sicut gratiae convenit per se facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ad quartum dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponsae quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut praesentialiter sponsum habeat. *Quamdiu* autem *in hac vita sumus, peregrinamur a Domino*, 2, Corinth. 5, 6. Et ideo dona quae sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes, sed illa quae conferuntur eis quando transferuntur ad gloriam, in qua sponso praesentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum, quod in spirituali matrimonio decor interior requiritur: unde dicitur in psal. 44, 14: *Omnis gloria ejus filiae regis ab intus*, etc. Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior. Unde non oportet quod dotes hujusmodi assignentur in matrimonio spirituali, sicut assignantur in corporali.

ARTICULUS II.

Utrum dos sit idem quod beatitudo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione dotis praedicta patet (art. praec.), *dos est ornatus corporis et animae in aeterna beatitudine jugiter perseverans*. Sed beatitudo animae est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Praeterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Praeterea, visio, secundum Augustinum (lib. 1 de Trin., cap. 8, a med.), *est tota substantia beatitudinis*. Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Praeterea, fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos facit beatum; et sic beatitudo est dos.

5. Praeterea, secundum Boetium (in lib. 3 de Cons. prosa 2. cir. princ.), *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Ergo beatitudo non est dos.

Praeterea, beatitudo est una tantum; dotes vero sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Praeterea, beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 7, a med.). Sed dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

Concl. Cum beatitudo in operatione quadam consistat, dos vero sit potius qualitas vel dispositio quaedam; illa realiter inter se differre certum est.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt quod beatitudo et dos sunt idem re, sed differunt ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quaedam.

Et ideo, secundum alios, dicendum est quod beatitudo et dos etiam realiter differunt; ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicuntur habitus vel dispositiones vel quaecumque aliae qualitates quae ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quam sint in beatitudine ut partes ejus.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo, proprie loquendo, non est animae ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animae provenit, cum sit operatio quaedam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad secundum dicendum quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animae cum Christo, quae est per operationem; sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

Ad tertium dicendum, quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu a quo talis operatio efficitur, sive pro ipsa gloriae claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiae beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III.

Utrum competat Christo habere dotes.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur Philipp. 3, 21: *Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*. Ergo etiam Christus dotes habet.

2. Praeterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam matrimonium spirituale quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a Verbo, ut patet ex Glossa (ord. Aug., lib. 1 de Cons. evangelist., cap. 30, ad fin., super illud psal. 18: *In sole posuit tabernaculum*, etc. et Apoc. 21: *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus*). Ergo et Christo competit habere dotes.

3. Praeterea, ut dicit Augustinus (in lib. 3 de Doctrina christ., cap. 31), *Christus, secundum regulam Ticonii, propter unitatem corporis mystici, quae est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam et non solum sponsum*, ut patet Isa. 61, 10: *Quasi sponsum decoratum*

corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis. Cum ergo debeantur dotes sponsae, oportet, ut videtur, in Christo dotes ponere.

4. Praeterea, omnibus membris Ecclesiae debetur dos, cum Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiae membrum, ut patet 1 Corinth. 12, 27: *Vos estis corpus Christi, et membra de membro;* Glossa interl., id est, *de Christo.* Ergo Christo debentur dotes.

5. Praeterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Haec autem ponuntur dotes. Ergo, etc.

Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur distinctio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a Filio Dei, qui est sponsus; ut patet Joan. 3, 29: *Qui habet sponsam sponsus est.* Ergo, cum dotes sponsae assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

Praeterea, non est ejusdem habere dotes, et recipere. Sed Christus est qui dat dotes spirituales. Ergo Christo non competit dotes habere.

Concl. Vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie sicut aliis sanctis: ea tamen quae *dotes* dicuntur, excellentissime illi conveniunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod in Christo est triplex unio: una quae dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa, qua humana natura unitur divinae; tertia qua ipse Christus unitur Ecclesiae. Dicunt ergo quod secundum duas primas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa; dos autem datur sponsae quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur esse conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsae ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanae naturae ad divinam, quae est in unione personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, propter tria: primo quia exigitur conformitas naturae inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes, et hoc deficit in conjunctione humanae naturae ad divinam; secundo quia exigitur ibi distinctio personarum: humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo; tertio quia dos datur quando sponsa de novo traducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quae de non conjuncta fit conjuncta; humana autem natura quae est assumpta in unitatem personae a Verbo, nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta.

Unde secundum alios est dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie, sicut aliis sanctis; ea tamen quae dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotis quae sit in Christo; non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in Christo et in nobis.

Ad secundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua Verbo conjungitur, cum non servetur ibi personarum distinctio quae inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quod quandoque dicatur desponsata humana natura, secundum quod Verbo conjuncta est, hoc est in quantum habet aliquem actum sponsae, quia scilicet inseparabiliter conjungitur, et quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur, sicut sponsa per sponsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed in quantum sibi assumit personam sponsae suae, scilicet Ecclesiae, quae est ei spiritualiter conjuncta. Unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi possit dici habere dotes, non quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum, quod nomen Ecclesiae dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti, et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsae: sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris. Alio modo accipitur Ecclesia, secundum quod nominat caput et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiae, in quantum habet distinctum officium ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam; in Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter integrum: unde ipse est totum Ecclesiae bonum, nec est aliquid majus ipse et alii, quam ipse solus (1). Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non solum nominat sponsum, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde, licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae; et sic ei non convenit ratio dotis.

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis; non enim illa Christo conveniunt, secundum quod habent rationem dotis.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli habeant dotes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli habeant dotes, quia super illud Cantic. 6: *Una est columba mea,* dicit Glossa: *Una est Ecclesia ia hominibus et angelis.* Sed Ecclesia est sponsa; et sic membris Ecclesiae convenit habere dotes. Ergo angeli dotes habent.

2. Praeterea, Lucae 12, super illud: *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur a nuptiis,* dicit Glossa ordin.: *Ad nuptias Dominus ivit, quando post resurrectionem novus homo angelorum sibi multitudinem copulavit.* Ergo angelorum multitudo est sponsa Christi; et sic angelis competunt dotes.

3. Praeterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non est minor inter angelos et Deum, quam inter homines beatos et Deum. Ergo, cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod angelis conveniant dotes.

4. Praeterea, spirituale matrimonium requirit spiritualem sponsum, et spiritualem sponsam. Sed Christo, in quantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura angeli quam homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium angelorum ad Christum quam hominum.

5. Praeterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quae est inter Christum et angelos sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra, Origenes super Cantica, in princ. Prologi, distinguit quatuor personas, scilicet *sponsum* et *sponsam,* et *adolescentulas* et *sodales sponsi;* et dicit quod *angeli sunt sodales sponsi.* Cum ergo dotes non debeantur nisi sponsae, videtur quod angelis dotes non conveniant.

Praeterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem: unde figuratur per hoc quod dicitur Exodi 4, 25: *Sponsus sanguinum tu mihi es.* Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus angelis quam prius erat. Ergo angeli non pertinent ad Ecclesiam secundum quod Ecclesia dicitur sponsa. Ergo angelis non conveniunt dotes.

Concl. Cum inter sponsum et sponsam naturae conformitas requiratur, et Christus neque secundum unitatem speciei neque secundum naturam humanam angelis sit conformis, *dotis* ratio non tam proprie angelis quam hominibus convenit.

Respondeo dicendum, quod ea quae ad dotes animae pertinent non est dubium angelis, sicut et hominibus, convenire; sed secundum rationem dotis non ita eis, sicut hominibus, conveniunt, eo quod non ita proprie convenit angelis ratio sponsae sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturae conformitas, ut scilicet sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, in quantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanae omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam. Et ideo ratio dotis non ita proprie convenit angelis sicut hominibus. Cum tamen in his quae metaphorice dicuntur, non requiratur similitudo quantum

(1) Ita pressius ad litteram retinemus. Al.: *Ipso et aliis,* item *ipse et alius.* Forte, *in ipso et aliis, quam in ipso solo.*

ad omnia, non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quod metaphorice aliquid de aliquo non praedicetur. Et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi quod angelis dotet non conveniant, sed solum quod non ita proprie, sicut hominibus, ratione dissimilitudinis praedictae.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiae, non tamen sunt membra Ecclesiae, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturae; et sic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad secundum dicendum, quod desponsatio illa large accipitur pro unione quae non habet conformitatem naturae in specie: et sic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes in angelis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie convenire. Et propter hoc desponsatio proprie ad angelos non pertinet.

Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua angeli conformantur Christo, inquantum est Deus, non est talis quae sufficiat ad perfectam rationem matrimonii, cum non sit secundum convenientiam in specie, sed magis adhuc remanet infinita distantia.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput angelorum, secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturae ad membrum. Tamen sciendum quod licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, si tamen unumquodque per se consideretur, non est cum alio ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis a capite. Unde, loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat. Et sic convenientia quae est inter Deum et angelos magis sufficit ad rationem capitis quam ad rationem sponsi.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur tres animae dotes.
(S. Th., 4, dist. 49, qu. 4, art. 5, qu. 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres animae dotes, scilicet *visio*, *dilectio et fruitio*. Anima enim conjungitur Deo secundum mentem, in qua est imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriae respondeat; cum fruitio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. Praeterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viae, quibus Deo conjungimur; quae sunt fides spes et charitas, quibus est ipse Deus objectum. Sed dilectio respondet charitati, visio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem; cum fruitio magis pertineat ad charitatem.

3. Praeterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem; *illis enim dicimur frui quae diligimus propter se*, ut patet per Augustinum, in lib. 1, de Doctrin. christ., cap. 4. Ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.

4. Praeterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio; 1 Corinth. 9, 24: *Sic currite ut comprehendatis*. Ergo debet adhuc quarta dos poni.

5. Praeterea, Anselmus dicit (lib. de Similitudinib., cap. 48), quod haec pertinent ad beatitudinem animae, *sapientia*, *amicitia*, *concordia*, *potestas*, *honor*, *securitas*, *gaudium*; et sic videntur praedictae dotes inconvenienter assignari.

6. Praeterea, Augustinus (in fine de Civit. Dei, cap. ult., inter princ. et med.), dicit quod *Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur*. Ergo laus praeassignatis dotibus annumerari debet.

7. Praeterea, Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia (in 3 de Consolat., prosa 10, a med.), quae sunt haec: *sufficientia*, quam promittunt divitiae; *jucunditas*, quam promittit voluptas; *celebritas*, quam promittit fama; *securitas*, quam promittit potentia; *reverentia*, quam promittit dignitas. Et sic videtur quod potius ista deberent assignari dotes quam praedicta.

Concl. Convenienter tres assignatae sunt animae dotes; scilcet, visio, quae fidei, comprehensio, quae spei, fruitio, quae charitati respondet.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter tres ponuntur animae dotes, diversimode tamen. Quidam enim dicunt quod tres dotes animae sunt *visio dilectio et fruitio*; quidam vero dicunt quod sunt *visio comprehensio* et *fruitio*: quidam vero, quod sunt *visio delectatio* et *comprehensio*. Omnes tamen hae assignationes reducuntur in idem: et eodem modo earum numerus assignatur. Dictum enim est, art. 2 huj. quaest., quod dos est aliquid animae inhaerens, per quod ordinatur ad operationem in qua consistit beatitudo. In qua quidem operatione duo requiruntur: scilicet ipsa substantia operationis quae est *visio*, et perfectio ejus, quae est *delectatio*. Oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter: uno modo ex parte objecti, inquantum id quod videtur, est delectabile; alio modo ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est: sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala non delectent nos. Et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod visio illa sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum; sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur duo; quod scilicet ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum. Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus, qui visionem eliciat; et sic est una dos, quae dicitur ab omnibus *visio*. Sed ex parte visibilis requiruntur duo: scilicet convenientia, quae est per affectum; et quantum ad hoc ponitur a quibusdam dos *dilectio*, et a quibusdam *fruitio*, secundum quod fruitio ad effectum pertinet: illud enim quod summe diligimus convenientissimum aestimamus; requiritur etiam ex parte visibilis conjunctio, et sic ponitur a quibusdam *comprehensio*, quae nihil est aliud quam in praesentia Deum habere, et in seipso tenere; sed secundum alios ponitur *fruitio*, prout est non spei, sicut est in via, sed jam rei, sicut est in patria. Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis; scilicet *visio* fidei: spei vero *comprehensio* vel *fruitio* secundum unam acceptionem; charitati vero *fruitio* vel *delectatio* (2) secundum assignationem aliam. Fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se et delectationem et comprehensionem: et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animae viribus, *visionem* scilicet rationali; *delectationem* concupiscibili; *fruitionem* vero irascibili, inquantum talis fruitio est per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non proprie dicitur, quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed in parte sensitiva; dotes autem animae ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem, vel quia ipsa intelligentia est operatio memoriae, vel si intelligentia dicatur esse potentia quaedam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoriae est notitiam tenere: unde etiam memoriae et intelligentiae non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideo utrique respondet tantum una dos, scilicet visio.

Ad secundum dicendum, quod fruitio respondet spei inquantum includit comprehensionem, quae spei succedet; quod enim speratur, nondum habetur; et ideo spes quodammodo affligit propter distantiam amati; et propter hoc in patria non remanebit, sed succedet ei comprehensio.

Ad tertium dicendum, quod fruitio, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur a visione et dilectione; alio tamen modo quam dilectio a visione. Dilectio enim et visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum. Sed comprehensio, vel fruitio secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus, sed importat remotionem impedimentorum ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo praesentialiter conjungi. Et hoc quidem fit quod ipse habitus gloriae animam ab omni defectu liberat; sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad praedominandum corpori, et ad alia hujusmodi, per quae excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis, in corp.

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes sunt im-

(1) Al., *dilectio*. In veteri exemplo sic: *Quidam enim dicunt quod tres dotes animae sunt: visio, et dilectio, et comprehensio; quidam dicunt quod sint visio, fruitio, et comprehensio. Omnes tamen*, etc., aliis omissis.
(2) Al., *vel dilectio*; et mox *dilectionem*.

mediata principia illius operationis, in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur. Illa autem quae Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; vel pares ad quos pertinet, amicitia quantum ad unionem affectuum et concordia quantum ad consensum in agendis; vel inferiores, ad quos pertinet potestas, secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et honor secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, et gaudium quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum, quod laus, quae ab Augustino ponitur tertium eorum quae in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens; ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur, in quo beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem dotis.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque supra dicta, quae enumerat Boetius, sunt quaedam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinem, vel ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo, ratione suae perfectionis, sola et singulariter habet per seipsam quicquid ab hominibus in diversis rebus quaeritur, ut patet etiam per Philosophum (in 1 Ethic., cap. 7, a med., et in 10, cap. 7 et 8). Et secundum hoc ostendit Boetius illa quinque in vera beatitudine esse, quia haec sunt quae ab hominibus in felicitate temporali quaeruntur; quae vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut est *securitas;* vel ad consecutionem boni convenientis, sicut *jucunditas;* vel perfecti, sicut *sufficientia;* vel ad manifestationem boni, sicut *celebritas,* inquantum bonum unius est in notitia multorum, et *reverentia,* inquantum illius notitiae vel boni signum aliquod exhibetur; reverentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quaedam beatitudinis conditiones.

QUAESTIO XCVI.

DE AUREOLIS.

(In tredecim articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de aureolis.

Circa quod quaeruntur tredecim: 1. utrum aureola differat a praemio essentiali; 2. utrum differat a fructu; 3. utrum fructus soli virtuti continentiae debeatur; 4. utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiae; 5. utrum virginibus debeatur aureola; 6. utrum debeatur martyribus; 7. utrum debeatur doctoribus; 8. utrum Christo debeatur; 9. utrum angelis; 10. utrum corpori humano debeatur; 11. utrum convenienter tres aureolae assignentur; 12. utrum aureola virginum sit potissima; 13. utrum unus alio intensius eamdem aureolam habeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aureola sit aliud a praemio essentiali, quod aurea dicitur. — (S. *Th.*, 4, *dist.* 59, *quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola non sit aliquod aliud praemium a praemio essentiali, quod *aurea* dicitur. Praemium enim essentiale est ipsa beatitudo. Sed beatitudo, secundum Boetium (lib. 3 de Consol., prosa 2, cir. princ.). *est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Ergo praemium essentiale includit omne bonum quod habetur in patria; et sic aureola includitur in aurea.

2. Praeterea, *Magis et minus* non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et praecepta, magis praemiantur quam illi qui servant praecepta tantum; nec in aliquo praemium eorum videtur differre, nisi quod unum est altero majus. Cum jam ergo aureola nominet praemium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid distinctum ab aurea.

3. Praeterea, praemium respondet merito. Sed radix totius meriti est charitas. Cum ergo charitati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod praemium ab aurea distinctum.

4. Praeterea, *omnes homines beati assumuntur ad angelorum ordines,* ut dicit Gregorius (hom. 34 in Ev., parum ante med.). Sed in angelis *licet quaedam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia alii aliis sublimius possident, quae tamen omnes habent,* ut etiam Gregorius dicit (ibid., a med.). Ergo in beatis non erit aliquid aliud praemium nisi omnium commune. Ergo aureola non est praemium distinctum ab aurea.

5. Praeterea, excellentiori merito excellentius praemium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quae sunt in praecepto, aureola vero his quae sunt in consilio, aureola erit perfectior quam aurea, et ita non deberet diminutive significari; et sic videtur quod aureola non sit praemium distinctum ab aurea.

Sed contra, Exodi 25, super illud: *Facies et alteram coronam aureolam*, dicit Glossa (ord. Bedae, lib. 1 de Tabernac., cap. 6 a med.): *Ad coronam hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram Agno concinunt:* ex quo videtur quod aureola sit quaedam corona non omnibus, sed quibusdam specialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

Praeterea, pugnae quam sequitur victoria, debetur corona; 2 Timoth. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse corona specialis. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo prae aliis aliquam coronam habere debent; et hanc dicimus *aureolam.*

Praeterea, Ecclesia militans descendit a triumphante, ut patet Apoc. 21, 2: *Vidi civitatem sanctam,* etc. Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus redduntur specialia praemia, sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

Concl. Aureola, cum gaudium quoddam de operibus quae excellentis cujusdam victoriae rationem habent, significet, aureae sive praemio essentiali additum, ab aurea sive gaudio quo quis de conjunctione ad Deum gaudet, distinguitur.

Respondeo dicendum, quod praemium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice *corona* dicitur, vel *aurea,* tum ex parte meriti quod cum quadam pugna agitur; *militia* enim *est vita hominis super terram,* Job. 7, 1; tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis; Apoc. 5, 10: *Fecisti nos Deo nostro regnum,* etc. Corona autem est proprium signum regiae potestatis; et eadem ratione praemium accidentale, quod essentiali additur, coronae rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam, ratione figurae circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum praemium *aureola* nominantur. Huic autem essentiali praemio, quod *aurea* dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturae ejus qui praemiatur; sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adjungitur; unde et ipsa gloria corporis interdum *aureola* nominantur. Unde super illud Exod. 25: *Facies et alteram coronam aureolam,* dicit quaedam Glossa (ord. Bedae, loc. cit.) quod *ex fine aureola superponitur cum in Scriptura dicitur quod ei sublimior gloria in receptione corporum servetur.* Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii; quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem: scilicet ex radice charitatis, qua refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale praemium, scilicet perventio ad finem, quae est *aurea*: et ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et ex proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod *aureola* dicitur: et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum est quod *aureola* dicit aliquid *aureae* superadditum, idest quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis; quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium *aurea* dicitur.

Quidam tamen dicunt quod ipsum praemium commune, quod est *aurea*, accipit nomen *aureolae*, secundum quod virginibus, vel martyribus, vel doctoribus redditur; sicut denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur; quamvis omnino sint idem debitum et denarius: non tamen ita quod praemium essentiale oporteat esse

majus. quando *aureola* dicitur; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensionem, sed secundum modum merendi; ut, quamvis in duobus sit aequalis limpiditas divinae visionis, in uno tamen dicatur *aureola*, non in altero, inquantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossae, sup. cit., Exodi 25. Si enim idem esset aurea et aureola, non diceretur aureola aureae superponi. Et praeterea, cum merito respondeat praemium, oportet quod illi excellentiae meriti quae est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in praemio; et hanc excellentiam vocamus *aureolam*. Unde oportet aureolam ab aurea differre.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in se omnia bona quae sunt necessaria ad perfectam hominis vitam quae consistit in perfecta hominis operatione; sed quaedam possunt superaddi, non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior: unde pertinet ad bene *esse* beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius: sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi, sine quibus tamen esse potest, ut patet in 1 Ethic., cap. 8. Et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriae.

Ad secundum dicendum, quod ille qui servat consilia et praecepta, semper meretur magis quam ille qui servat praecepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice charitatis: cum quandoque ex majori charitate aliquis servet praecepta tantum, quam aliquis praecepta et consilia. Sed ut pluries accidit e contrario, quia *probatio dilectionis exhibitio est operis*, ut Gregorius dicit (hom. 30 in Evang., circ. princ.). Non ergo ipsum essentiale praemium magis intensum dicitur *aureola*, sed id quod praemio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus praemium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive aequale praemio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quod charitas est primum principium merendi; sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento. Et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium. Unde et in praemio aliquid est ex parte charitatis, scilicet *aurea;* et aliquid ex genere operationis, scilicet *aureola*.

Ad quartum dicendum, quod Angeli omnes eodem genere actus suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum; et ideo nullum singulare praemium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur; et ideo non est simile.

Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, inquantum scilicet per charitatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest *aureola* nominari; quia non datur in praemium victoriae ejus, sed magis respicit victoriam alienam. Corona autem ipsis victoribus redditur, non victoriae congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quod major est excellentia meriti quae consurgit ex charitate, quam illa quae consurgit ex genere actus; sicut finis ad quem ordinat charitas, est potior his quae sunt ad finem, circa quae actus nostri consistunt. Unde etiam praemium respondens merito ratione charitatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet praemio respondente actui ratione sui generis. Et ideo aureola dicitur diminutive respectu aureae.

ARTICULUS II.

Utrum aureola differat a fructu.
(S. Th., 4, dist. 49, qu. 5, art. 2, qu. 1 et seq.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola non differat a fructu. Eidem enim merito non debentur diversa praemia. Sed eidem merito respondet aureola et fructus centesimus, scilicet virginitati, ut patet in Glossa (ord. sup. illud: *Aliud quidem centesimum*), Matth. 13. Ergo aureola est idem quod fructus.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de Virginit., cap. 45), quod *centesimus fructus debetur martyribus et idem debetur virginibus*. Ergo fructus est quoddam praemium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur aureola. Ergo aureola est idem quod fructus.

3. Praeterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex praemium, scilicet essentiale et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed praemium essentiali superadditum dicitur *aureola*, quod patet ex hoc quod Exodi 25 aureola coronae aureae superponi dicitur. Sed fructus non est praemium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

Sed contra, quaecumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur, quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum et doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum et virginum. Ergo fructus et aureola non sunt idem.

Praeterea, si fructus et aureola essent idem, cuicumque deberetur fructus, deberetur et aureola. Hoc autem patet esse falsum, quia fructus debetur viduitati, non autem aureola. Ergo, etc.

Concl. Cum *fructus* hoc loco consistat in gaudio habito de dispositione ipsius operantis, et *aureola* in gaudio perfectionis operum, non est idem fructus quod *aureola*.

Respondeo dicendum, quod ea quae metaphorice dicuntur, possunt varie accipi, secundum adaptationes ad diversas proprietates ejus unde fit transumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terra nascentibus, secundum diversas conditiones quae in fructibus corporalibus inveniri possunt diversimode fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedinem habet qua reficit, secundum quod in usum hominis venit; est etiam ultimum ad quod operatio naturae pervenit; est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem vel quoscumque alios modos. Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit, quasi ultimus finis, et secundum hanc significationem dicimur Deo frui perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via; et ex hac significatione accipitur fruitio, quae est dos. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur fructus spiritualiter pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis; et sic virtutes fructus dicuntur, inquantum *mentem sincera dulcedine reficiunt*, ut Ambrosius dicit. Et sic accipitur fructus Gal. 6, 22: *Fructus autem spiritus charitas, gaudium*, etc. Sic autem de fructibus nunc etiam non loquimur: de hoc enim dictum est, 3, dist. 34, quaest. 1, art. 1, et 1-2, quaest. 7, art. 1, ad 2. Potest autem alio modo sumi fructus spiritualis ad similitudinem corporalis, inquantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturae expectatur; ut sic fructus dicatur illud praemium quod homo consequitur ex labore quo in hac vita laborat; et sic omne praemium quod in futuro habebitur ex nostris laboribus, *fructus* dicitur. Et sic accipitur fructus, Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam*. Sic etiam nunc nos de fructu non agimus; sed agimus de fructu secundum quod ex semine consurgit; sic enim de fructu Dominus loquitur Matth. 13, ubi fructum dividit in trigesimum, sexagesimum et centesimum. Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terrae in suam naturam: et quanto haec virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, tanto fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen, quod in nobis seminatur, est verbum Dei: unde, quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo est major fructus verbi. Secundum hoc igitur fructus verbi Dei differt ab aurea et ab aureola, quia *aurea* consistit in gaudio quod habetur de Deo, aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed *fructus* in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem profecit ex semine verbi Dei. Quidam tamen distinguunt inter aureolam et fructum, dicentes quod aureola debetur pugnanti, secundum illud 2 Timoth. 2 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit;* fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur Sap. 3, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus*. Alii vero dicunt quod *aurea* respicit conversionem ad Deum, sed *aureola* et *fructus* consistunt in his quae sunt ad finem; ita tamen quod fructus principalius respicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed, cum in eodem sit labor et pugna, et secundum idem, et praemium corporis ex praemio animae dependeat; secundum praedicta non esset differentia inter fructum, auream et aureolam,

nisi ratione tantum; et hoc non potest esse, cum quibusdam assignetur fructus quibus non assignatur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens eidem merito, secundum diversa quae in ipso sunt, diversa praemia respondere. Unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio charitatis; aureola vero, secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriae cujusdam excellentis; fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit, a carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum, quod fructus secundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit praemium commune martyrio et virginitati, sed tribus continentiae gradibus. Glossa autem illa, quae ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum secundum quod quaelibet remuneratio dicitur fructus; ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quae quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola sit quoddam accidentale praemium essentiali superadditum, non tamen omne accidentale praemium est aureola, sed praemium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Christo conformatur secundum perfectam victoriam. Unde non est inconveniens quod abstractioni a carnali vita aliquando aliud accidentale praemium debeatur, quod fructus dicitur.

ARTICULUS III.

Utrum fructus debeatur soli virtuti continentiae.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fructus non debeatur soli virtuti continentiae, quia 1 Cor. 15, super illud: *Alia claritas solis*, etc., dicit Glossa ord. Ambros. quod *claritati solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent; lunari autem, qui sexagesimum, stellis vero, qui trigesimum.* Sed illa diversitas claritatis, secundum intentionem Apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli virtuti continentiae.

2. Praeterea, fructus a fruitione dicuntur. Sed fruitio pertinet ad praemium essentiale, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo, etc.

3. Praeterea, fructus labori debetur, Sap. 3, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Sed major est labor in fortitudine quam in temperantia vel in continentia. Ergo fructus non respondet soli continentiae.

4. Praeterea, difficilius est modum non excedere in cibis, qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parcimoniae quam continentiae. Ergo parcimoniae magis respondet fructus quam continentiae.

5. Praeterea, fructus refectionem importat; perfectio autem praecipue est in fine: cum ergo virtutes theologicae finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeat respondere.

Sed contra est quod habetur in Glossa (ord., super illud: *Alium trigesimum*, etc.) Matth. 13, quae fructus assignat virginitati, viduitati et continentiae conjugali, quae sunt continentiae partes.

Concl. Cum continentiae virtus a subjectione carnis, ratione cujus virtuti fructus respondet, praecipue hominem liberet, illi magis quam alii virtuti debetur fructus.

Respondeo dicendum, quod fructus est quoddam praemium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in spiritualem transit. Et ideo illi virtuti praecipue fructus respondet quae hominem praecipue a subjectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima praecipue carni subditur; adeo ut in actu carnali, secundum Hieronymum (epist. ad Ageruch., aliquant. a med.), nec spiritus prophetiae corda tangat prophetarum, nec *in illa delectatione est possibile aliquid intelligere*, ut Philosophus dicit (7 Ethic., cap. 11, circ. fin.). Et ideo continentiae magis respondet fructus quam alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa accipit fructum large, secundum quod quaelibet remuneratio fructus nominatur.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non sumitur a fructu secundum illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut patet ex dictis, art. praec.

Ad tertium dicendum, quod fructus, secundum quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant. Unde et ipsae segetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, secundum quod oritur ex semine, magis aptatur continentiae quam fortitudini, quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes quae sunt in cibis, sint magis necessariae illis quae sunt in venereis, non tamen sunt ita vehementes: unde per eas anima non ita subditur carni.

Ad quintum dicendum, quod fructus non sumitur hic, secundum quod frui dicitur qui relicitur in fine: sed alio modo dicto, art. praec. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus, quia Galat. 5, ponuntur duodecim fructus spiritus: *charitas, gaudium, pax*, etc. Ergo videtur quod non debeant poni tres tantum.

2. Praeterea, fructus nominat aliquod praemium speciale. Sed praemium quod assignatur virginibus, viduis et conjungatis, non est speciale, quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium, cum nullus salvetur qui continentia careat, et continentia per has tres sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus praedictis tres fructus assignantur.

3. Praeterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas vidualem. Sed non similiter, excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium, neque secundum arithmeticam proportionem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta; et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium in superabundantia (1), quia continet totum, et duas tertias partes ejus. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiae gradibus.

4. Praeterea, ea quae in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent, Luc. 21, 33: *Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Sed ea quae ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex his quae ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quae in Scriptura sacra dicuntur; et sic videtur quod inconveniens sit ratio quam Beda (acquivalenter lib. 3 in Luc., cap. 29, et Hieron., lib. 1 cont. Jovinian., cap. 1) assignat de istis fructibus, dicens quod *fructus tricesimus debetur conjugatis, quia in repraesentatione quae fit in abaco, triginta significatur per contactum pollicis et indicis secundum suam summitatem, unde ibi quodammodo osculantur se; et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula; sexagenarius vero numerus significatur per contactum indicis super medium articuli pollicis; et sic per hoc quod index jacet super pollicem, opprimens ipsum, significat oppressionem illam quam viduae patiuntur in mundo. Cum autem numerando ad centenarium pervenimus, ad dexteram a laeva transimus: unde per centenarium virginitas designatur, quae habet portionem angelicae dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria; nos autem in sinistra, propter imperfectionem praesentis vitae.*

Concl. Convenienter assignantur tres fructus tribus continentiae partibus: conjugali enim continentiae *tricesimus*, viduali *sexagesimus*, virginali *centesimus fructus* debetur.

Respondeo dicendum, quod per continentiam, cui fructus respondet, homo in quamdam spiritualitatem adducitur, carnalitate abjecta. Et ideo secundum diversum modum spiritualitatis quem continentia facit diversi fructus distinguuntur. Est autem quaedam spiritualitas necessaria, et quaedam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur, quod fit, cum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis; et haec est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter; vel

(1) Ita passim. Veter. edit. et Mss., *in superbitentia*. Al., *superbitricia*; Nicolai, *in sesquitertia*.

respectu cujuslibet temporis, praeteriti, praesentis et futuri, et haec est spiritualitas virginum: vel secundum aliquod tempus, et haec est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus trigesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam Beda superius assignat. Quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur in 1 de Caelo et Mundo, text. 2, et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii medii et finis. Unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur; in quibus supra observationem Decalogi, qui per denarium significatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem numerus, ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis: unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectationibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quae sunt quasi partes virtuosi actus; cum nulla enim persona, et in nullo loco viduitas fruitur carnis delectationibus; et sic de aliis circumstantiis, quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum. Et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest. Habet enim centenarius, in quantum est numerus quadratus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est, quod ex omni parte aequalitatem habet, utpote habens omnia latera aequalia: unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus aequaliter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo, sicut hic de eis loquimur.

Ad secundum dicendum, quod nihil cogit ad ponendum fructum esse praemium non omnibus salvandis commune. Non solum enim essentiale praemium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus.

Potest tamen dici quod fructus non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine poenitent, et incontinenter vixerunt; eis enim non fructus, sed essentiale praemium debetur tantum.

Ad tertium dicendum, quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species et figuras numerorum, quam secundum quantitates ipsorum.

Tamen etiam quantum ad quantitatis excessum potest aliqua ratio assignari. Conjugatus enim abstinet tantum a non sua; vidua vero a suo et non suo; et sic invenitur ibi quaedam ratio dupli: sicut sexagenarius est duplus ad tricenarium, centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium; quaternarius autem est primus numerus solidus et cubicus: et sic convenit talis additio virginitati, quae supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illa repraesentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo super rerum naturam, inquantum, secundum ordinem dictorum articulorum et contactuum, numeri gradatim designantur.

ARTICULUS V.

Utrum aureola debeatur ratione virginitatis. -- (*S. Thom., 4, dist. 49, quaest. 5, artic. 3, quaest. 1 et seq.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi est enim major difficultas in opere ibi debetur majus praemium. Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo a delectationibus carnis viduae quam virgines: dicit enim Hieronymus (implic epis. ad Ageruch., parum a princ. et a med.), quod *quanto major est difficultas ex parte quorumdam a voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est praemium;* et loquitur in commendationem viduarum. Philosophus etiam dicit (in lib. 7 Animalium. cap. 1, ante med.), quod *juvenes corruptae magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis.* Ergo aureola, quae est maximum praemium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Praeterea, si virginitati deberetur aureola, ubi esset perfectissima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in B. Virgine est perfectissima virginitas: unde et *Virgo virginum* nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cum corruptione formitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

3. Praeterea, ei quod non est secundum omne tempus laudabile, non debetur praemium excellens. Sed virginitatem servare in statu innocentiae non fuisset laudabile; cum tunc praeceptum esset: *Crescite et multiplicamini, et replete terram;* nec etiam tempore legis, cum steriles erant maledictae. Ergo virginitati aureola non debetur.

4. Praeterea, non debetur idem praemium virginitati servatae, et virginitati amissae. Sed pro virginitate amissa quandoque debetur aureola; ut si aliqua invita prostituatur a tyranno, quia Christum confitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

5. Praeterea, excellens praemium non debetur ei quod inest nobis a natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

6. Praeterea, sicut se habet viduitas ad fructum sexagesimum, ita virginitas ad fructum centesimum et ad aureolam. Sed non cuilibet viduae debetur fructus sexagesimus, sed solum viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod nec cuilibet virginitati aureola debeatur, sed solum virginitati ex voto servatae.

7. Praeterea, praemium non respondet necessitati, cum omne meritum in voluntate consistat. Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur aureola.

Sed contra est quod habetur Exodi 25, 25: *Facies et alteram coronam aureolam*: Glossa (ord. Bedae, lib. 1 de Tabernac., cap. 6, a med.): *Ad hanc coronam pertinet canticum novum quod virgines coram Agno concinunt;* scilicet *qui sequuntur Agnum, quocumque ierit.* Ergo praemium quod virginitati debetur, dicitur *aureola.*

Praeterea, Isaiae 56, 4, dicitur: *Haec dicit Dominus eunuchis;* et sequitur: *Dabo eis nomina melius a filiis et filiabus*, Glossa (interl. Aug., lib. de Virginit., cap. 25, ad fin.): *Propriam gloriam excellentemque significat.* Sed per eunuchos *qui seipsos castravernnt propter regnum caelorum*, Matth. 19, 12, virgines designantur. Ergo sequitur quod virginitati debetur aliquod excellens praemium, et hoc vocatur *aureola.*

Concl. Cum per virginitatem singularis quaedam victoria contra carnem obtineatur, virginibus quibus propositum fuit virginitatis perpetuo servandae, *aureola* merito debetur.

Respondeo dicendum, quod ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona. Unde, cum per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet ad Galat. 5, 17: *Spiritus concupiscit adversus carnem*, etc., virginitati specialis corona debetur, quae *aureola* nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; sed cui virginitati debeatur aureola, non similiter omnes dicunt.

Quidam enim dicunt aureolam actui deberi. Unde illa quae actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens, quia secundum hoc illae quae habent voluntatem nubendi, et tamen antequam nupserint decedunt, haberent aureolam.

Unde alii dicunt quod aureola debetur statui, et non actui; ut illae tantum virginis aureolam mereantur quae in statu virginitatis perpetuae servandae per votum se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens, quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut aliquis alius vovens.

Et ideo aliter dici potest quod meritum omni actui virtutis debetur a charitate imperato. Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet, secundum quod perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quae dicta sunt 4, dist. 33, quaest. 3, art. 1 et 2. Et ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur, quae propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint, sive non: et hoc dico; secundum quod aureola proprie accipitur ut praemium quoddam merito redditum, quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitae inveniatur, quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis. Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod

in patria habebunt super gaudium essentiale, sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiam-si propositum non habuerint perpetuo virginitatem servandi. Non enim est dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt; quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerint, ut patet in pueris baptizatis Sed haec non est propria acceptio aureolae, sed valde communis.

Ad primum ergo dicendum, quod in continendo secundum aliquid majorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduae, caeteris partibus. Virgines enim concupiscentia inflammat, et experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua scilicet fit ut homo libentius videat quae nunquam vidit: et etiam quandoque in eis concupiscentiam auget aestimatio majoris delectationis quam sit secundum veritatem, et inconsideratio eorum incommodorum quae delectationi hujusmodi adjunguntur: et quantum ad hoc viduae minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam: et in diversis unum alteri praejudicat, secundum diversas hominis conditiones et dispositiones, quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quicquid autem sit de quantitate puguae, hoc tamen certum est, quod perfectior est victoria virginum quam viduarum; perfectissimum enim genus victoriae est, et pulcherrimum, hosti nunquam cessisse. Corona autem non debetur pugnae, sed victoriae de pugna.

Ad secundum dicendum, quod duplex circa hoc est opinio. Quidam enim dicunt, quod beata Virgo pro virginitatis praemio non habet aureolam. si aureola proprie accipiatur secundum quod respicit pugnam: tamen habet aliquid majus aureola, propter perfectissimum propositum virginitatis servandae. Alii vero dicunt quod etiam aureolam sub propria ratione aureolae habet, et excellentissimam: quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen carnis aliquam habuit; sed ex vehementia virtutis habuit adeo carnem subditam quod hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud videtur inconvenienter dici; quia, cum Virgo beata credatur omnino immunis fuisse a fomitis inclinatione, propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea. cum talis pugna non sit nisi a fomitis inclinatione; nec tentatio quae est a carne sine peccato esse possit, ut patet per Glossam (Petri Lomb., et Aug., lib. 19 de Civit. Dei, cap. 4, ante med.) 2 Corinth. 12 super illud: *Datus est mihi stimulus carnis meae,* etc. Unde dicendum est quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiae conformetur, in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quae est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem quae est ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet Matth. 4.

Ad tertium dicendum quod virginitati non debetur aureola nisi in quantum addit quamdam excellentiam super alios continentiae gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem supra continentiam conjugalem habuisset; quia fuissent tunc honorabiles nuptiae, et torus immaculatus, nulla concupiscentiae foeditate existente: unde virginitas tunc servata non fuisset, nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanae naturae conditione, virginitas specialem decorem habet; et ideo ei speciale redditur praemium. Tempore etiam legis Moysi, quando cultus Dei per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere, unde nec tali proposito sociale praemium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu; ut creditur de Jeremia et de Elia, quorum conjugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quod si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit aureolam, dummodo propositum virginitatem perpetuo servandi inviolabiliter servet, illi actui nullo modo consentiens: nec etiam per hoc virginitatem perdit: et hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa corrumpatur violenter. Sed si hoc per fide sustineat, hoc erit ad meritum, et ad genus martyrii pertinebit; unde Lucia dixit: *Si me invitam violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam*; non quod habeat duas virginitatis aureolas, sed quia duplex praemium reportabit, unum pro virginitatis custodia, aliud pro injuria quam passa est. Dato etiam quod taliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen Matri Christi aequabitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis.

Ad quintum dicendum, quod virginitas nobis a natura innascitur, quantum ad id quod est materiale in virginitate; sed propositum perpetuae incorruptionis servandae, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiae proveniens.

Ad sextum dicendum, quod non cuilibet viduae fructus sexagenarius debetur, sed ei solum quae propositum viduitatis servandae retinet. quamvis etiam votum non emittat, sicut etiam de virginitate dictum est, in corp. art., et ad 4.

Ad septimum dicendum, quod si frigidi et eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem servandi, etiamsi facultas adesset coeundi, virgines sunt dicendi, et aureolam merentur; faciunt enim de necessitate virtutem. Si vero voluntatem habeant ducendi conjugem, si possunt, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus in libro de sancta Virginitate (cap. 24, circa princ.): *Quibus ipsum virile membrum debilitatur, ut generare non possint, ut sunt eunuchi, sufficit cum Christiani, fiunt, et Dei praecepta custodiunt, eo tamen proposito sunt ut conjuges, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adaequari.*

ARTICULUS VI.

Utrum martyribus aureola debeatur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod martyribus aureola non debeatur. Aureola enim praemium est quod operibus supererogationis redditur: unde dicit Beda super illum Exodi 25: *Facies et alteram coronam*, etc. (hab. in Glos. ord.): *De eorum praemio potest recte intelligi qui generalia mandata spontanea vitae perfectioris electione transcendunt.* Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Rom. 10, 10: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Ergo martyrio non semper debetur aureola.

2. Praeterea, secundum Gregorium (aequivalenter lib. 9 Moral., cap. 2, ad fin., et Aug., lib. 1 de adult. Conjug., cap. 14, in princ.), *servitia quanto sunt magis libera, tanto sunt magis grata.* Sed martyrium minimum habet de libertate, cum sit poena ab alio inflicta violenter. Ergo martyrio aureola non debetur, quod respondet merito excellenti.

3. Praeterea, martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate unde Bernardus (in serm. SS. Innocent.), distinguit tria genera martyrum, scilicet *voluntate, non nece*, ut Joannes, *voluntate, et nece*, ut Stephanus; *nece, et non voluntate*, ut Innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Praeterea, afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quae est per interiores dolores et animae passiones. Sed interior afflictio quoddam etiam martyrium est: unde dicit Hieronymus in sermone de Assumptione (alius auctor, epist. ad Paul. et Eustoch., inter med. et fin.): *Recte dixerim, Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit; unde: Tuam ipsius animam pertransivit gladius, scilicet dolor de morte Filii.* Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Praeterea, ipsa poenitentia martyrium quoddam est, unde dicit Gregorius (hom. 3 in Evang., in fin.): *Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum; quia, etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.* Poenitentiae autem, quae in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio debetur aureola.

6. Praeterea, illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum est sibiipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in 1 lib. de Civit. Dei, cap. 18, et 20, et tamen quorumdam martyria in Ecclesia celebrata sunt qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in eccles. Hist. Euseb., lib. 8, cap. 24, de quibusdam mulieribus apud Antiochiam. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

7. Praeterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et postmodum aliquo tempore supervivere. Hunc autem constat martyrem esse; et tamen, ut videtur, ei aureola non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

8. Praeterea, quidam magis affliguntur in amissione rerum temporalium quam etiam in proprii corporis afflictione, quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quod sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

9. Praeterea, martyr videtur esse tantum ille qui pro fide occiditur unde dicit Isidorus (lib. 7 Etym., cap. 11): *Martyres graece, testes latine dicuntur, quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt.* Sed aliquae aliae virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia et charitas et hujusmodi, quae sine gratia esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

10. Praeterea, sicut veritas fidei est a Deo, ita et quaelibet alia veritas, ut dicit Ambrosius (alius auctor, sup. illud 1 Cor. 12: *Nemo potest dicere*, etc.), quia *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.* Ergo si sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola eadem ratione et sustinentibus mortem pro alia qualibet veritate: quod tamen non videtur.

11. Praeterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello justo, non debetur ei aureola. Ergo etiamsi occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorumdam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt; et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra, Augustinus dicit (in lib. de Sancta Virginitate, cap. 46, in fin.): *Nemo, quantum puto, ausus fuit praeferre virginitatem martyrio.* Sed virginitati debetur aureola. Ergo et martyrio.

Praeterea, corona debetur certanti. Sed in martyrio est specialis difficultas pugnae. Ergo ei debetur specialis aureola.

Concl. Quemadmodum virginibus sit et martyribus *aureola* debetur; tum propter victoriam passionum martyrii, tum propter causam pugnae.

Respondeo dicendum, quod sicut inest quaedam pugna spiritus contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quaedam pugna contra passiones exterius illatas. Unde, sicut perfectissimae victoriae qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur, ita et am perfectissimae victoriae quae habetur de impugnatione exteriori debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus: primo ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus exterioribus praecipuae sunt venereorum concupiscentiae; et ideo, quando quis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit: secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae, quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quae scilicet est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur quod est mors suscepta propter Christum: *Martyrem enim non facit poena, sed causa*, August. cont. Crescon., lib. 3, cap. 47. Et martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis: non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore confiteri; sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis a persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis inquantum est supererogatio, sed inquantum perfectionem quamdam habet. Unde, tali perfectione manente, etiamsi non sit supererogatio, aureolam aliquis meretur.

Ad secundum dicendum, quod martyrio non debetur aliquod praemium, secundum hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur; quia non meremur nisi per ea quae sunt in nobis; et quanto id quod aliquis sustinet voluntarie est difficilius et magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas, quae propter Christum illud sustinet, ostenditur firmius fixa in Christo, et ideo ei excellentius praemium debetur.

Ad tertium dicendum, quod quidam actus sunt qui in ipso actu habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis; et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti, secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu in quo prius erat. Et ideo, caeteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quam qui solum in actum consentit, quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter et cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrii debetur ratione difficultatis; quamvis etiam possit pervenire ad altius praemium, considerata radice merendi, quia aliquis ex majori charitate potest velle sustinere martyrium quam alius sustineat; unde voluntarie martyri potest mereri sua voluntate praemium essentiale, aequale, vel majus eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quae est in ipsa pugna martyrii; unde aureola voluntarie tantum martyribus debetur.

Ad quartum dicendum, quod sicut delectationes tactus circa quas est temperantia, praecipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores, ita dolores tactus omnibus aliis doloribus praeeminent. Et ideo difficultati illi quae accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus et hujusmodi, debetur aureola magis quam difficultati sustinendi interiores dolores, pro quibus tamen non proprie dicitur aliquis martyr, nisi secundum quamdam similitudinem: et hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum, quod afflictio poenitentiae, proprie loquendo, non est martyrium, quia non consistit in his quae ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur solum ad carnem domandam; quam mensuram si quis excedat, erit afflictio culpanda. Dicitur tamen propter quamdam similitudinem afflictionis martyrium; quae quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum (in 1 de Civ. Dei, cap. 17, 30 et 36), nulli licitum est sibiipsi manus injicere quacumque ex causa; nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis ostendendum ut mors contemnatur. Illi autem de quibus objectum est, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur, et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat et supervivat, non est dubium quin aureolam mereatur; sicut de beata Caecilia patet, quae triduo supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti. Sed etiamsi vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri; quamvis quidam dicant quod aureolam non meretur, si ex incuria vel negligentia propria mortem quis incurrat. Non enim ista negligentia eum ad mortem induxisset, nisi praesupposito vulnere, quod pro fide acceptum est, et ita vulnus, quod pro fide acceperat est prima occasio mortis: unde propter hoc aureolam non videtur amittere, nisi sit talis negligentia quae culpam mortalem inducat, quae ei et aureolam aufert et aureolam. Si vero ex mortali vulnere suscepto non moriatur, aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur. Unde et quorumdam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur qui in carcere mortui sunt, aliquibus vulneribus longe ante susceptis, sicut patet de Marcello papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuetur, sive mors inde sequatur, sive non, aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur. Si vero non continuetur usque ad mortem, non propter hoc aliquis dicitur martyr; sicut patet de B. Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum, quod sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis vel in honoribus et hujusmodi, sed solum in delectationibus tactus, quasi praecipuis, ita etiam fortitudo est circa pericula mortis sicut circa praecipua, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6. Et ideo toti illi injuriae quae irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quicquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam.

Nec aliquis potest ordinate res exteriores plus diligere quam proprium corpus; amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolae; nec etiam potest dolor de amissione rerum corporalium coaequari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendnm, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus non politica, sed infusa, quae finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, inquantum opera quae in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ejus sunt. Unde aliquae virgines sunt occisae pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes et quaedam aliae, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Christum pro fine et pro objecto; et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si poena addatur, non solum ex parte finis, sed etiam ex parte materiae. Sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiae, sed solum ratione finis; utpote si aliquis vellet prius occidi pro Christo quam quodcumque mendacium dicendo contra ipsum peccare.

Ad undecimum dicendum, quod bonum increatum excedit bonum omne creatum. Unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare, quantam finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit, utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum, quod quidam dicunt quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina accelleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero: et secundum hoc vere martyres fuerunt et actu et voluntate, et aureolam habent. Sed alii dicunt quod fuerunt martyres actu tantum et non voluntate; quod videtur sentire Bernardus distinguens tria genera martyrum, ut dictum est in arg. 3. Et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam et aureolam habent, non quidem secundum aliquam participationem, in quantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est, art. praec., de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia et carnis integritate.

ARTICULUS VII.

Utrum doctoribus aureola debeatur.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim praemium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed praedicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinae vel praedicationi non debetur aureola.

2. Praeterea, docere et praedicare ex studio et doctrina proveniunt. Sed ea quae praemiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium, quia naturalibus et acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et praedicatione nullus in futuro aureolam promerebitur.

3. Praeterea, exaltatio in futuro respondet humiliationi in praesenti, quia *qui se humiliat, exaltabitur*, Matth. 23, 12. Sed in docendo et in praedicando non est humiliatio, imo magis superbiae occasio: Glossa enim (ord. sup. illud: *Tunc diabolus assumpsit eum*) dicit, Matth. 4, quod *diabolus multos decipit honore magisterii inflatos*. Ergo videtur quod praedicationi et doctrinae aureola non debeatur.

Sed contra, Ephes. 1, sup. illud: *Ut sciatis quae sit supereminens*, etc., dicit Glossa (ord. et interl.): *Quoddam incrementum gloriae habebunt sancti doctores, ultra illud quod communiter omnes habebunt*. Ergo, etc.

Praeterea, Cant. 8, super illud: *Vinea mea coram me est*, dicit Glossa ord.: *Ostendit quid singularis praemii doctoribus ejus disponat*. Ergo doctores habebunt singulare praemium; et hoc vocamus *aureolam*.

Concl. Sicut virgines et martyres, ita doctores aureolam consequuntur, propter victoriam quam obtinent adversus diabolum per praedicationem et doctrinam.

Respondeo dicendum, quod sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere, sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent. Praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent; quia corona non debetur habitui, sed pugnae actuali, secundum illud 2 Tim. 22, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.*

Ad primum ergo dicendum, quod praedicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiae; unde et inter spirituales eleemosynas computantur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis facultas praedicandi et docendi quandoque ex studio provenat, tamen usus doctrinae ex voluntate procedit, quae per charitatem informatur a Deo infusam; et sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitae praemium, nisi ei qui ex tali exaltatione propriam gloriam quaerit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum autem dicitur quod doctrinae debetur aureola, intelligendum est de doctrina quae est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis; de quibus dicitur 2 Corinth. 10, 4: *Arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia.*

ARTICULUS VIII.

Utrum Christo aureola debeatur.
(*S. Thom.*, 4, *dist.* 49, *quaest.* 5, *art.* 4, *quaest.* 1. *et* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati et martyrio et doctrinae. Sed in Christo haec tria praecipue fuerunt. Ergo ipsi praecipue aureola competit.

2. Praeterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, praecipue Christo est attribuendum. Sed praemium aureolae debetur excellentissimis meritis. Ergo et Christo debetur.

3. Praeterea, Cyprianus dicit (lib. de Habitu virginum, parum a princ.), quod *imaginem Dei virginitas portat*. Ergo virginitatis exemplar in Deo est. Et sic videtur quod Christo, etiam in quantum est Deus, aureola competat.

Sed contra est quod aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur vel assimilatur sibiipsi, ut patet per Philosophum, lib. 10 Metaph., text. 10 et 11. Ergo Christo aureola non debetur.

Praeterea, Christi praemium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab istanti suae conceptionis non habuit aureolam, quia tunc nunquam pugnaverat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

Concl. Quamquam Christo aurea debeatur, cum strenue pugnaverit et vicerit, non tamen aureola debetur; quod aureola quandam perfectae victoriae participationem denotet; quod Christo non convenit, in quo ipsa perfectae victoriae plenitudo existit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quod in Christo est aureola secundum propriam aureolae rationem, cum in eo pugna inveniatur et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem. Sed, diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureae, vel coronae, non tamen ei competit ratio aureolae. Aureola enim ex hoc ipso quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative et non secundum sui plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectionis victoriae participatio secundum imitationem ejus in quo perfectae victoriae ratio plena consistit. Et ideo, cum in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriae ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. 16, 33: *Confidite, ego vici mundum;* et Apoc. 5, 5: *Ecce vicit leo de tribu Juda*, Christo non competit aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolae originantur. Unde dicitur Apoc. 3, 21: *Qui vicerit, faciam eum sedere in throno meo, sicut ego vici et sedeo in throno Patris mei.* Unde secundum alios dicendum est quod, quamvis id quod est in Christo non habeat rationem aureolae, tamen est excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit verissime virgo, martyr et doctor; sed tamen praemium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem

essentialis praemii: unde non habet aureolam sub ratione aureolae.

Ad secundum dicendum, quod aureola quamvis debeatur operi perfectissimo, quo ad nos tamen aureola, in quantum diminutive dicitur, significat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur; et secundum hoc ad quamdam minorationem pertinet: et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis. Incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

ARTICULUS IX.

Utrum angelis aureola debeatur.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod angelis aureola debeatur, quia, ut dicit Hieronymus (alius auctor in serm. de Assumpt. B. M.), de virginitate loquens, *In carne praeter carnem vivere, potius est vita angelica quam humana;* et 1 Corinth. 7 dicit Glossa (ord. sup. illud: *Propter instantem necessitatem*) quod *virginitas est portio angelica.* Cum igitur virginitati respondeat aureola, videtur quod angelis debeatur.

2. Praeterea, nobilior est incorruptio spiritus quam incorruptio carnis. Sed in angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui aliquando peccaverunt.

3. Praeterea, doctrinae debetur aureola. Sed angeli nos docent purgando, illuminando et perficiendo, ut Dionysius dicit (cap. 6 eccles. Hier., vers. fin.) Ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

Sed contra, 2 Tim. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Sed in angelis non est pugna. Ergo eis aureola non debetur.

Praeterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur; unde amantibus virginitatem, martyrium et doctrinam, si exterius eis haec non insint, aureola non debetur. Sed angeli sunt spiritus incorporei. Ergo aureolam non habent.

Concl. Cum id quod hominibus ex merito obtingit, angelis connaturale sit, et aureola cuilibet perfectioni in merito excellenti respondeat, angelis aureolam non deberi aut competere certum est.

Respondeo dicendum quod angelis aureola non debetur. Cujus ratio est quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni excellenti in merito. Ea vero quae in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem statum eorum, aut etiam ad ipsum praemium essentiale. Et ideo ratione qua hominibus aureola debetur, angeli non habent aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur esse vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id quod angeli habent per naturam. Non enim virtutis est in angelis quod omnino a delectabilibus carnis abstineant, cum hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum, quod perpetua incorruptio spiritus in angelis praemium essentiale meretur; est enim de necessitate salutis, cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

Ad tertium dicendum, quod illi actus secundum quos angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, et communem ipsorum statum: unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

ARTICULUS X.

Utrum aureola etiam corpori debeatur.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Praemium enim essentiale est potius quam accidentale. Sed dos, quae ad praemium essentiale pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quae pertinet ad praemium accidentale.

2. Praeterea, peccato quod per corpus exercetur respondet poena in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus debetur praemium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolae per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Praeterea, in corporibus martyrum quaedam nitens virtutis plenitudo apparebit in ipsis cicatricibus corporis; unde Augustinus dicit (22 de Civit. Dei, cap. 20): *Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices quae pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus; non enim erit deformitas in eis, sed dignitas quaedam erit, et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Ergo videtur quod aureola martyrum etiam in corpore sit, et eadem ratione de aliis.

Sed contra, animae quae modo sunt in paradiso habent aureolas; nec tamen habent corpora. Ergo proprium subjectum aureolae non est corpus, sed anima.

Praeterea, omne meritum est ab anima. Ergo praemium totum in anima esse debet.

Concl. Cum aureola sit gaudium de his operibus, quorum gratia ea debetur, proprie in mente esse dicitur; quamvis etiam aliquis decor ex gaudio aureolae in corpore resultet.

Respondeo dicendum, quod aureola proprie est in mente: est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed, sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam etiam redundantiam refulgeat in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Tamen sciendum est quod decor cicatricum, quae in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici aureola, quia aliqui martyres aureolam habebunt, in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia vel squalore carceris interempti.

ARTICULUS XI.

Utrum convenienter designentur tres aureolae, virginum, martyrum et praedicatorum.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter designentur tres aureolae, virginum scilicet, martyrum et praedicatorum. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis eorum; aureola virginum virtuti temperantiae; aureola vero doctorum virtuti prudentiae. Ergo videtur quod debeat esse quarta aureola, quae respondeat virtuti justitiae.

2. Praeterea, Exodi 25 dicit Glossa (ord. Bedae sup. illud: *Coronam interrasilem*, etc.) quod *corona aurea additur, cum per Evangelium hic qui mandata custodiunt, vita aeterna promittitur*, Matth. 19, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Huic aureola superponitur, cum dicitur: Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Ergo paupertati debetur aureola.

3. Praeterea, per votum obedientiae aliquis se subjicit Deo totaliter. Ergo in voto obedientiae maxima perfectio consistit, et ita videtur quod ei aureola debeatur.

4. Praeterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multae sunt aliae aureolae praeter tres praedictas.

5. Praeterea, sicut aliquis divulgat fidem praedicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

Concl. Cum virgines, martyres, et doctores in perpetua pugna sint, et victoriam ex ea consequantur, eis convenienter assignatae sunt tres aureolae.

Respondeo dicendum, quod aureola est quoddam privilegiatum praemium privilegiatae victoriae respondens; et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis quae cuilibet homini imminent, tres aureolae sumuntur. In pugna enim quae est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet qui a delectabilibus venereis, quae sunt praecipua in hoc genere, omnino abstinet, cujusmodi est virgo; et ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est praecipua victoria, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus; unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnatur, illa est praecipua victoria cum aliquis hostem non solum a se, sed etiam a cordibus aliorum removet; quod fit per doctrinam et praedicationem; et ideo doctoribus et praedicatoribus tertia aureola debetur.

Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum

tres vires animae, ut dicantur tres aureolae respondere potissimis trium virium animae actibus. Potissimus enim actus potentiae rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere; et huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis vero actus potissimus est, etiam mortem propter Christum superare, et huic debetur aureola martyrum. Concupiscibilis vero actus potissimus est a delectabilibus carnis maximis abstinere penitus; et huic debetur aureola virginum.

Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem et mundum. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem quam a Patre acceperat, mundo manifestavit; fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustinuit; fuit vero virgo, inquantum puritatem in seipso servavit. Et ideo doctores, martyres, et virgines ei perfectissime conformantur. Unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu justitiae non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum. Nec tamen verum est quod docere sit actus prudentiae; imo est potius actus charitatis vel misericordiae, secundum quod ex tali habitu inclinantur ad hujusmodi actus exercitium; vel etiam sapientiae, ut dirigentis.

Vel potest dici, secundum alios, quod justitia circuit omnes virtutes; et ideo ei specialis aureola non debetur.

Ad secundum dicendum, quod paupertas, quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna, quia amor temporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei judiciaria potestas ratione humiliationis, quae consequitur paupertatem. Glossa autem adducta large accipit aureolam pro quolibet praemio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola; sed haec non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

ARTICULUS XII.

Utrum aureola virginum sit potissima inter alias.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima, quia Apoc. 14, 4, de virginibus dicitur quod *sequuntur Agnum quocumque ierit*, et quod *nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabant*. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Praeterea, Cyprianus de Virginibus (seu de Habitu virg., parum a princ.), dicit quod sunt *illustrior portio gregis Christi*. Ergo eis major aureola debetur.

3. Item, videtur quod potissima sit aureola martyrum, quia dicit Aymo sup. illud Apocal. 14: *Et nemo poterat dicere canticum*, quod *non omnes virgines conjugatas praecedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custodita coaequantur martyribus conjugatis*. Ergo martyrium dat virginitati praeeminentiam super alios status. Et sic martyrio potior aureola debetur.

4. Item, videtur quod potissima debeatur doctoribus, quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante. Sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus, 1 Timoth. 5. 17: *Qui bene praesunt presbyteri duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina*. Ergo in Ecclesia triumphante talibus potior aureola debetur.

Concl. Cum martyrum pugna fortissima sit, vehementissimeque affligat, simpliciter loquendo aureola eorum est omnium potissima.

Respondeo dicendum, quod praeeminentia aureolae ad aureolam potest dupliciter attendi: primo ex parte pugnae, ut dicatur aureola potior quae fortiori pugnae debetur; et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo; pugna enim martyrum est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens; sed pugna carnis est periculosior, inquantum est diuturnior et magis nobis imminet e vicino. Secundo, ex parte eorum de quibus est pugna: et sic aureola doctorum inter omnes est potior, quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia; aliae vero pugnae circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quae attenditur ex parte pugnae, est aureolae essentialior, quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam et pugnam; difficultas autem pugnae quae attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior quam illa quae attenditur ex parte nostri inquantum est nobis vicinior. Et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior. Et ideo dicitur Matth. 5, in Glossa ord., quod *in octava beatitudine, quae ad martyres pertinet* (scilicet: *Beati qui persecutionem patiuntur*), *omnes aliae perficiuntur*. Et propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praeordinat. Sed quantum ad aliquid nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrum unus alio aureolam excellentius habeat.

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quod unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris excellentius alio non habeat, quia ea quae sunt in termino non intendantur neque remittuntur. Aureola autem debetur operibus quae sunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur nec remittitur.

2. Praeterea, virginitas non suscipit magis et minus, cum importet privationem quamdam, privationes autem non intendantur, nec remittantur. Ergo nec praemium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur et remittitur.

Sed contra, aureola superponitur aureae. Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo et aureola.

Concl. Cum meritum sit causa praemii, consequens est ut, sicut merito meritum est majus, sic aureola una major altera esse dicatur.

Respondeo dicendum, quod, cum meritum sit quodammodo praemii causa, oportet diversificari praemia, secundum quod merita diversificantur; aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suae causae. Meritum autem aureolae potest esse majus et minus. Unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen quod meritum aureolae potest intendi dupliciter; uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori charitate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis praedicationi instat, aut etiam magis a delectabilibus carnis elongat se. Intensioni ergo meriti quae attenditur penes radicem non respondet intensio aureolae, sed intensio aureae; intensioni vero meriti quae est ex genere actus, respondet intensio aureolae. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio meretur, quantum ad essentiale praemium, habeat pro martyrio majorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debetur aureola, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem; sicut ignis est specie subtilissimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse major alia propter majorem recessum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa esse major virginitas, quae magis occasiones corruptionis vitat; sic enim privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis caecus quia magis elongatur a visu.

QUAESTIO XCVII.

DE POENA DAMNATORUM.

(In septem articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad damnatos post judicium: et primo de poena damnatorum et igne quo eorum corpora cruciabuntur; secundo de his quae pertinent ad eorum affectum et intellectum; tertio de justitia et misericordia Dei respectu damnatorum.

Circa primum quaeruntur septem: 1. utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur; 2. utrum vermis eorum quo affliguntur sit corporalis; 3. utrum fletus in eis existens sit corporalis; 4. utrum tenebrae eorum sint corporales; 5. utrum ignis quo affliguntur sit corporalis; 6. utrum sit ejusdem speciei cum igne nostro; 7. utrum ignis ille sit sub raret.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur. (*S. Thom.*, 4, *dist.* 50, *qu.* 2, *art.* 5, *quaest.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati in inferno sola poena ignis affligantur, quia Matth. 25, 41, ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio solum de igne, cum dicitur: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum.*

2. Praeterea, sicut poena purgatorii debetur peccato veniali, ita poena inferni debetur peccato mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi poena ignis, ut patet per hoc quod dicitur 1 Corinth. 3, 13: *Uniuscujusque opus, quale sit, ignis probabit.* Ergo nec in inferno erit nisi poena ignis.

3. Praeterea, poenarum varietas refrigerium praestat, sicut cum de calido transfertur quis ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversae poenae, sed sola poena ignis.

Sed contra est quod dicitur in psal. 10, 7: *Ignis et sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.*

Praeterea, Job 24, 19: *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium.*

Concl. Sicut per multa et varia damnati peccaverunt, ita conveniens est ut multipliciter et ex multis affligantur.

Respondeo dicendum, quod, secundum Basilium (conc. 14, de futuro Judicio, circa med., et hom. 1 in psalm. 28, a med.), in ultima mundi purgatione fiet separatio in elementis, ut quicquid est purum et nobile remaneat superius ad gloriam beatorum; quicquid vero est ignobile et faeculentum in infernum projiciatur ad poenam damnatorum; ut, sicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap. 5, 21: *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Hoc etiam divinae justitiae competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum in rebus materialibus, quae sunt multae et variae, finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter et ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, quia ignis est maxime afflictivus, propter hoc quod abundat in virtute activa, ideo nomine ignis omnis afflictio designatur, si sit vehemens.

Ad secundum dicendum, quod poena purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum: unde per solum ignem fieri debet, qui maxime habet vim purgativam. Sed damnatorum poena non ordinatur ad purgandum. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus sine hoc quod in eis sit aliquod refrigerium, quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis a sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad aequalitatem, vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut nunc accidit; sed erit per actionem spiritualem, secundum quod sensibilia agunt in sensum prout sentiuntur, imprimendo formas illas secundum *esse* spirituale in organum, et non secundum *esse* materiale.

ARTICULUS II.

Utrum vermis damnatorum sit corporalis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis, quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem; Judith., 16, 21: *Dabit ignem et vermes in carnes eorum*; et Eccli. 7, 19: *Vindicta carnis impii ignis et vermis.* Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Praeterea, Augustinus dicit (21 de Civit. Dei, cap. 20, et lib. 20, cap. 22): *Utrumque, idest ignis et vermis poena erunt carnis.* Ergo, etc.

Sed contra est quod Augustinus dicit (20 de Civ. Dei cap. 22, a med.): *In poenis malorum inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter exponitur. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animam vermem; quod esse credibilius videtur.*

Concl. Cum post diem judicii nullum corpus mixtum remansurum sit praeter corpus hominis; vermis qui damnatis assignatur non erit materialis, sed spiritualis, qui *conscientiae remorsus* dicitur.

Respondeo dicendum, quod post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal, vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur non debet intelligi esse corporalis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus, qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsae animae damnatorum dicuntur carnes eorum, pro eo quod carni subjectae fuerunt.

Vel potest dici etiam quod per vermem spiritualem caro affligetur, secundum quod passiones animae redundant in corpus, et hic, et in futurum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione. Non enim vult simpliciter asserere quod ille vermis sit materialis, sed quod potius esset asserendum ignem et vermem materialiter intelligi quam quod utrumque spiritualiter tantum intelligatur, quia sic nullam poenam corporalem damnati sustinerent; ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

ARTICULUS III.

Utrum fletus qui erit in damnatis, sit corporalis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fletus qui erit in damnatis, erit corporalis, quia, Lucae 13, dicit quaedam Glossa (ord., sup. illud: *Ibi erit fletus*) quod *per fletum quem Dominus reprobis comminatur potest probari vera corporum resurrectio*; quod non esset, si fletus ille tantum esset spiritualis. Ergo, etc.

2. Praeterea, tristitia quae est in poena respondet delectationi quae fuit in culpa, secundum illud Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem interiorem et exteriorem. Ergo etiam habebunt fletum exteriorem.

Sed contra, fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lacrymarum. Sed a corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cum nihil in eis per cibum restauretur; omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continue abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

Concl. Ratione resolutionis lacrymarum fletus non erit in damnatis: ratione vero commotionis et turbationis capitis et oculorum, in damnatis fletus corporalis esse poterit.

Respondeo dicendum, quod in fletu corporali duo inveniuntur. Unum est lacrymarum resolutio: et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest, quia post diem judicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio vel corruptio, vel corporalis alteratio: in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat. Unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu est quaedam commotio et turbatio capitis et oculorum, et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem; corpora enim damnatorum non solum ab exteriori affligentur, sed etiam ab interiori secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum. Et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpae, quae fuit in anima et in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum damnati sint in tenebris corporalibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non sint in tenebris corporalibus, quia super illud Job 10: *Sed sempiternus horror inhabitat,* Gregorius (in lib. 9 Moral., cap. 39, parum a med., dicit): *Quamvis ignis ille ad consolationem non luceat, tamen ut magis torqueat ad aliquid lucet; nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante visuri sunt.* Ergo non erunt ibi tenebrae corporales.

2. Praeterea, damnati vident poenam suam, hoc enim est eis in augmentum poenae. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt ibi tenebrae corporales.

3. Praeterea, damnati ibi habebunt potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra in eis esset,

nisi aliquid viderent. Ergo, cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 14: *Ligatis manibus et pedibus ejus, mittite eum in tenebras exteriores;* super quod dicit Gregorius (lib. 9 Moral., cap. 38, vers. fin.): *Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur.*

Praeterea, Basilius dicit, super illud psalm. 28: *Vox Domini intercidentis flammam ignis* (hom. 1 in hunc psalm., a med., et conc. 14, de futuro Judicio, cir. med.), quod virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva, ita quod claritas cedet in gaudium beatorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales. Quaedam vero alia, quae ad poenam damnatorum pertinent, determinata sunt quaest. 86.

Concl. Ut dispositio inferni miseriae damnatorum conveniat, erunt tenebrae corporales; cum quadam tamen luce, ut videant impii ea quae animam torquere possunt.

Respondeo dicendum, quod dispositio inferni erit talis, quod maxime miseriae damnatorum competat. Unde secundum hoc sunt ibi lux et tenebrae prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se delectabilis est; ut enim dicitur in principio Metaph., *sensus oculorum est maxime diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus.* Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostrae voluntati repugnantia. Et ideo in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras, ut nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur ea quae afflictionem cordi ingerere possunt. Unde, simpliciter loquendo, locus est tenebrosus. Sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis quantum sufficit ad videndum illa quae animam torquere possunt: et ad hoc satis facit naturalis situs loci: quia in terrae medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi faeculentus et turbidus, et quasi fumosus.

Quidam autem tenebrarum harum causam assignant ex commassatione corporum damnatorum, quae prae multitudine ita replebunt locum inferni, quod ibi nihil de aere remanebit: et sic non erit ibi aliquid de diaphano quod possit esse subjectum lucis et tenebrae, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrum ignis inferni erit corporalis.
(*S. Thom., 4, dist. 44, qu. 3, art. 2, quaest. 1.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis inferni, quo cruciabuntur corpora damnatorum, non erit corporeus. Dicit enim Damascenus (in 4 lib. orth. Fid., in fin.): *Tradetur diabolus et daemones et homo ejus, scilicet Antichristus, cum impiis et peccatoribus in ignem aeternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem novit Deus.* Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Praeterea, animae damnatorum a corpore separatae ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit (12, super Genes. ad litt., cap. 32, a princ.): *Spiritualem arbitror esse*, scilicet locum, ad quem anima defertur post mortem, *non corporalem.* Ergo, etc.

3. Praeterea, ignis corporeus in modo suae actionis non sequitur modum culpae in eo quod igne crematur, sed magis modum humidi et sicci; in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis inferni in modo suae afflictionis vel actionis sequitur modum culpae in eo qui punitur; unde dicit Gregorius (in 4 Dial., cap. 63): *Unus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Unusquisque enim, quantum exigit culpa, tantum sentiet de poena.*

Sed contra est quod dicitur (4 Dialog., cap. 29, ad fin.): *Ignem gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari.*

Praeterea, Sap. 5, 21, dicitur: *Pugnabit orbis terrarum contra insensatos.* Sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali poena et non corporali punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

Concl. Cum corpori non possit adaptari poena nisi corporea, ignis inferni erit corporeus; maxime cum dicatur reprobos post resurrectionem in ipsum detrudendos esse.

Respondeo dicendum, quod de igne inferni multiplex fuit opinio.

Quidam enim philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solius animae post mortem poenam esse crediderunt. Et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur, volentes quod quicquid dicitur de poena animarum post mortem per aliqua corporea futura, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed spirituali tantum, scilicet in consecutione sui finis, ita afflictio malorum spiritualis erit tantum in hoc scilicet quod tristabuntur de hoc quod separabuntur a fine, cujus inest desiderium naturale. Unde, sicut omnia quae de delectatione animarum post mortem dicuntur, quae videntur ad delectationem corporalem pertinere (ut quod reficiantur, vel rideant, vel hujusmodi), ita etiam quicquid de earum afflictione dicitur, quod corporalem punitionem sonare videatur, per similitudinem debet intelligi: sicut quod in igne ardeant, vel foetoribus affligantur, et hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia, cum sint ignotae multitudini, oportet quod per delectationes et tristitias corporales figuraliter manifestentur, ut homines magis moveantur ad desiderium vel timorem. Sed quia in poena damnatorum non solum erit poena damni, quae respondet aversioni quae fuit in culpa, sed etiam poena sensus, quae respondet conversioni; ideo non sufficit praedictum modum punitionis ponere.

Et ideo ipse etiam Avicenna (Metaph. tract. 9, cap. 7), alterum modum superaddit, dicens quod animae malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines puniantur; sicut in somnis propter similitudines praedictas in imaginatione existentes, videtur homini quod torqueatur poenis diversis. Et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in 12, super Genes. ad litt., cap. 32, sicut ibidem manifeste patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quaedam est, utens organo corporali; unde non potest esse quod visiones hujusmodi imaginariae fiant in anima separata a corpore, sicut in anima somniantis. Unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evitaret, dixit quod animae separatae a corpore utebantur quasi pro organo, aliqua parte caelestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme ad hoc quod perficiatur anima rationali, quae est similis motoribus caelestis corporis, in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas (1). Sed hoc est omnino absurdum secundum doctrinam Philosophi, quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis; unde non potest transire de corpore in corpus, quod Pythagoras ponit, ut dicitur in 1 Anima, text. 53. Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicetur, in resp. ad 2.

Quicquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen in quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem oportet dicere quod sit corporeus, quia corpori non potest convenienter adaptari poena, nisi sit corporea. Unde Gregorius (in 4 Dialog., cap. 29, in fin.), ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quod reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam (lib. 21 de Civ. Dei cap. 10, ut habetur in littera, 4, dist. 44), manifeste confitetur ignem illum quo cruciabuntur corpora, esse corporeum. Et de hoc ad praesens est quaestio. Qualiter autem animae damnatorum ab igne isto corporeo puniantur alias dictum est, quaest. 70, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non negat simpliciter illum ignem materialem esse, sed quod non est materialis talis qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur.

Vel dicendum quod, quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ideo dicitur non materialis esse, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius in animabus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animae deferuntur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco; sed alio modo spirituali, sicut angeli in loco sunt.

Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando et non determinando, sicut saepe facit in libris illis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille erit instrumen-

(1) Al., *ad orbes stellarum.*

tum divinae justitiae punientis. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, secundum quod est regulatum ab eo. Unde, quamvis ignis secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet secundum magis vel minus, secundum modum peccati, habet tamen hoc, secundum quod ejus actio modificatur ex ordine divinae justitiae; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione, secundum quod competit ad effectum artis.

ARTICULUS VI.

Utrum ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus. Augustinus enim (lib. 20 de Civ. Dei, cap. 16, a princ.), dicit (et habetur in littera, 4, dist. 45): *Ignis aeternus cujusmodi sit, hominem scire arbitror neminem nisi forte cui Spiritus divinus ostendit.* Sed naturam istius ignis omnes vel fere omnes sciunt. Ergo ignis ille non est ejusdem speciei aut naturae cum isto.

2. Praeterea. Gregorius (15 Moralium, cap. 17), exponens illud Job 20: *Devorabit eum ignis qui non succenditur,* dicit: *Ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet nisi succensus esse, et nisi refotus subsistere. At contra gehennae ignis cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis et succensione non indiget et ardore non caret.* Ergo non est ejusdem naturae cum eo quem videmus.

3. Praeterea, aeternum et corruptibile non sunt ejusdem rationis, cum nec etiam in genere communicent, secundum Philosophum (in 10 Metaph., text. ult.). Sed iste ignis est corruptibilis, ille autem aeternus, Matth. 25, 42: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum.* Ergo non sunt ejusdem naturae.

4. Praeterea, de natura hujus ignis nostri est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet: unde Job, 18, 5: *Nonne lux impii extinguetur?* Ergo, ut prius.

Sed contra, secundum Philosophum (in 1 Topic., cap. 6, parum a princ.), *omnis aqua omni aquae est eadem specie.* Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni est idem specie.

Praeterea, Sap. 11, 17, dicitur: *Per quae peccat quis per haec et torquetur.* Sed homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

Concl. Sicut corpora damnatorum ejusdem speciei erunt, cujus modo sunt, ita et ignis quo torquentur damnati in inferno ejusdem est speciei cum igne qui apud nos est, licet quasdam proprietates diversas habeat.

Respondeo dicendum, quod ignis propter hoc quod est maximae virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet; ut dicitur in 4 Meteor. (cap. 1, circa med.). Unde et ignis dupliciter invenitur, scilicet in materia propria, prout est in sua sphaera, et in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone, sive aerea, ut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper est idem in specie, quantum ad naturam ignis pertinet; potest autem esse diversitas in specie, quantum ad corpora quae sunt materia ignis. Unde flamma et carbo differunt specie: et similiter lignum igneum et ferrum ignitum: nec differt quantum ad hoc sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet, sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est. Et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre, materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne nostro, ut quod succensione non indiget, nec lignis nutritur. Sed istae differentiae non ostendunt diversitatem in specie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in igne illo, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad secundum dicendum, quod ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur, et ab homine succenditur, quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus. Sed ignis ille lignis non indiget, quibus foveatur, quia vel in propria materia existit, vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco; unde non est ab homine succensus sed a Deo, qui naturam illam instituit; et hoc est quod dicitur Isaiae 30, 33: *Flatus Domini, sicut torrens sulphuris succedens eam.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei cujus modo sunt, quamvis modo sint corruptibilia, tunc autem erunt incorruptibilia ex ordine divinae justitiae et propter quietem motus caeli; ita est etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad quartum dicendum, quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut philosophi dicunt: similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet; sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure: et similiter est etiam, quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obfuscatur. Unde quod ignis inferni non luceat, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei.

ARTICULUS VII.

Utrum ignis inferni sit sub terra.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ille non sit sub terra, quia Job 18, 18, de homine damnato dicitur: *Et de orbe transferet eum.* Ergo ignis ille quo damnati punientur, non est sub terra, sed est extra orbem.

2. Praeterea, nullum violentum et per accidens potest esse sempiternum. Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

3. Praeterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabuntur. Sed illa corpora locum replebunt. Ergo, cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia *stultorum infinitus est numerus,* Eccle. 1, 15, maximum oportet esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur dicere infra terram esse tantam concavitatem, cum partes terrae naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

4. Praeterea, Sap. 11, 17: *Per quae peccat quis per haec et torquetur.* Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet esse sub terra.

Sed contra est quod dicitur Isa. 14, 9: *Infernus subter conturbatus est in occursum adventus tui.* Ergo ignis inferni sub nobis est.

Praeterea, Gregorius dicit (in 4 Dialog., cap. 42, in fin.): *Quid obstet non video, quod infernus esse sub terra credatur.*

Praeterea, Jonae 2, super illud: *Projecisti me in corde maris,* Glossa interl., *idest, in inferno;* pro quo dicitur in Evangelio Matth. 12, 40: *In corde terrae;* quia sicut cor est in medio animalis, ita et infernus in medio terra perhibetur esse.

Concl. Et si nullus nisi a Spiritu Sancto edoctus, ubi infernus constitutus sit, certo cognoscat, tamen ut animae quae carnis amore peccaverunt, id recipiant quod carni mortuae exhiberi solet, convenienter sub terra esse creditur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (lib. 15 de Civ. Dei, cap. 16, a princ. et habetur in littera, 4, dist. 44) *in qua parte mundi infernus sit scire neminem arbitror, nisi cui divinus Spiritus revelavit.* Unde Gregorius in 4 Dialog., cap. 42, super hac quaestione interrogatus respondet: *Hac de re temere definire nihil audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt. Alii vero hunc sub terra esse existimant.* Et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit dupliciter. Primo ex ipsa nominis ratione, sic dicens: *Si idcirco infernum dicimus, quia inferius jacet, quod terra ad caelum est, hoc esse infernus debet ad terram.* Secundo ex hoc quod dicitur Apoc. 5, 3: *Nemo poterat neque in caelo, neque in terra, neque subtus terram aperire librum;* ut hoc quod dicitur *in caelo,* referatur ad angelos; hoc quod dicitur *in terra,* referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *subtus terram,* referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam (in lib. 12 Gen. ad litt., cap. 34, cir. med.), duas rationes tangere videtur, quare congruum

sit infernum esse sub terra. Una est ut, *quoniam defunctorum animae carnis amore peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuae solet exhiberi, ut scilicet sub terra recondantur.* Alia est quod, sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus, et laetitia sicut levitas. Unde *sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora, ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora;* et sic, sicut conveniens locus gaudio electorum est coelum empyreum, ita conveniens locus tristitiae damnatorum est infimum terrae. Neque movere debet quod Augustinus (ibidem, et cap. 33, a princ.), dicit quod *inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur;* quia in lib. 2 Retractationum (cap. 29, in fin.), hoc retractans, dicit: *Mihi videor dicere debuisse magis, quod sub terris sint inferi, quam rationem reddere cur sub terris esse dicantur sive credantur.* Quidam tamen philosophi posuerunt quod locus inferni erat sub orbe terrestri, tamen supra terrae superficiem ex parte nobis opposita. Et hoc videtur Isidorus sensisse, cum dixit (hab. in Glos ord. super illud Is. 59; *Non erit tibi amplius*) quod *sol et luna in ordine quo creati sint, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum.* Quae ratio nulla esset, sit infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen haec verba possint exponi, patuit supra, quaest. 91, art. 2. Pythagoras vero posuit locum poenarum in sphaera ignis, quam in medio totius orbis esse dixit; et regionem illam carcerem Jovis appellavit, ut patet per Aristotelem, in 2 de Caelo et Mundo, text. 73. Sed tamen convenientius his quae in Scriptura dicuntur, est ut sub terra esse dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job: *De orbe transferet eum Deus* intelligendum est de orbe terrarum, idest, de hoc mundo. Et hoc modo exponit Gregorius (lib. 14 Moral., cap. 11, inter princ. et med.), dicens: *De orbe quippe transfertur, cum superno apparente judice, de hoc mundo tollitur, in quo perverse gloriatur.* Nec est intelligendum quod orbis hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus poenarum.

Ad secundum dicendum, quod in loco illo conservatur ignis in aeternum ex ordine divinae justitiae; quamvis secundum naturam suam non possit extra suum locum aliquod elementum in aeternum durare, praecipue statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimae caliditatis, quia calor ejus erit undique congregatur, propter frigus terrae undique ipsum circumstans.

Ad tertium dicendum, quod infernus nunquam deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda; infernus enim, Prav. 30, inter tria insatiabilia ponitur. Nec est inconveniens quod intra viscera terrae tanta concavitas conservetur divina virtute, quae damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur,* non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi; quia enim homo in anima peccat, et in corpore, in utroque punietur. Non autem oportet quod in quo loco quis peccavit, in eodem puniatur, cum alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur.

Vel dicendum, quod hoc intelligitur de poenis quibus homo punitur in via; secundum quod quaelibet culpa suam poenam habet annexam, prout *omnis inordinatus animus sibi est poena,* ut dicit Augustinus (lib. 1 Confess. cap. 12, in fin.).

QUAESTIO XCVIII.

DE VOLUNTATE ET INTELLECTU DAMNATORUM.

(In novem articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum et intellectum damnatorum.

Circa quod quaeruntur novem: 1. utrum omnis damnatorum voluntas sit mala; 2. utrum aliquando poeniteant de malis quae fecerunt; 3. utrum magis vellent non esse quam esse; 4. utrum vellent alios esse damnatos; 5. utrum impii habeant Deum odio; 6. utrum ipsi demereri possint; 7. utrum possint uti scientia hic acquisita; 8. utrum cogitent aliquando de Deo; 9. utrum ipsi videant gloriam beatorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala.
(S. Thom., 4, dist. 50, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 1)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 19), *daemones bonum et optimum concupiscunt,* scilicet *esse, vivere et intelligere.* Cum ergo damnati homines non sint pejoris conditionis quam daemones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. Praeterea, *malum,* ut dicit Dionysius (ibid., lect. 22, *est omnino involuntarium.* Ergo, si damnati aliquid volunt, illud volunt inquantum est bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quae per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Praeterea, aliqui erunt damnati, qui in mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote gentiles, qui habuerunt virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra, obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati sicut et daemones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Praeterea, sicut se habet voluntas damnatorum ad malum, ita voluntas beatorum ad bonum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

Concl. Quamvis damnati naturali quam retinent voluntate bonum aliquod velint; quia tamen ab ultimo rectae rationis fine (unde bonitas voluntatis petenda est) perfecte sunt aversi, nullam in eis bonam esse voluntatem dicendum est.

Respondeo dicendum, quod in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex seipsis sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur. Unde, cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas est in eis solum mala: et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; neque aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum. Unde etiam, etsi aliquod bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali quae est inclinatio naturae in aliquod bonum; sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quod malum, inquantum est malum, non movet voluntatem, sed inquantum est aestimatum bonum. Sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum aestiment ut bonum. Et ideo voluntas eorum mala est.

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata eo quod virtutes illae perficiunt solum in vita civili, quae non erit post hanc vitam. Si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatae ex obstinatione mentis.

ARTICULUS II.

Utrum damnati poeniteant de malo quod fecerunt.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati nunquam poeniteant de malis quae fecerunt, quia dicit Bernardus in Cantica (habetur implic. lib. 5 de Considerat., cap. 11, et lib. de Grat. et lib. Arb. cap. 9, ad fin.), quod *damnatus semper vult iniquitatem suam, quam fecit.* Ergo nunquam de peccato commisso poenitent.

2. Praeterea, velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati nunquam habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse: et sic idem quod prius.

3. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2 orth. Fid., cap. 4, in fin.), *hoc est hominibus mors, quod angelis casus.* Sed angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo ut non possit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo et damnati non possunt poenitere de peccatis a se commissis.

4. Praeterea, major erit perversitas damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non poenitent de peccatis commissis, vel propter excaecationem mentis, sicut haeretici, vel propter obstinationem, sicut qui *laetantur, cum male*

fecerint, et exultant in rebus pessimis, ut dicitur Proverb. 2, 14. Ergo, etc.

Sed contra, Sap. 5, 3, de damnatis dicitur; *Intra se poenitentiam agentes.*

Praeterea, Philosophus (4 Ethic., cap. 4, ad fin.), dicit quod *poenitudine replentur pravi, mox enim tristantur de hoc in quo prius delectati sunt.* Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis poenitent

Concl. Cum damnati nunquam iniquitatem ipsam odio habeant, sed solummodo poenam refugiant, non per se sed per accidens tantum de iniquitate commissa poenitent.

Respondeo dicendum, quod poenitere de peccato contingit dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet qui peccatum, inquantum est peccatum, abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote poenae, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitebunt, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet; poenitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, sed poenam refugiunt; et sic per accidens de iniquitate commissa poenitent.

Ad secundum dicendum, quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quod sine aliqua aversione voluntatis continget quod damnati de peccatis poeniteant, quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet poenam.

Ad quartum dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis poenitent, si pro eis puniantur; quia, ut dicit Augustinus (in lib. 83 QQ., qu. 36, aliquant. a princ.), *videmus etiam ferocissimas bestias dolore poenarum a maximis voluptatibus abstinere.*

ARTICULUS III.

Utrum damnati recta et deliberativa ratione vellent non esse.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod damnati recta ratione et deliberativa non possint velle non esse. Augustinus enim dicit (in lib. 3 de lib. Arb., cap. 17, a princ.): *Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt; majus enim est esse, et esse miserum, quam omnino non esse.*

2. Praeterea, Augustinus sic ibidem arguit, cap. 8: Praeelectio supponit electionem. Sed *non esse* non est eligibile, cum non habeat apparentiam boni, cum nihil sit. Ergo *non esse* non potest esse magis appetibile damnatis quam *esse.*

3. Praeterea, majus malum magis est fugiendum. Sed *non esse* est maximum malum, cum tollat totaliter bonum, ita quod nihil relinquat. Ergo *non esse* est magis fugiendum quam miserum esse; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 9, 6: *in diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.*

Praeterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandum miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori; unde dicitur Eccli. 41, 3: *O mors, quam bonum est judicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus, defecto aetate, et cui de omnibus cura est, et incredibili, qui perdit sapientiam.* Ergo multo fortius est damnatis appetibile *non esse* secundum rationem deliberativam.

Concl. Non vellent damnati non esse, inquantum *non esse* consideratur secundum se, quia illud non est appetibile: inquantum vero consideratur ut est ablativum poenalis vitae aut alicujus miseriae, *non esse* potest desiderari a damnatis.

Respondeo dicendum, quod *non esse* potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, et sic nullo modo est appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit boni puta privatio; alio modo potest considerari, inquantum est ablativum poenalis vitae, seu alicujus miseriae; et sic *non esse* accipit rationem boni; *carere* enim *malo est quoddam bonum*, ut dicit Philosophus (in 5 Ethic., cap. 1, ad fin.). Et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde Matth. 26, 24, dicitur: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille;* et Jerem. 20, super illud: *Maledicta dies in qua natus, sum* etc., dicit Glossa Hieronymi: *Melius est non esse quam male esse.* Et secundum hoc damnati possunt praeeligere *non esse* secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod *non esse* non est per se eligibile sed per accidens, inquantum scilicet est miseriae terminativum. Quod enim dicitur, quod *esse* et *vivere* ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam et corruptam, et eam quae est in tristitiis, ut dicit Philosophus (in 9 Ethic., cap. 4 a med.), sed absolute.

Ad secundum dicendum, quod *non esse* non est eligibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est in corp., et ad 4.

Ad tertium dicendum, quod licet *non esse* maxime sit malum, inquantum privat esse, est tamen valde bonum, inquantum privat miseria, quae est maximum malorum, et sic *non esse* eligitur.

ARTICULUS IV.

Utrum damnati in inferno vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati in inferno non vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati, quia Lucae 16, dicitur de divite quod orabat pro fratribus suis, ne venirent *in locum tormentorum.* Ergo eadem ratione damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Praeterea, affectiones inordinatae a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Praeterea, damnati non desiderant augmentum suae poenae. Sed si plures damnarentur, major esset eorum poena, sicut etiam multiplicatio beatorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati nollent salvatos damnari.

Sed contra est quod Isa. 14, super illud: *Surrexerunt de solliis,* dicit Glossa (ord: Hieron.): *Solatium est malorum, multos socios habere poenarum.*

Praeterea, in damnatis maxime repugnat invidia. Ergo dolent de felicitate beatorum, et eorum damnationem appetunt.

Concl. Sicut beati propter perfectam charitatem gaudent de bono omnium, ita damnati propter consummatum odium gaudent de malis, et dolent de bono; et sic vellent secum omnes bonos esse damnatos.

Respondeo dicendum, quod, sicut in beatis in patria erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium. Unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita et impii de omnibus bonis dolebunt. Unde et felicitas sanctorum ab eis considerata maxime eos affligit; unde dicitur Isa. 26, 11: *Videant et confundantur zelantes populi; et ignis hostes tuos devoret.* Unde volent omnes bonos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis quod etiam propinquorum gloriae invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria, cum etiam in hac vita hoc accidat, crescente invidia. Sed tamen minus invidebunt propinquis quam aliis, et major esset eorum poena, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur. Et exinde fuit quod dives petiit fratres suos a damnatione eripi. Sciebat enim quod aliqui eriperentur; maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

Ad secundum dicendum, quod dilectio quae non fundatur super honestum, facile rescinditur, et praecipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit (in 9 Ethic., cap. 4, a med.). Unde damnati non servabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt. Sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatae dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine poena singulorum augeatur, tamen tantum superexcrescent odium et invidia, quod magis eligent torqueri magis cum multis quam minus soli.

ARTICULUS V.

Utrum damnati odio habeant Deum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non habeant Deum odio. Quia, ut dicit Dionysius (cap. 4 de div. Nomin., part. 1, lect. 5), *omnibus diligibile est pulchrum et bonum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa.* Hoc autem est Deus. Ergo Deus a nullo odio haberi potest.

2. Praeterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle; *malum* enim *est omnino involuntarium*, ut Dionysius dicit (4 de div. Nom., part. 4 lect. 22). Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus ipsum odio potest habere.

Sed contra est quod dicitur in ps. 73, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

Concl. Damnati Deum odio prosequuntur, cum illum non percipiant in se sed in effectu suae justitiae, qui est illis in poenam.

Respondeo dicendum, quod affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter, scilicet in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videt, eum odio habere non potest. Sed effectum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui. Et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odio habere potest. Damnati ergo Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali; qui tamen in damnatis pervertitur per id quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est, art. 1. huj. quaest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso concupiscerent, inquantum est per essentiam bonus.

ARTICULUS VI.

Utrum damnati demereantur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera, 4, dist. ult. Sed per malam voluntatem quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo si ibi non demereantur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. Praeterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum daemonibus. Sed daemones demerentur post suum casum; unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est a Deo poena inflicta, ut dicitur Genes. 3. Ergo et damnati demerentur.

3. Praeterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius, etiamsi aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa: *ebrius* enim *meretur duplicem mulctationem*, si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 5, ante med.). Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriae obstinationis, per quam necessitatem quamdam patiuntur peccandi. Ergo, cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusantur a demerito.

Sed contra, poena contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, per quam demereantur.

Praeterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus, sive profectus in bonum vel in malum. Sed damnati maxime post diem judicii ad ultimum terminum suae damnationis pervenient, quia *tunc finem habebunt duae civitates*, ut Augustinus dicit, in Enchir., cap. 111. Ergo damnati post diem judicii perversa voluntate non demerebuntur, quia sic cresceret eorum damnatio.

Concl. Cum meritum et demeritum ordinentur ad aliquod bonum vel malum consequendum, neque boni merebuntur (quia bona voluntas in eis non erit meritum sed praemium) neque mali demerebuntur, quia eorum mala voluntas non erit demeritum, sed poena.

Respondeo dicendum, quod de damnatis ante diem judicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur quod post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideo est quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum. Post diem autem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit ulterius addendum de bono vel de malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed praemium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed poena tantum. Operationes enim virtutum sunt praecipue in felicitate, et earum contrariae sunt praecipue in miseria, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 9 et 10.

Sed ante diem judicii quidam dicunt et beatos mereri et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis, vel poenae principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint: potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis, vel poenae secundariae, quae possunt augeri usque ad diem judicii; et hoc praecipue in daemonibus vel angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo beatorum angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo cresceit poena daemonum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse; ex quo contingit in damnatis quod demereri non possunt: unde patet quod ex peccato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet ad damnationem alios pertrahere, sicut pertinet ad officium daemonum, rationem cujus demerentur quantum ad secundariam poenam.

Ad tertium dicendum, quod propter hoc non excusantur a demerito, quia necessitatem habeant peccandi, sed quia ad summum malorum pervenerunt.

Tamen necessitas peccandi cujus causa sumus, excusat a culpa, inquantum est necessitas quaedam, quia omne peccatum oportet esse voluntarium; sed quod non excuset, hoc est inquantum a voluntate praecedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpae videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULUS VII.

Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. — (S. Th., 4, dist. 50, qu. 3, art. 2, qu. 2 et seq.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiae est maxima delectatio. Sed in eis delectatio aliqua non est ponenda. Ergo non possunt uti scientia prius habita secundum aliquam considerationem.

2. Praeterea, damnati sunt in majoribus poenis quam sint aliquae poenae hujus mundi. Sed in hoc mundo, dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus a poenis quas patitur. Ergo multo minus in inferno.

3. Praeterea, damnati sunt subjecti tempori. Sed *longitudo temporis est causa oblivionis*, ut dicitur 4 Phys., text. 128. Ergo damnati obliviscentur eorum quae hic sciverunt.

Sed contra est quod Lucae 16, 25, dicitur diviti damnato: *Recordare quia recepisti bona in vita tua*, etc. Ergo considerabunt ea quae hic sciverunt.

Praeterea, species intelligibiles in anima separata remanent (1); ut supra dictum est, qu. 70, art. 2, ad 3, et part. 1, qu. 89, art. 5 et 6. Si ergo eis uti non possent, frustra remanerent in eis.

Concl. Damnati habebunt actualem considerationem eorum quae sciverunt, ut inde tristitia non autem laetitia afficiantur.

Respondeo dicendum, quod, sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiae, nec aliquid quod ad tristitiam possit pertinere, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio autem aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium vel ex parte cognoscibilium, inquantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, inquantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiae esse ratio et ex parte cognoscibilium quae nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur, utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectam cognitionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quae prius sciverunt ut materia tristitiae, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quae gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona delectabilia quae amiserunt, et ex utroque torquebuntur; similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt imperfectam esse, et se amisisse summam ejus perfectionem, quam poterant adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis consideratio scientiae sit per se delectabilis, tamen ex aliquo

(1) Al. hic additur, *in eis*.

accidente potest esse tristitiae causa, ut ex dictis patet, in corp. art., et sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori, unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animae impeditur; sed in futuro anima non ita trahetur a corpore; sed quantumcumque corpus affligetur, tamen anima semper considerabit luculentissime illa quae ei poterunt esse causa moeroris.

Ad tertium dicendum, quod tempus est causa oblivionis per accidens, inquantum motus, cujus est mensura, est causa transmutationis. Sed post diem judicii non erit motus caeli; unde nec oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate; sed et ante diem judicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum caeli.

ARTICULUS VIII.

Utrum damnati aliquando cogitabunt de Deo.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquando damnati cogitabunt de Deo, quia non potest haberi odio actu, nisi id de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur, 4, dist. ult. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Praeterea, damnati habebunt remorsum conscientiae. Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra, perfectissima hominis cogitatio est quae est de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

Concl. Nullo modo possunt damnati de Deo secundum se, hoc est, quatenus ipsum bonitatis principium existit, cogitare: per accidens vero, secundum scilicet Dei effectus, veluti si puniat, aut hujusmodi aliquid praestet, damnati de Deo cogitabunt.

Respondeo dicendum, quod Deus potest considerari dupliciter: uno modo secundum se et secundum id quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione; unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur: alio modo secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus ejus, utpote punire, vel aliquid hujusmodi; et secundum hoc consideratio de Deo potest tristitiam inducere, et hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus quod malae eorum voluntati consonat; unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem.

Et per hoc patet solutio ad secundum, quia conscientia non remordet de peccato, nisi inquantum est divino praecepto contrarium.

ARTICULUS IX.

Utrum damnati gloriam beatorum videant.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim distat ab eis gloria beatorum quam ea quae in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quae circa nos aguntur; unde Gregorius (12 Moral., cap. 14, a princ., super illud Job 14: *Sive fuerint nobiles filii ejus*, etc.) dicit: *Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animae quo loco habeantur, ignorant, ita mortui, qui corporaliter vixerunt, vita in carne positorum qualiter circa eos disponatur, ignorant.* Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

2. Praeterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam concedetur damnatis. Sed Paulo pro magno munere est concessum videre vitam illam in qua sancti aeternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur 2 Cor. 12, in Glossa. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est quod dicitur Luc. 16 quod dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus.

Concl. Damnati ante diem judicii bonos in gloria sua vident: sed post diem judicii visione beatorum privabuntur.

Respondeo dicendum, quod damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloria; non hoc modo quod gloriam eorum qualis sit cognoscant; sed solum cognoscent eos esse in gloria quadam inaestimabili: et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipsi talem gloriam amiserunt. Unde dicitur Sap. 5, 2, de impiis: *Videntes turbabuntur timore horribili.* Sed post diem judicii omnino beatorum visione privabuntur; nec tamen ex hoc eorum poena minuetur, sed augebitur, quia memoriam habebunt gloriae beatorum, quam in judicio viderunt, vel ante judicium; et hoc erit eis in tormentum; sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae in hac vita aguntur non ita affligerent damnatos in inferno, si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta: unde non ita ostenduntur damnatis ea quae hic aguntur, sicut sanctorum gloria; quamvis etiam eorum quae hic aguntur ostendantur eis ea ex quibus tristitiam habere possunt.

Ad secundum dicendum, quod Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo et in futurum perfectius sperando, quod non est de damnatis; et ideo non est simile.

QUAESTIO XCIX.

DE MISERICORDIA ET JUSTITIA DEI RESPECTU DAMNATORUM.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de justitia et misericordia Dei respectu damnatorum.

Circa quod quaeruntur quinque: 1. utrum ex divina justitia inferatur peccatoribus poena aeterna; 2. utrum per divinam misericordiam omnis poena tam hominum quam daemonum terminetur; 3. utrum saltem poena hominum terminetur; 4. utrum saltem poena christianorum; 5. utrum illorum qui opera misericordiae fecerunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ex divina justitia inferatur poena aeterna peccatoribus. — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 46, *quaest.* 1, *art.* 3).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ex divina justitia non inferatur peccatoribus poena aeterna. Poena enim non debet excedere culpam, Deut. 25, 2: *Secundum mensuram delicti erit et plagarum modus.* Sed culpa est temporalis. Ergo poena non debet esse aeterna.

2. Praeterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori quam alterum poena puniri. Sed nulla poena est major quam aeterna, cum sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur poena aeterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum distantia non sit infinita.

3. Praeterea, a justo judice non infertur poena nisi ad correctionem: unde 2 Ethic. (cap. 5, a princ.), dicitur quod *poenae sunt quaedam medicinae.* Sed quod impii in aeternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum aliorum, cum tunc non sint aliqui futuri qui per hoc corrigi possint. Ergo secundum divinam justitiam non infertur pro peccatis aeterna poena.

4. Praeterea, omne quod non est per se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed poenae a Deo non sunt per se volitae, non enim delectatur in poenis. Cum ergo nulla utilitas accidere possit ex perpetuatione poenae, videtur quod talem poenam pro peccato inferre non debeat.

5. Praeterea, nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur in 1 de Caelo et Mundo, text. 15, et lib. 2, text. 18. Sed poena est eorum quae sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Praeterea, justitia Dei hoc requirere videtur, ut peccatores ad nihilum redigantur; quia propter gratitudinem meretur quis beneficia amittere. Inter caetera autem Dei beneficia est ipsum *esse*. Unde videtur justum ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum *esse* amittat. Sed si peccatores in nihilum redigantur, eorum poena non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinae justitiae ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46: *Ibunt hi*, scilicet peccatores, *in supplicium aeternum.*

Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita poena ad culpam. Sed secundum divinam justitiam merito temporali debetur praemium aeternum. Joan. 6, 40: *Omnis qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam*

aeternam. Ergo et culpae temporali secundum divinam justitiam debetur poena aeterna.

Praeterea, secundum Philosophum (in 5 Ethic., cap. 5), poena taxatur secundum dignitatem ejus in quem peccatur: unde majori poena punitur qui percutit alapa principem, quam alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cujus praecepta transgreditur, et cujus honorem alii impartitur, dum in alio finem constituit; majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, dignus est infinita poena; et ita videtur quod juste pro peccato mortali quis perpetuo puniatur.

Concl. Cum peccatores peccent contra Deum qui aeternus est, conveniens est ut poena aeterna eis ex divina justitia inferatur.

Respondeo dicendum, quod, cum poena duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intensionem acerbitatis, et secundum durationem temporis, quantitas poenae respondet quantitati culpae secundum intensionem acerbitatis, ut secundum quod gravius quis peccavit, secundum hoc gravior poena ei infligatur: unde Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Non autem respondet duratio poenae durationi culpae, ut dicit Augustinus (21 de Civit. Dei, cap. 11); non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena punitur, etiam secundum leges humanas. Sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter a civium consortio repellatur vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut totaliter a societate civium excludatur; et ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, poena ei prolongatur, vel breviatur, secundum quod expedit ejus curationi, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit. Et ita etiam secundum divinam justitiam aliquis ex peccato redditur dignus penitus a civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo contra charitatem peccat, quae est vinculum civitatem praedictam uniens. Et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium charitati, aliquis in aeternum a societate sanctorum exclusus aeternae poenae addicitur, quia, ut Augustinus dicit (in lib. praedicto, ibid. a med.), *quod est de ista civitate mortali homines supplicio primae mortis, hoc est de civitate illa immortali homines supplicio secundae mortis auferre.* Quod autem poena quam civitas mundana infligit perpetua non reputetur, hoc est per accidens, vel in quantum perpetuo homo non manet, vel inquantum etiam ipsa civitas deficit. Unde si homo in perpetuum viveret, poena exilii, vel servitutis, quae per legem humanam infertur, in eo perpetuo maneret; qui vero hoc modo peccant, ut tamen inde non reddantur digni totaliter separari a sanctae civitatis consortio, sicut peccantes venialiter, tanto eorum poena erit brevior vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata vel plus vel minus inhaeserunt; quod in poenis hujus mundi et purgatorii secundum divinam justitiam servatur.

Inveniuntur etiam et aliae rationes a sanctis assignatae, quare juste pro peccato temporali aliqui poena perpetua puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum aeternum, dum contempserunt aeternam vitam; et hoc est etiam quod Augustinus in praedicto lib. (cap. 12, a princ.) dicit: *Factus est malo dignus aeterno qui hoc in se peremit bonum quod esse posset aeternum.* Alia ratio est, quia homo in suo aeterno peccavit; unde Gregorius dicit (in 4 Dialog., cap. 44, ante med.): *Ad magnam justitiam judicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato.* Et si objiciatur quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur, dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale labitur propria voluntate, se ponit in statu a quo erui non potest, nisi divinitus adjutus: unde ex hoc ipso quod vult peccare, consequenter vult in peccato manere perpetuo. Homo enim est *spiritus vadens*, scilicet in peccatum, *et non rediens*, per seipsum; psal. 77, 39. Sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus, posset dici quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem vita tota ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum; et vellet perpetuo in peccato manere, si hoc sibi esset impune. Et hoc est quod Gregorius (in 34 lib. Moral., cap. 16, cir. med., super illud Job 41: *Aestimabit abyssum quasi senescentem*) dicit: *Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt; voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in suis iniquitatibus permanere; nam magis appetunt peccare quam vivere.* Potest et alia ratio assignari, quare poena culpae mortalis sit aeterna: quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde, cum non possit esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem durationis infinita. Est etiam quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in aeternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere; nec debet poena cessare, quamdiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum, quod poena non debet aequari culpae secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam per leges humanas accidere.

Vel dicendum, sicut Gregorius solvit (lib. Dialog. cap. 44, ante med.), quod, quamvis culpa sit actu temporalis, voluntate tamen est aeterna.

Ad secundum dicendum, quod quantitati peccati respondet quantitas poenae secundum intensionem. Et ideo peccatorum mortalium inaequalium erunt poenae inaequales intensione, aequales autem durationc.

Ad tertium dicendum, quod poenae quae infliguntur his qui a civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatae. Sed illae poenae per quas aliqui totaliter a civitatis societate exterminantur non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia; non enim poenae sunt ad correctionem solum quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum, quod impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino inutiles. Sunt enim utiles ad duo; primo ad hoc quod in eis divina justitia conservetur, quae est Deo accepta propter seipsam: unde Gregorius (4 Dialog. cap. 44, cir. med.): *Omnipotens Deus, quia pius est miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur.* Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, cum in his Dei justitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt. Unde psal. 57, 2: *Laetabitur justus cum viderit vindictam etc.* et Isaiae 66, 24: *Erunt*, scilicet impii, *usque ad satietatem visionis*, scilicet sanctis, ut Glossa interl. et ord. dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit (4 Dialog. loc. cit.): *Iniqui omnes aeterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur, et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quae percipiunt, et in illis perspiciant supplicia quae evaserunt; qualenus tanto magis in aeternum divinae gratiae debitores se esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae ejus adjutorio vicerunt.*

Ad quintum dicendum, quod, quamvis poena per accidens respondeat animae, attamen per se respondet animae culpa infectae. Et quia culpa in perpetuum in ea manebit, ideo et poena perpetua erit.

Ad sextum dicendum, quod poena respondet culpae proprie loquendo secundum inordinationem quae invenitur in ipsa, et non secundum dignitatem ejus in quem peccatur, quia sic cuilibet peccato responderet poena infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum esse amittere; considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei amissio esse: quia esse praesupponitur ad meritum et demeritum; nec per inordinationem peccati esse tollitur vel corrumpitur; et ideo non potest esse debita poena alicujus culpae privatio ipsius esse.

ARTICULUS II.

Utrum per divinam misericordiam omnis poena damnatorum terminetur tam hominum quam daemonum. — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 46, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1, *et seq.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum, quam etiam daemonum. Sap. 11, 54, *Misereris*

omnium, Domine, *quoniam omnia potes*. Sed inter omnia etiam daemones continentur, qui sunt Dei creaturae. Ergo et ipsorum daemonum poena finietur.

2. Praeterea, Rom. 11, 32: *Conclusit Deus omnia sub peccato ut omnium misereretur*. Sed Deus daemones sub peccato conclusit, idest concludi permisit. Ergo videtur quod etiam daemonum aliquando misereatur.

3. Praeterea, sicut dicit Anselmus in lib. 2, *Cur Deus homo* cap. 4, *non est justum ut Deus creaturam, quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat*. Ergo videtur, cum qualibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non esse justum ut omnino perire permittatur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 41: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus*. Ergo aeternaliter punientur.

Praeterea, sicut boni angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem a Deo. Si ergo miseria malorum angelorum finietur quandoque, et beatitudo bonorum finem habebit, quod est inconveniens.

Concl. Nulla poena hominum aut daemonum per divinam misericordiam terminabitur, tum ex Scripturae testimonio, tum ex hac ratione, quod alioquin ex una parte divina misericordia nimis extenderetur, ex altera vero nimis coarctaretur.

Respondeo dicendum, quod *error Origenis fuit*, ut Augustinus dicit (21 de Civ. Dei, cap. 17 et 23), *quod daemones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt a poenis*. Sed iste error est ab Ecclesia reprobatus propter duo: primo quia manifeste auctoritati sacrae Scripturae repugnat, quae habetur Apoc. 20, 9: *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestiae et pseudoprophetae cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum;* per quod in Scriptura significari aeternitas consuevit. Secundo, quia ex una parte nimis Dei misericordiam extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat. Ejusdem enim rationis esse videtur bonos angelos in aeterna beatitudine permanere et malos angelos in aeternum puniri. Unde, sicut ponebat daemones et animas damnatorum quandoque a poena liberandas, ita ponebat angelos et animas beatorum quandoque e beatitudine in hujus vitae miserias devolvendas.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus. Sed, quia ejus misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones et damnati qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici quod etiam in eis misericordia locum habet, inquantum citra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur.

Ad secundum dicendum, quod ibi intelligenda est distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum viae, quia scilicet et Judaeorum et gentilium misertus est, sed non omnium gentilium vel omnium Judaeorum.

Ad tertium dicendum, quod Anselmus intelligit non esse justum, quantum ad decentiam divinae bonitatis; et loquitur de creatura secundum genus suum. Non enim est conveniens divinae bonitati ut totum unum genus creaturae deficiat a fine propter quem est factum. Unde nec omnes homines nec omnes angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet quin aliqui vel ex hominibus vel ex angelis in aeternum pereant, quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

ARTICULUS III.

Utrum divina misericordia patiatur saltem homines in aeternum puniri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod divina misericordia non patiatur saltem homines in aeternum puniri, quia Genes. 6, 3, dicitur: *Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est;* et accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per Glossam interl. ibidem. Cum ergo indignatio Dei non sit aliud quam ejus poena, non punietur aeternaliter.

2. Praeterea, charitas sanctorum in praesenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem charitatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassae non poterunt, cum sint maxime Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divina misericordia damnatos quandoque a poena liberabit.

3. Praeterea, hoc quod Deus poenam damnatorum aeternam praedixit ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non semper impletur; quod patet per hoc quod dictum est, Jonae, 3, de subversione Ninive, quia non fuit subversa, sicut praedictum fuerat per prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio poenae aeternae commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Praeterea, ad hoc facit quod in psalmo 76, 8, dicitur: *Numquid in aeternum irascetur Deus?* Sed ira Dei est ejus punitio. Ergo, etc.

5. Praeterea, Isa. 14, super illud: *Tu autem projectus es*, etc., dicit Glossa interl.: *Et si omnes animae aliquando habebunt requiem, tu numquam;* et loquitur de diabolo. Ergo videtur quod omnes animae humanae aliquando requiem habebunt a poenis.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46, simul de electis et reprobis: *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam*. Sed inconveniens est ponere quod justorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens est ponere quod reproborum supplicium terminetur.

Praeterea, sicut dicit Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 4, in fin.), *hoc est hominibus mors, quod est angelis casus*. Sed angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines post mortem; et sic reproborum supplicium nunquam terminabitur.

Concl. Cum, sicuti daemones, ita et homines sine charitate decedentes in malitia obstinati sint, utrisque poena inferni perpetua erit.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (21 de Civit. Dei, cap. 17 et 18), quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod daemones posuerunt in perpetuum puniri, sed omnes homines quandoque liberari a poena, etiam infideles. Sed haec positio omnino est irrationabilis. Sicut enim daemones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuo puniendi, ita et hominum animae qui sine charitate decedunt, cum hoc *hominibus sit mors, quod est angelis casus*, ut Damascenus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud est intelligendum de homine secundum genus suum, quia ab humano genere quandoque Dei indignatio est remota per Christi adventum. Sed illi qui in hac reconciliatione, quae facta est per Christum, noluerunt permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt, cum non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (21 de Civit. Dei, cap. 24, parum a princ.), et Gregorius (34 Moral., cap. 16, a med., et 4 Dialog., cap. 44, a med.), sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti possunt. Si enim esset nobis notum quod essent praesciti ad mortem, non magis pro eis quam pro daemonibus oraremus. Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Ecclesia militante, nec a triumphante. Hoc enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit, 2 Timoth. 2, 25, *ut det illis Deus poenitentiam, et resipiscant a diaboli laqueis*.

Ad tertium dicendum, quod prophetia comminatoria poenae tunc solum immutatur quando variantur merita ejus in quem comminatio facta est; unde Jerem. 18, 7, dicitur: *Repente loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Unde, cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio poenae semper in eis implebitur.

Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur; quia, ut dicit Augustinus in praedicto lib. (ibid., a med.), *eversa est Ninive, quae mala erat, et bona aedificata est, quae non erat; stantibus enim moenibus atque domibus, aversa est civitas in perditis moribus*.

Ad quartum dicendum, quod illud verbum psalmi pertinet ad vasa misericordiae, quae se indignos misericordia non fecerunt, quia in hac vita (quae quaedam ira Dei est propter vitae miserias) vasa misericordiae mutat in melius. Unde sequitur in psalmo: *Haec mutatio dexterae Excelsi*.

Vel dicendum quod hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante

si extendatur etiam ad damnatos. Unde non dicit: *Continebit ab ira misericordias suas*, sed *in ira*; quia non totaliter poena tolletur; sed et ipsa poena durante, misericordia operabitur, eam diminuendo.

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli vel Nabuchodonosor.

ARTICULUS IV.

Utrum poena Christianorum damnatorum per divinam misericordiam terminetur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod saltem Christianorum poena per divinam misericordiam terminetur, quia Marci ult. 16, *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

2. Praeterea, Joan. 6, 55, dicitur: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* Sed hic est communis cibus et potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

3. Praeterea, 1 Cor. 3, 15: *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem;* et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei christianae. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 6: *Iniqui regnum Dei non possidebunt.* Sed quidam Christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad regnum pervenient; et ita perpetuo punientur.

Praeterea 2 Petri 2, 21, dicitur: *Melius erat illis non cognoscere viam justitiae, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est, sancto mandato.* Sed illi qui viam veritatis non cognoscunt aeternaliter punientur. Ergo et Christiani qui ab agnita retrocesserunt.

Concl. Christiani qui in fide catholica finaliter perseverabunt, et ab aliis criminibus reperientur finaliter absoluti, a poena aeterna erunt immunes.

Respondeo dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Augustinus in praedicto lib. (de Civ. 21 Dei, cap. 20 et 21) qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem a poena aeterna, sed solis Christianis; et in hoc diversificati sunt. Quidam enim dixerunt quod quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab aeterna poena erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati, quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, *sine qua impossibile est placere Deo;* Hebr. 11, 6.

Et ideo alii dixerunt quod solum illi ab aeterna poena erunt immunes, qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab ea recedunt, qui non minori poena sunt digni, sed majori; quia 2 Petri 2, 21, *melius erat illis non cognoscere viam justitiae, quam post agnitionem retrorsum converti.* Planum est etiam peccare plus haeresiarchas, qui a fide catholica recedentes novas haereses fingunt, quam illos qui a principio aliquam haeresim sunt secuti.

Et ideo alii dixerunt quod illi soli sunt ab aeterna poena immunes, qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifeste contrariatur Scripturae, quia Jacobi 2 20, dicitur: *Fides sine operibus mortua est;* et Matth. 7, 21: *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum; sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in caelis est;* et in multis aliis locis Scriptura peccantibus aeternas poenas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes a poena aeterna erunt immunes, nisi et ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata, quae per *dilectionem operatur,* in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod verbum Domini intelligitur non de illis qui tantum sacramentaliter edunt, qui indigne quandoque sumentes, *judicium sibi manducant et bibunt,* ut dicitur 1 Cor. 11; sed loquitur de manducantibus spiritualiter, qui per charitatem ei incorporantur, quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis digne accedat. Unde, quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam aeternam perducit, quamvis aliquis possit tali fructu privari per peccatum, etiam postquam digne sumpserit.

Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis Apostoli intelligitur fides formata, supra quam qui peccata venialia aedificaverit, *detrimentum patietur,* quia pro eis punietur a Deo; ipse tamen *salvus erit finaliter quasi per ignem,* vel temporalis tribulationis, vel poenae purgatoriae, quae post mortem erit.

ARTICULUS V.

Utrum omnes illi qui operantur misericordiae opera, punientur aeternaliter.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod illi, omnes qui opera misericordiae faciunt, non punientur aeternaliter, sed solum illi qui opera misericordiae negligunt. Dicitur enim Jacobi 2, 13: *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam;* et Matth. 5, 7: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

2. Praeterea, Matth. 25 ponitur disceptatio Domini cum reprobis et electis. Sed illa disceptatio non est nisi de operibus misericordiae. Ergo solum pro operibus misericordiae omissis aliqui aeternaliter punientur; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Matth. 1, 12 dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris:* et sequitur: *Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester caelestis delicta vestra.* Ergo videtur quod misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequentur, et sic non aeternaliter punientur.

4. Praeterea, 4 Timoth. 4, super illud: *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Glossa Ambrosii (alius auctoris): *Omnis summa disciplinae christianae in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit; si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes poenas patietur.* Ergo illi qui insistunt operibus misericordiae, et peccatis carnalibus detinentur, non in aeternum punientur; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 6, 9: *Neque fornicarii, neque adulteri,* etc., *regnum Dei possidebunt.* Sed multi qui se exercent in operibus misericordiae sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum aeternum pervenient; et ita aliqui eorum aeternaliter punientur.

Praeterea, Jacobi 2, 10, dicitur: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Ergo quicumque servat legem quoad opera misericordiae et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret, et ita aeternaliter punietur.

Concl. Cum nihil sine charitate ad vitam aeternam prodesse possit, nec fides nec opera misericordiae eripient de poena aeterna eos qui cum peccato mortali decesserint.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. praedicto (scilicet 21 de Civit. Dei, cap. 22), quidam posuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, a poena aeterna esse liberandos, sed solum illos qui operibus misericordiae insistunt, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare, quia sine charitate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam aeternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiae insistere qui charitatem non habent. Unde his nihil prodest ad vitam aeternam promerendam, vel ad immunitatem aeternae poenae, ut patet 1 Corinth. 13. Et praecipue hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt, et tamen aliqua misericorditer largiuntur. Et ideo dicendum quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides, nec opera misericordiae eos liberabunt a poena aeterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinate impendunt. Non autem ordinate misericordiam impendunt qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant male agendo. Et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etsi consequentur misericordiam de poenis debitis aliquid relaxantem.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc ponitur disceptatio de operibus misericordiae solum, quia pro eorum negligentia tantummodo aliqui punientur aeternaliter, sed quia illi ab aeterna poena liberabuntur post peccata, qui per opera misericordiae sibi veniam impetraverunt. *facientes sibi amicos de mammona iniquitatis,* Lucae 9.

Ad tertium dicendum, quod illud a Domino dicitur illis qui petunt sibi debitum relaxari, non autem illis qui in peccato persistunt. Et ideo soli poenitentes per opera misericordiae consequentur veniam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quod Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis post purgatorias poenas, quas *vapulationem* dicit, per opera misericordiae absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita ista existentes illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiae ad poenitentiam disponuntur. Unde talis non peribit, idest, disponetur per talia opera ad non pereundum (1), gratia introducta a Domino, *qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.*

(1) Hucusque veteres edit. Caeterae post Nicolai addunt quod in textu sequuntur.

MONITUM IN SEQUENTEM APPENDICEM.

Ne inolitam Supplementi quaestionum seriem turbaremus, huc transtulimus quaestiones duas, quas, a Supplementi auctore omissas, primus concinnavit Nicolai, et post septuagesimam collocavit, aucto deinceps numero insequentium usque ad finem quaestionum. His addimus articulos duos, quos cum aliis sex secundae quaestionis junctos, et unica quaestione comprehensos dedit editio Patavina anni 1712 in calce tomi 2 Supplementi; ut nihil jam in hac editione desiderandum supersit.

Appendix.

QUAESTIO PRIMA.

(Apud Nicolai LXXI).

DE QUALITATE ANIMARUM QUAE CUM ORIGINALI PECCATO SOLO EX HAC VITA DECEDUNT.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est in particulari de diversis qualitatibus animarum a corporibus exutarum juxta diversum statum earumdem: et primo quidem de animabus quae cum sola originali culpa ex hac vita decedunt.

Circa quod quaeruntur duo: 1. utrum tales animae a corporeo igne patiantur, vel affligantur poena ignis; 2. utrum sales animae patiantur afflictionem spiritualem in seipsis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum animae cum sola originali culpa decedentes a corporeo igne patiantur, vel affligantur poena ignis. — (S. Thom., 2 Sent., dist. 33, qu. 2, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod animae cum sola originali culpa decedentes a corporeo igne patiantur, vel affligantur poena ignis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) de Fide ad Petrum, cap. 27: *Firmissime tene, et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierunt aeterno supplicio puniendos.* Sed supplicium poenam sensibilem nominat. Ergo animae cum sola originali culpa decedentes a corporeo igne patiuntur, vel affliguntur poena ignis.

2. Praeterea, majori culpae debetur major poena. Sed originale est majus peccatum quam veniale, quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit, veniale autem secum gratiam compatitur; et iterum aeterna poena punitur originale, sed veniale temporali. Cum ergo veniali peccato debeatur poena ignis, multo amplius originali.

3. Praeterea, gravius puniuntur peccata post hanc vitam quam in vita ista, ubi est misericordiae locus. Sed in hac vita respondet originali poena sensibilis: pueri enim qui solum originale habent, multas poenas sensibiles sustinent, nec injuste. Ergo et post hanc vitam poena sensibilis ei debetur.

4. Praeterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita et in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis justitiae; et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur poena ignis. Ergo originali ratione concupiscentiae.

5. Praeterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia, et nullum corpus humanum potest esse impassibile nisi vel per dotem impassibilitatis (sicut est in beatis) vel ratione originalis justitiae (sicut in statu innocentiae), ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est haereticum; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod est similiter haereticum. Si autem sint passibilia, omne autem passibile de necessitate patitur activo praesente; ergo praesentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem poenam patientur.

Sed contra, Augustinus (Enchir., cap. 93), dicit poenam parvulorum qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili poena torquerentur, quia poena ignis inferni est gravissima. Ergo poenam sensibilem non sustinebunt.

Praeterea, acerbitas poenae sensibilis delectationi culpae respondet, Apoc., 18, 7: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio; delectatio enim operationem consequitur, ut ex 10 Ethic., cap. 4 sive 6, patet. Ergo peccato originali non debetur poena ignis.

Praeterea, Gregorius Nazianzenus, orat. 40, quae « in sanctum Baptisma » inscribitur, tria genera non baptizatorum distinguens, qui vel baptismum contempserunt, vel ex negligentia sua usque ad finem vitae distulerunt et improvisa morte obierunt, vel sine culpa sua eum non receperunt, ut infantes. De primis quidem dicit quod non aliorum dumtaxat peccatorum quae commiserint, sed baptismi contempti poenas lucent; et de secundis quod pro illo neglecto poenas etiam patientur, sed leviores primis; at de postremis addit quod ipsi *nec caelesti gloria, nec aeterno inferni supplicio a justo et aeterno judice afficientur*, quia, *licet baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen et malitia carent, ac jacturam baptismi passi sunt potius quam fecerunt.* Et rationem reddit cur, etiamsi ad gloriam caelestem non perveniant, poenas tamen aeternas, quales damnati patiuntur, non propterea sustineant; *quia medium quoddam inter utrumque reperitur, nec statim supplicio dignus est qui honorem sive gloriam non meretur; vel e converso non statim promeretur gloriam vel honorem qui supplicio dignus non est.*

Concl. Cum peccatum originale non per corruptionem boni consequentis naturam sed naturae superadditi contrahatur, in carentia sola talis boni naturam excedentis propria ejus poena consistit.

Respondeo dicendum, quod poena debet esse proportionata culpae, ut dicitur Isa. 28, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturae superadditum erat. Nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quae hoc bono quod in eo natum erat esse, et possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia poena ei debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio: et ideo carentia hujus visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem; si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur,

puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit, quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium est, quia per passionem hujus particularis, talis poena est. Unde, sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec poena per passionem ipsius esse debet; sed solum per defectum illius ad quod natura de se sufficiens non erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad primum ergo dicendum, quod *supplicium* non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quae est in carentia divinae visionis; sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit.

Ad secundum dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor poena debetur originali quam veniali. Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam; privatio enim gratiae non habet rationem culpae, sed poenae, nisi inquantum ex voluntate est; unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur, quia hoc est per accidens, inquantum decedens in veniali tantam gratiam habet, virtute cujus poena purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuum poenam haberet.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de poena sensibili ante mortem et post mortem: quia ante mortem poena sensibilis consequitur virtutem naturae agentis; sive sit poena sensibilis interior, ut febris vel aliquid hujusmodi; sive etiam sensibilis poena exterior, ut ustio, sive aliquid hujusmodi; sed post mortem nihil aget virtute naturae, sed secundum justitiae divinae ordinem tantum sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis.

Ad quartum dicendum, quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quae est in conversione actualis peccati; concupiscentia autem habitualis, quae est in originali peccato, delectationem non habet; et ideo dolor sensibilis non respondet ei pro poena.

Ad quintum dicendum, quod corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiae ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterius agentis in ipsa, quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, praecipue ad corruptionem inducendam per actionem naturae, sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinae justitiae. Unde illa corpora poenam non patientur quibus poena sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum, et ideo impassibilitas in eis erit dos, non autem in pueris.

ARTICULUS II.

Utrum ejusmodi animae patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt. — (*Loc. cit., art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ejusmodi animae patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt; quia, sicut dicit Chrysostomus (hom. 23 in Matth.), in damnatis gravior erit poena quod visione Dei carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur. Sed ejusmodi animae visione divina carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc patientur.

2. Praeterea, carere illo quod quis vult habere sine afflictione esse non potest: Sed ejusmodi animae volent visionem divinam habere; alias voluntas eorum actualiter perversa essent. Ergo cum ea careant, videtur quod et afflictionem patiantur.

3. Praeterea, si dicatur quod non affliguntur, quia sciunt se non per culpam propriam ea esse privatos, contra: Immunitas a culpa dolorem poenae non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propria culpa exhaeredatur, vel mutilatur, propter hoc minus dolet. Ergo etiam quamvis ejusmodi animae non propria culpa tanto bono privantur, ex hoc earum dolor non tollitur.

4. Praeterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad demeritum Adae. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur praemium vitae aeternae. Ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Adae aeterna vita privantur.

5. Praeterea, absentari a re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligent. Ergo cum ab eo sint in perpetuum separati, videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

Sed contra, si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de poena. Si de culpa, cum a culpa illa alterius emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiae. Ergo pueri vermem conscientiae habebunt; et sic non esset eorum poena mitissima, ut Augustinus dicit. Si autem de poena dolerent, ergo, cum poena eorum juste a Deo sit, voluntas eorum divinae justitiae obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur. Ergo nullum dolorem sentient.

Praeterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur, propter quod Seneca probat (epist. 85, et lib. 2 de Ira, cap. 6), quod *perturbatio in sapientem non cadit*. Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem poenam sustinent quam vitare nullo modo potuerunt.

Concl. Cum in pueris absque baptismi susceptione decedentibus non fuerit aliqua proportio ad vitam vel gloriam aeternam consequendam, nec sua culpa ejus privationem vel carentiam incurrerint, ex tali carentia nullam interiorem afflictionem sicut nec ullam poenam exteriorem patientur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt quod praedicti pueri nullum dolorem sustinebunt; quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt. Quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura.

Et ideo alii dicunt quod in eis est perfecta cognitio eorum quae naturali rationi subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Sed hoc etiam probabile non videtur, quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et praecipue sine spe recuperationis; unde poena eorum non esset mitissima. Praeterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili ut exterius affligente non punientur, etiam interiorem dolorem non sentient, quia dolor poenae delectationi culpae respondet; unde delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab ejus poena excluditur.

Et ideo alii dicunt quod cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subjacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt, nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur; quod qualiter esse possit, videndum est.

Sciendum ergo quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit; sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex, vel imperator, cum ei non sit debitum; affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus dolor erit eis, quia amittunt illud quod ipsorum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuere proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam aeternam

consecuti sunt; hoc est enim superexcedentis gratiae ut aliquis sine actu proprio praemietur. Unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt quae aliis similibus factae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam aeternam consequendam; non autem in pueris, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de utrisque.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in 3 Ethic., cap. 4, vel 5, dicitur, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est; et si in hac voluntate deficiant homines dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est, quae potius *velleitas* quam *voluntas* debet dici; non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.

Ad tertium dicendum, quod, ad habendum proprium patrimonium, vel membra corporis sui, quilibet est ordinatus; et ideo non est mirum si dolet aliquis de eorum amissione, sive pro culpa sua, sive pro aliena, eis privetur: unde patet quod ratio non procedit ex simili.

Ad quartum dicendum, quod donum Christi excedit peccatum Adae, ut ad Rom. 5 dicitur: unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo, quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum, quod, quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, imo ei conjunguntur per participationem naturalium bonorum: et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. (Non tamen (1) eo modo gaudebunt quo perperam intelligebant Pelagiani, vitam illis beatam assignantes, quia nullum eis detrimentum naturae, nec peccatum originale, agnoscebant. Illorum enim sensus erat quod ejusmodi parvuli, quamvis absque baptismo decedentes, ab omni prorsus poena immunes ita essent ac si Adamus non peccasset; quia peccatum ejus nihil in ipsius posteros, vel in ipsam naturam ex ipsius persona propagatam, corruptionis intulerat. Et propterea tale gaudium parvulorum non distinguebant ab adultis, nisi quatenus isti pro bonis operibus actualiter a se factis aliquod singulare praemium reportarent, quod sub nomine regni caelorum, a quo Christus non baptizatos excludebat, significatum intelligebant. Gaudium autem naturale dumtaxat hic ponitur quod poenam damni, vel carentiam visionis beatificae, non excludit.)

QUAESTIO II.

(Apud Nicolai LXXII.)

DE QUALITATE ANIMARUM QUAE IN PURGATORIO PROPTER PECCATUM ACTUALE, VEL EJUS POENAM EXPIANTUR.

(In sex articulus divisa.)

Deinde considerandum est de animabus quae post hanc vitam propter actualium peccatorum poenam igne purgatorio expiantur.

Circa quod quaeruntur sex: 1. utrum poena purgatorii excedat omnem poenam temporalem hujus vitae; 2. utrum illa poena sit voluntaria: 3; utrum animae in purgatorio per daemones puniantur; 4. utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam; 5. utrum ignis purgatorii liberet a reatu poenae; 6. utrum ab illa poena unus alio citius liberetur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poena purgatorii excedat omnem poenam temporalem hujus vitae. — (S. Thom., 4 Sent., dist. 21, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod poena purgatorii non excedat omnem poenam temporalem hujus vitae. Quanto enim aliquid est magis passivum tanto magis affligitur, si sensum laesionis habeat. Sed corpus est magis passivum quam anima separata, tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem, tum quia habet materiam, quae est susceptiva qualitatis agentis, quod de anima dici non potest. Ergo major est poena quam corpus patitur in hoc mundo, quam poena qua anima purgatur post hanc vitam.

2. Praeterea, poena purgatorii directe ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cum sint levissima peccata, levissima poena debetur, si secundum mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo poena purgatorii est levissima.

3. Praeterea, reatus, cum sit effectus culpae, non intenditur, nisi culpa intendatur. Sed in illo cui jam culpa dimissa est non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est pro qua non plene satisfecit, reatus non crescit in morte. Sed in hac vita non erat ei reatus respectu gravissimae poenae. Ergo poena quam patietur post hunc vitam, non erit ei gravior omni istius vitae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone (scilicet 4 de Defunctis, qui est 41 de SS., circ. med., et sup. psal. 37 a princ.): *Ille ignis purgatorii durior erit quam quidquid in hoc saeculo poenarum aut sentire, aut videre, aut cogitare quis potest.*

Praeterea, quanto poena est universalior, tanto est major. Sed anima separata toto punitur, cum sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa poena quae est animae separatae, est major omni poena quam corpus patitur.

Concl. Poena purgatorii excedit omnem poenam temporalem hujus vitae.

Respondeo dicendum, quod in purgatorio erit duplex poena: una damni, in quantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali punientur. Et quantum ad utrumque poena purgatorii minima excedit maximam poenam hujus vitae. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret; ideo de retardatione maxime dolent. Similiter etiam, cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus, tanto aliquid magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum. Unde laesiones quae fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo, si in ipsam animam aliquid laesivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad praesens supponimus, quia de hoc infra dicetur, dist. 44, quaest. 3, art. 3, quaest. 3. Vide Suppl., qu. 70. art. 3. Et ideo oportet quod poena purgatorii, quantum ad poenam damni et sensus, excedat omnem poenam istius vitae. Quidam autem assignant rationem ex hoc quod anima toto punitur, non autem corpus. Sed hoc nihil est; quia sic poena damnatorum esset mitior post resurrectionem quam ante, quod falsum est.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis anima sit minus passiva quam corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis: et ubi est major passionis sensus, ibi est major dolor, etiamsi sit minor passio.

Ad secundum dicendum, quod acerbitas illius poenae non est tantum ex quantitate peccati, quantum ex dispositione puniti, quia idem peccatum gravius punitur ibi quam hic; sicut ille qui est melioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quam alius; et tamen judex utrique easdem plagas pro ejusdem culpis inferens, juste facit.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum illa poena sit voluntaria.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illa poena sit voluntaria, quia illi qui sunt in purgatorio rectum habent cor. Sed haec est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinae conformet, ut Augustinus dicit (conc. 1, in psal. 32, a princ.). Ergo, cum Deus velit eos puniri, ipsi illam poenam voluntarie sustinent.

2. Praeterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam, nisi prius puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed contra, nullus petit liberari a poena quam vo-

(1) Quae sequuntur ex proprio penu addidit Nicolai

luntarie sustinet. Sed illi qui sunt in purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quae in Dialog. Greg. lib. 4, cap. 40 et 65, narrantur. Ergo non sustinent illam poenam voluntarie.

Concl. Animae quae purgantur, habent voluntatem conditionatam suarum poenarum, quatenus sciunt esse sine illis non venturas ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate absoluta; et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata; sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam. Et sic aliqua poena potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo quia per poenam aliquod bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo quia quamvis per poenam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit poenam, et vellet ab ea liberari: sed eam supportat, et quantum ad hoc voluntaria dicitur. Et sic poena purgatorii est voluntaria.

Quidam autem dicunt quod non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti poenis, quod nesciunt se per poenam purgari, sed putant se esse damnatos. Sed hoc est falsum, quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum animae in purgatorio per daemones puniantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animae in purgatorio per daemones puniantur, quia, sicut infra dicit Magister. (4, dist. 47, in fin.), *illos habebunt tortores in poenis, quos habuerunt incentores in culpa.* Sed daemones incitant ad culpam non solum mortalem sed etiam venialem, quando aliud non possunt. Ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. Praeterea, purgatio a peccatis competit justis et in hac vita et post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per poenas a diabolo inflictas, sicut patet de Job. Ergo etiam post hanc vitam punientur a daemonibus purgandi.

Sed contra, injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in purgatorio, de daemonibus trimphaverunt, sine peccato mortali decedentes. Ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

Concl. Animae in purgatorio non puniuntur per daemones.

Respondeo dicendum, quod, sicut post diem judicii divina justitia succendet ignem quo damnati in perpetuum punientur, ita etiam nunc sola justitia divina electi post hanc vitam purgantur, non ministerio daemonum, quorum victores extiterunt, nec ministerio Angelorum, qui cives suos non tam vehementer affligerent. Sed tamen possibile est quod eos ad loca poenarum deducant: et etiam ipsi daemones qui de poenis hominum laetantur, eos comitantur, et assistunt purgandis, tum ut eorum poenis satientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem saeculo, quando adhuc locus pugnae est, puniuntur homines et a malis angelis, sicut ab hostibus ut patet de Job; et a bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris angelo percutiente emarcuit, Gen. 32. Et hoc etiam expresse Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 4, 18), quod boni angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per poenam purgatorii non expietur peccatum veniale quoad culpam, quia super illud 1 Joan. 5: *Est peccatum ad mortem*, etc., dicit Glossa (interl. Gregor., lib. 16 Moral., c. 28): *Quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem ejus venia postulatur.* Ergo nullum peccatum post hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Praeterea, ejusdem est labi in peccatum, et a peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec a peccato veniali absolvi.

3. Praeterea, Gregorius dicit (lib. 4 Dialog., cap. 39 a princ.), quod talis in judicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit, quia *lignum ubi ceciderit ibi erit*, Eccl. 11, 3. Si ergo aliquis ex hac vita cum veniali exit, in judicio cum veniali erit; et ita per purgatorium non expiatur aliquis a culpa veniali.

4. Praeterea, supra dictum est, Suppl. quaest. 2, art. 3, quod culpa actualis non debetur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio, quae est actus meritorius, quia tunc non erit meritum neque demeritum; cum, secundum Damascenum (lib. 2 orth. Fid., cap. 4, in fin.), *hoc sit hominibus mors, quod angelis casus.* Ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quoad culpam,

5. Praeterea, veniale non est in nobis nisi ratione fomitis. Unde in primo statu Adam venialiter non peccasset, ut in 2 libro dictum est, dist. 21, quaest. 2, art. 3. Sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas, fomite corrupto in anima separata; quia fomes dicitur lex carnis, Rom. 7. Ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dialog., cap. 39, et Augustinus (alius auctor) de vera et falsa Poenitentia (cap. 4, a princ., et cap. 18), quod quaedam culpae leves in futuro remittuntur. Nec potest intelligi quoad poenam; quia sic omnes culpae quantumcumque graves, quantum ad reatum poenae, per ignem purgatorium expiarentur. Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Praeterea, 1 Corinth. 3, per lignum, fenum et stipulam, venialia intelliguntur, ut dictum est 4, dist. 21, quaest. 1, art. 2, quaest. 1, et 1-2, quaest. 89, art. 2 Sed lignum, fenum et stipula per purgatorium consumuntur. Ergo ipsae veniales culpae post hanc vitam remittuntur.

Concl. Per poenas purgatorii peccatum veniale expiatur etiam quod culpam.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam ; et si cum mortali culpa quis decedat damnatur et remissionis non est capax; non autem potest esse quod cum veniali decedat sine mortali, quia ipsi gratia finalis culpam purgat venialem ; veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiae corruptione contingit. Unde si gratia omnino concupiscentiae corruptionem vincat, sicut in B. Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali. Et ita, cum in morte omnino diminuatur et annihiletur ista concupiscentia potentiae animae totaliter gratiae subjiciuntur, et venialia expellitur.

Sed haec opinio frivola est et in se et in causa sua. In se quidem, quia dictis sanctorum et Evangelii adversatur, quae non possunt exponi de remissione venialium quantum ad poenam, ut Magister in littera dicit, 4, dist. 21, quia sic tam levia quam gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem, loc. cit., leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet. Nec sufficit quod dicunt, quod hoc dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros, quia remissio poenae magis aufert gravitatem poenarum quam ponat. Quantum ad causam autem, frivola apparet, quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitae, non aufert concupiscentiae corruptionem, vel diminuit quantum ad radicem, sed quantum ad actum, sicut patet de illis qui graviter infirmantur: nec iterum tranquillat potentias animae, ut eas gratiae subjiciat, quia tranquillitas potentiarum, et subjectio earum ad gratiam est quando inferiores vires obediunt superioribus, quae legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest, cum actus utrarumque impediatur, nisi tranquillitas dicatur privatio pugnae, sicut in dormientibus accidit; nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animae tranquillare, aut eas gratiae subdere. Et praeterea, dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animae subderet gratiae, adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpae venialis jam commissae, quamvis sufficeret ad vitationem futurae, quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra dictum est, 4, dist. 17, quaest. 2, art. 2, quaest. 3, et Suppl. quaest. 2, art. 3, quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quod aliquis dormiens moritur, in gratia existens, qui cum veniali obdormivit. Et talis non potest actum contritio-

nis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici, ut dicunt quod si non poenituit actu vel proposito, in generali vel speciali, sit versum in mortale, propter hoc quod *veniale fit mortale, dum placet;* quia non quaelibet placentia peccati venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cum sit voluntarium), sed talis placentia, quae ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit. (lib. 10 de Trinit., cap. 10, a princ.). Et sic placentia illa quae fecit peccatum mortale, est actualis placentia, quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quod aliquis, postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo vel tenendo; sed cogitet forte quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, et in hac cogitatione obdormiat et moriatur.

Unde patet quod haec opinio omnino irrationalis est. Et ideo cum aliis dicendum quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia poena illa aliqualiter voluntaria, virtute gratiae habebit vim expiandi culpam omnem, quae simul cum gratia stare potest.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa loquitur de peccato mortali.

Vel dicendum, quod, quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito, quia hic homo meruit ut ibi illa poena sit meritoria sibi.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in purgatorio existente non erit, et ideo non poterit peccare venialiter. Sed remissio culpae venialis est ex voluntate gratia informata, quae in purgatorio erit in anima separata. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod venialia non variant statum hominis, quia neque tollunt neque diminuunt charitatem, secundum quam mensuratur quantitas gratuitae bonitatis animae. Et ideo per hoc quod venialia dimittuntur vel committuntur, talis manet anima qualis prius.

Ad quartum dicendum quod post hanc vitam non potest esse meritum respectu praemii essentialis, sed respectu alicujus accidentalis potest esse, quamdiu manet homo in statu viae aliquo modo. Et ideo in purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpae venialis.

Ad quintum dicendum, quod, quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

ARTICULUS V.

Utrum ignis purgatorius liberet a reatu poenae.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis purgatorius non liberet a reatu poenae. Omnis enim purgatio respicit foeditatem. Sed poena non importat aliquam foeditatem. Ergo ignis purgatorius non liberat a poena.

2. Praeterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed poena non contrariatur poenae. Ergo per poenam purgatorii non purgatur aliquis a reatu poenae.

3. Praeterea, 1 Corinth. 3, super illud: *Salvus erit, sic tamen*, etc., dicit Glossa: *Ignis iste tentatio tribulationis, de qua scriptum est: Vasa figuli probat fornax*, etc., Eccli. 27, 6. Ergo homo expiatur ab omni poena per poenas hujus mundi, saltem per mortem, quae est maxima poenarum, et non per purgatorium ignem.

Sed contra est quod poena purgatorii est gravior quam poena quaelibet hujus mundi, ut supra dictum est, art. 3 huj. quaest. Sed per poenam satisfactoriam, quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur a debito poenae. Ergo multo fortius per poenam purgatorii.

Concl. Ignis purgatorius liberat a reatu poenae.

Respondeo dicendum, quod quicumque est debitor alicujus per hoc a debito absolvitur quod debitum solvit. Et quia reatus nihil est aliud quam debitum poenae, per hoc quod aliquis poenam sustinet quam debebat, a reatu absolvitur; et secundum hoc poena purgatorii a reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum, quod reatus, quamvis non importet foeditatem quantum in se est, tamen habet ordinem ad foeditatem ex causa sua.

Ad secundum dicendum, quod poena, quamvis non contrarietur poenae, tamen contrariatur reatui ad poenam, quia ex hoc manet obligatio ad poenam quod poenam non sustinuit quam debebat.

Ad tertium dicendum, quod in eisdem verbis sacrae Scripturae latet multiplex intellectus: unde ignis ille potest intelligi et tribulatio praesens et poena sequens; et per utrumque venialia purgari possunt. Sed quod mors naturalis ad hoc non sufficiat, supra dictum est 4, dist. 20, quaest. 1, art. 1, quaest. 3, ad 3.

ARTICULUS VI.

Utrum ab illa poena unus liberetur alio citius.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ab illa poena unus non liberetur alio citius. Quanto enim gravior est culpa et major reatus, tanto acerbior poena imponitur in purgatorio. Sed quae est proportio poenae acerbioris ad culpam graviorem, eadem est proportio poenae levioris ad culpam leviorem. Ergo ita cito liberatur unus a poena illa, sicut alius.

2. Praeterea, inaequalibus meritis reduntur aequales retributiones et in caelo et in inferno, quantum ad durationem. Ergo videtur similiter esse in purgatorio.

Sed contra est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per lignum, fenum et stipulam, significavit, 1 Cor. 3. Sed constat quod lignum diutius manet in igne quam fenum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutius punitur in purgatorio quam aliud.

Concl. A poena purgatorii unus citius alio liberatur.

Respondeo dicendum, quod quaedam venialia sunt majoris adhaerentiae quam alia, secundum quod affectus magis ad ea inclinatur, et fortius in eis figitur. Et quia ea quae sunt majoris adhaerentiae, tardius purgantur, ideo quidam in purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod effectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Ad primum ergo dicendum, quod acerbitas poenae proprie respondet quantitati culpae; diuturnitas respondet radicationi culpae in subjecto: unde potest contingere quod aliquis diutius moretur qui minus affligitur, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale, cui debetur supplicium inferni, et charitas, cui debetur praemium paradisi post hanc vitam, radicantur immobiliter in subjecto; et ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique. Secus autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur, ut ex dictis patet, art. 6 huj. quaest. (1).

(Caeterum quod sit ignis proprie dictus vera purgatorii poena, ut supponitur ex praedictis, patet aperte satis ex Latinorum et Graecorum locutione uniformi, priusquam in dubium ac disceptationem ejus veritas vocaretur. Inter Latinos enim Augustinus, in ps. 37: *In hac vita me purges, et talem reddas cui emendatorio igne non sit opus:* et lib. 50 Homiliarum, hom. 16: *Qui temporalibus poenis digna gesserunt, per ignem quemdam purgatorium transibunt;* ut et lib. 2 de Genesi contra Manich., cap. 20: *Qui agrum suum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, vel ignem purgationis, vel poenam aeternam, post hanc vitam habebit.* Ambrosius in psal. 118, conc. 3: *Hic* (seu in praesenti vita) *purgatus necesse habet illic purificari* (scilicet post hanc vitam) *ut unusquisque nostrum ustus romphaea, illa flammea, non exustus, introgressus in illam paradisi amoenitatem gratias agat Deo*, etc. Non refert quod post consummationem saeculi hoc futurum indicat, quia si qui reperiantur eo tempore purgatione indigentes, per ignem purgabuntur, quem symbolice per flammeam romphaeam, seu flammeum gladium in vestibulo paradisi terrestris collocatum designat; idem de illis quadam proportione subintelligi debet qui post consummationem vitae suae purgatione opus habent, ut ad aeternam vitam et gloriam subinde admittantur, quam ante judicium universale, vel consummationem saeculi, percipiunt, ex Ambrosii mente, qui ea digni sunt habiti; cum de Anacholio dicat, lib. 3 Epistolarum, epist. 22 (vel, ut alii citant, lib. 7, epist. 39), quod *jam aeternae Jerusalem possessor videt facie ad faciem;* unde purgantem ignem statim post consummationem vitae in purgandis agnoscit. Hieronymus etiam peccatorum christianorum opera *igne probanda et purganda*, in Isaiam significat, purgatorium insinuans, quod in aeternum cruciandis opponit: similiter et Gregorius, lib. 4 Dialogorum cap. 39: *De levibus quibusdam culpis esse ante judicium*

(1) Quae sequuntur addit Nicolai.

purgatorius ignis credendus est. Bernardus quoque inter haereticorum sui temporis qui se *apostolicos* jactitabant (quamvis *apostatici* dici verius possent), sacrilegos errores ponit, serm. 66 in Cant., quod *non crederent ignem purgatorium restare post mortem*, etc. Sed inter Graecos Basilius, in Isa., cap. 9, peccatum quod in confessione detectum est, arefacto comparat feno. et tale ait esse *quod facile devores purgatorius ignis.* Gregorius Nyssenus ejus frater, in Orat. pro mortuis, quod *post egressum a corpore nemo particeps Divinitatis fieri potest nisi maculas ejus purgatorius ignis absulerit.* Gregorius Nazianzenus, orat, de Baptismo (seu in sancta lumina), quod inter plura quae animam purgare possunt baptismata *baptismus ignis* est ultimus, per quem animae recedentes a corporibus in alio saeculo purgabuntur. Theodoretus, in Scholiis graecis ad Corinth. 1, cap. 3, (ex quo refert S. Thomas in opusc. contra Graecos, et Gagnaeus ibi; sed in Theodoreti commentariis nunc non habetur): *Ignem purgatorium credimus, in quo animae defunctorum probantur, et sicut aurum in conflatorio purgantur,* etc. Eusebius etiam Emyssenus (ut vult Bellarminus, juxta Perronium Encherius), hom. 3 Epiphaniae, ait quod *qui temporalibus poenis digna gesserunt, per fluvium igneum post hanc vitam transibunt,* etc. Hinc et idem fere omnes (August., in psal. 37; Hier., in Amos 4, et Matth. 3; Basilius, lib. de Spirit. sanct., cap. 15; et Gregor., 4. Dialog., cap. 39) nunc locum illum Luc. 3: *Baptizabit vos in Spiritu sancto igni*, nunc illum 1 Corinth. 3: *Salvus erit quasi per ignem* sic explicant, ut, praeter quasdam quas adjiciunt interpretationes, *ignem purgatorii* utrobique significari velint. Cum ergo verba Patrum, et potissimum verba Scripturae in quantum fieri potest proprio sensu intelligi debeant, quando nihil metaphorice sumi cogit et alioquin proprium sit maxime ignis ut purgativus esse possit, hinc verus ignis purgatorius, et non metaphoricus tantum putandus est; sicut et de igne inferni suo loco dicetur.)

ARTICULI DUO.

DE PURGATORIO.

(Ex editione Patavina an. 1712)

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum purgatorium sit post hanc vitam.
(*S. Th.*, 4, *dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaestiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod purgatorium non sit post hanc vitam. Apoc. enim 14, 13, dicitur: *Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodo jam dicit Spiritus ut requiescant a laboribus suis.* Ergo his qui in Domino morientur, non manet aliquis purgatorius labor post hanc vitam, nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non possunt. Ergo purgatorium post hanc vitam non est.

2. Praeterea, sicut se habet charitas ad praemium aeternum, ita peccatum mortale ad supplicium aeternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium aeternum deportantur. Ergo decedentes in charitate statim ad praemium vadunt; et ita non manet eis aliquod purgatorium post hanc vitam.

3. Praeterea, Deus, qui est summe misericors, pronior est ad praemiandum bona quam ad puniendum mala. Sed, sicut illi qui sunt in statu charitatis faciunt aliqua mala quae non sunt digna supplicio aeterno; ita illi qui sunt in peccato mortali interdum faciunt aliqua bona ex genere quae non sunt digna praemio aeterno. Ergo, cum illa bona non praemientur in damnatis post hanc vitam, nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod prius.

Sed contra, 2 Machab. 12, 46, dicitur: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare: ut a peccatis solvantur.* Sed pro defunctis qui sunt in paradiso non est orandum, quia illi nullo indigent, nec iterum pro illis qui sunt in inferno, quia illi a peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui a peccatis nondum absoluti, qui solvi possunt; et tales charitatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio; quia *universa delicta operis charitas* Proverb. 10, 12; unde ad mortem aeternam non devenient, quia *qui vivit et credit in me non morietur in aeternum,* Joan. 11, 26; nec ad gloriam inducentur nisi purgati, quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apocal. ult. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit (aequivalenter in orat. de iis qui in fide dorm., a med.): *Si aliquis Christo amico consentiens, in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hunc per purgatorii ignis conflationem expeditur.* Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

Concl. Est a fide catholica alienum negare purgatorium fidelium animarum, quae hinc in statu gratiae decesserunt.

Respondeo dicendum, quod ex illis quae supra determinata sunt (4, dist. 14, quaest. 2, art. 1, quaest. 2 et 3, et 3 part., quaest. 86, art. 4 et 5. et Suppl. quaest, 12, art. 1), satis potest constare, purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deleta culpa, non tollitur ex toto reatus poenae, nec etiam semper venialia, dimissis mortalibus, tolluntur, et justitia hoc exigit ut peccatum per poenam debitam ordinetur, oportet quod ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Et ideo illi qui purgatorium negant contra divinam justitiam loquuntur. Et propter hoc erroneum est, et a fide alienum. Unde Gregorius Nyssenus post praedicta verba subjungit: *Hoc praedicamus, dogma veritatis servantes et ita credimus: hoc etiam universalis Ecclesia tenet, pro defunctis exorant, ut a peccatis solvantur.* Quod non potest nisi de illis qui sunt in purgatorio, intelligi. Ecclesiae autem auctoritati quicumque resitit, haeresim incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom., part, 4, lect. 22). Et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni: sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali, quia nunquam est malum sine aliquo bono. Et ideo peccatum veniale impedit habentem charitatem ne ad perfectum bonum deveniat, scilicet vitam aeternam, quamdiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adjunctum, quominus statim ad ultimum malorum perducat.

Ad tertium dicendum, quod ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona anteacta mortificat; et quae in peccato mortali existens facit. mortua sunt; quia ipse Deum offendens omnia bona meretur amittere, quae a Deo habet. Unde ei qui in peccato mortali decedit, non manet aliquod praemium post hanc vitam; sicut manet aliquando poena ei qui in charitate decedit, quae non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

ARTICULUS II.

Utrum sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur. Quia poena damnatorum est aeterna, ut dicitur Matth. 25, 46: *Ibunt hi in ignem aeternum.* Sed purgatorius ignis est temporalis, ut supra Magister dicit, 4, dist. 21. Ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

2. Praeterea, poena inferni nominatur pluribus nominibus, ut in psal. 10, *ignis sulphur et spiritus procellarum,* etc. Sed poena purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet ignis. Ergo non eodem igne et eodem loco puniuntur.

3. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit, (lib. 1 de Sacram., part. 16, cap. 4, in med.): *Probabile est quod in his locis puniuntur in quibus commiserunt culpam.* Gregorius etiam in Dialogis narrat, lib. 4, cap. 40, quod Germanus, episcopus Capuanus, Paschasium qui in balneis purgabatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

Sed contra est quod Gregorius dicit (id hab. August., lib. 1 de Civit. Dei, cap. 8, ad fin.), quod, *sicut sub eodem igne aurum rutilat et palea fumat; ita sub eodem igne peccator crematur et electus purgatur.* Ergo idem est ignis purgatorii et inferni; et sic in eodem loco sunt.

Praeterea, sancti patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori quam sit locus in quo nunc purgantur animae post mortem, quia non erat ibi aliqua

poena sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus inferno, vel idem quod infernus; alias Christus ad limbum descendens non diceretur ad inferos descendisse. Ergo et purgatorium est in eodem loco, vel juxta infernum.

Concl. Lege ordinaria locus in quo animae purgantur est conjunctus ei in quo damnati puniuntur.

Respondeo dicendum, quod de loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factae multis, locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem; et sic locus purgatorii est locus inferior, inferno conjunctus; ita quod idem sit ignis qui damnatos cruciat in inferno et qui justos in purgatorio purgat, quamvis damnati, secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint. Alius est locus purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens per suffragia Ecclesiae mitigaretur. Quidam tamen dicunt quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat. Quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit. Quidam vero dicunt quod puniuntur supra nos, secundum legem communem, quia sunt medii inter nos et Deum, quantum ad statum. Sed hoc nihil est, quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgatorius est aeternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

Ad secundum dicendum, quod poena inferni est ad affligendum; et ideo nominatur ab omnibus illis quae hic nos affligere consueverunt. Sed poena purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati; et ideo sola poena ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum dispensationem specialem, et non secundum legem communem.

FINIS SUMMAE THEOLOGICAE.

INDEX

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM QUAE CONTINENTUR IN HOC VOLUMEN.

TERTIAE PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE.

QUAESTIO I.

De convenientia Incarnationis.

Art. 1. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari. pag. 5
2. Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari. . . . » 6
3. Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset . . . . . » 7
4. Utrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale . . . . . » 8
5. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi. . . . . » 9
6. Utrum incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi. . . . . » 10

QUAESTIO II.

De modo unionis Verbi incarnati.

Art. 1. Utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura. . . . . » 11
2. Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona . . . . . » 12
3. Utrum unio Verbi incarnati facta sit in supposito, vel hypostasi . . . . . » 13
4. Utrum persona vel hypostasis Christi post Incarnationem sit composita . . . . . » 15
5. Utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo . . . . . » *ibid.*
6. Utrum natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. . . . . » 16
7. Utrum unio naturae divinae et humanae sit aliquid creatum. . . . . » 17
8. Utrum unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio. . . . . » 18
9. Utrum unio duarum naturarum in Christo, sit maxima unionum . . . . . » *ibid.*
10. Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam . . . . . » 19
11. Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita praecesserint. . . . . » 20
12. Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO III.

De modo unionis ex parte personae assumentis.

Art. 1. Utrum personae divinae conveniat assumemere naturam creatam . . . . . » 21
2. Utrum divinae naturae conveniat assumere . » 22
3. Utrum abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere . . . . . » *ibid.*
4. Utrum una persona possit sine alia naturam creatam assumere . . . . . » 23
5. Utrum quaelibet persona divina potuerit humanam naturam assumere . . . . . » *ibid.*
6. Utrum plures personae divinae possint assumere unam numero naturam humanam. . . » 24
7. Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas . . . . . » 25
8. Utrum fuerit magis conveniens quod persona Filii assumeret humanam naturam quam alia persona divina . . . . . » 26

QUAESTIO IV.

De modo unionis ex parte naturae humanae assumptae.

Art. 1. Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura. pag. 27
2. Utrum Filius Dei assumpserit personam . . » 28
3. Utrum persona divina assumpserit hominem. » *ibid.*
4. Utrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis . » 29
5. Utrum Filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis . . . . . » 30
6. Utrum conveniens fuerit quod Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae . » *ibid.*

QUAESTIO V.

De modo unionis ex parte partium humanae naturae.

Art. 1. Utrum Dei Filius debuerit assumere verum corpus . . . . . » 31
2. Utrum Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem . . » 32
3. Utrum Filius Dei assumpserit animam. . . » *ibid.*
4. Utrum Filius Dei assumere debuerit intellectum. » 33

QUAESTIO VI.

De modo assumptionis quantum ad ordinem.

Art. 1. Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima. . . . . » 34
2. Utrum Filius Dei assumpserit animam, mediante spiritu sive mente . . . . . » 35
3. Utrum anima a Dei Filio prius fuerit assumpta quam caro . . . . . » 36
4. Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita. . . . . » *ibid.*
5. Utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus . . . . . » 37
6. Utrum humana natura sit assumpta mediante gratia . . . . . » 38

QUAESTIO VII.

De gratia Christi prout est quidam singularis homo.

Art. 1. Utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis. . . . . » *ibid.*
2. Utrum in Christo fuerint virtutes . . . . » 39
3. Utrum in Christo fuerit fides. . . . . » 40
4. Utrum in Christo fuerit spes. . . . . » *ibid.*
5. Utrum in Christo fuerint dona. . . . . » 41
6. Utrum in Christo fuerit donum timoris . . » *ibid.*
7. Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae. » 42
8. Utrum in Christo fuerit prophetia. . . . . » 43
9. Utrum in Christo fuerit plenitudo gratiae . » *ibid.*
10. Utrum plenitudo gratiae sit propria Christi. » 44
11. Utrum Christi gratia sit infinita. . . . . » 45
12. Utrum gratia Christi potuerit augeri . . . » *ibid.*
13. Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem. . . . . » 46

QUAESTIO VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae.

Art. 1. Utrum Christus sit caput Ecclesiae . . . » 47

Art. 2. Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas . pag. 48
3. Utrum Christus sit caput omnium hominum » *ibid.*
4. Utrum Christus sit caput angelorum. . . . » 49
5. Utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis. » 50
6. Utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo. » 51
7. Utrum diabolus sit caput omnium malorum. » *ibid.*
8. Utrum antichristus possit etiam dici caput omnium malorum . . . . . » 52

QUAESTIO IX.

De scientia Christi in communi.

Art. 1. Utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam . . . . . » 53
2. Utrum Christus habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores . . . . . » *ibid.*
3. Utrum Christus habuerit scientiam inditam vel infusam . . . . . » 54
4. Utrum Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam . . . . . » 55

QUAESTIO X.

De scientia beata animae Christi.

Art. 1. Utrum anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam. . . . . » 56
2. Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia. » 57
3. Utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita . . . . . » 58
4. Utrum anima Christi videat Verbum sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura. » 59

QUAESTIO XI.

De scientia indita vel infusa animae Christi.

Art. 1. Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat . . . . . » *ibid.*
2. Utrum Christus hac scientia uti potuerit, convertendo se ad phantasmata. . . . . » 60
3. Utrum haec scientia fuerit collativa. . . . » 61
4. Utrum haec scientia in Christo fuerit major scientia angelorum. . . . . » *ibid.*
5. Utrum haec scientia fuerit habitualis. . . . » 62
6. Utrum haec scientia fuerit distincta per diversos habitus . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XII.

De scientia animae Christi acquisita.

Art. 1. Utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia . . . . . » 63
2. Utrum Christus in hac scientia profecerit. . » 64
3. Utrum Christus aliquid ab homine didicerit. . » *ibid.*
4. Utrum Christus aliquid acceperit ab angelis . » 65

QUAESTIO XIII.

De potentia animae Christi.

Art. 1. Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter. . . . . » 66
2. Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. . . . » 67
3. Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. . . . . » 68
4. Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suae voluntatis. . . . » *ibid.*

QUAESTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis a Filio Dei.

Art. 1. Utrum Filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus. . . . . » 69
2. Utrum Christus necessitatem his defectibus subjacendi assumpserit. . . . . » 70
3. Utrum Christus defectus corporales contraxerit . . . . . » 71
4. Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit . . . . . pag. 71

QUAESTIO XV.

De defectibus animae a Christo assumptis.

Art. 1. Utrum in Christo fuerit peccatum . . . » 72
2. Utrum in Christo fuerit fomes peccati. . . » 73
3. Utrum in Christo fuerit ignorantia. . . . » 74
4. Utrum anima Christi fuerit passibilis. . . . » *ibid.*
5. Utrum in Christo fuerit dolor sensibilis. . . » 75
6. Utrum in Christo fuerit tristitia. . . . . » 76
7. Utrum in Christo fuerit timor. . . . . » 77
8. Utrum in Christo fuerit admiratio. . . . . » *ibid.*
9. Utrum in Christo fuerit ira. . . . . » *ibid.*
10. Utrum Christus simul fuerit viator et comprehensor. . . . . » 78

QUAESTIO XVI.

De consequentibus unionem, quantum ad ea quae conveniunt Christo secundum esse et fieri.

Art. 1. Utrum haec sit vera: *Deus est homo.* . . » 79
2. Utrum haec sit vera: *Homo est Deus* . . . » 80
3. Utrum Christus possit dici homo dominicus. » 81
4. Utrum ea quae conveniunt Filio hominis possint praedicari de Filio Dei, et e converso. . » *ibid.*
5. Utrum ea quae conveniunt filio hominis possint praedicari de divina natura, et de humana ea quae conveniunt Filio Dei . . . . » 82
6. Utrum haec sit vera: *Deus factus est homo* . » 83
7. Utrum haec sit vera: *Homo factus est Deus.* » *ibid.*
8. Utrum haec sit vera: *Christus est creatura* . » 84
9. Utrum haec sit vera: *iste homo*, demonstrato Christo, *incoepit esse*. . . . . » 85
10. Utrum haec sit vera: *Christus secundum quod homo est creatura*. . . . . » *ibid.*
11. Utrum haec sit vera: *Christus, secundum quod homo, est Deus.* . . . . . » 86
12. Utrum haec sit vera: *Christus secundum quod homo, est hypostasis vel persona.* . . . . » 87

QUAESTIO XVII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad esse.

Art. 1. Utrum Christus sit unum, vel duo. . . » *ibid.*
2. Utrum in Christo sit tantum unum esse. . » 89

QUAESTIO XVIII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad voluntatem.

Art. 1. Utrum in Christo sint duae voluntates. . » 90
2. Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis praeter rationis voluntatem. . . . » 91
3. Utrum in Christo fuerint duae voluntates quantum ad rationem. . . . . » *ibid.*
4. Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium. . » 92
5. Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinae voluntati in volito . . . » 93
6. Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XIX.

De pertinentibus ad unitatem Christi quantum ad operationem.

Art. 1. Utrum in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis. . . . . » 94
2. Utrum in Christo sint plures operationes humanae . . . . . »
3. Utrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria. . . . . » 96
4. Utrum Christus aliis mereri potuerit . . . » 97

QUAESTIO XX.

De convenientibus Christo, secundum quod patri fuit subjectus.

Art. 1. Utrum dicendum sit Christum esse subjectum Patri . . . . . » 98

Art. 2. Utrum Christus sit subjectus sibi ipsi . . pag. 100

QUAESTIO XXI.

De oratione Christi.

Art. 1. Utrum Christo competat orare. . . . . » *ibid.*
2. Utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem . . . . . » 101
3. Utrum fuerit conveniens Christum pro se orare . . . . . » 102
4. Utrum oratio Christi semper fuerit exaudita. » *ibid.*

QUAESTIO XXII.

De sacerdotio Christi.

Art. 1. Utrum Christo conveniat esse sacerdotem . » 103
2. Utrum Christus simul fuerit sacerdos et hostia . . . . . » 104
3. Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum . . . . . » 105
4. Utrum effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad ipsum . . . » *ibid.*
5. Utrum sacerdotium Christi permaneat in aeternum. . . . . » 106
6. Utrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech. . . . . » 107

QUAESTIO XXIII.

De adoptione Christi.

Art. 1. Utrum Deo conveniat filios adoptare . . » *ibid.*
2. Utrum adoptare conveniat toti Trinitati . . » 108
3. Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturae . . . . . » 109
4. Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXIV.

De praedestinatione Christi.

Art. 1. Utrum Christo conveniat praedestinatum esse. » 110
2. Utrum haec sit falsa: *Christus secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei.* . . » 111
3. Utrum praedestinatio Christi sit nostrae praedestinationis exemplar. . . . . » 112
4. Utrum praedestinatio Christi sit causa nostrae praedestinationis. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXV.

De adoratione Christi.

Art. 1. Utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas . . . . » 113
2. Utrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriae . . . . . » *ibid.*
3. Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriae . . . . . » 114
4. Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriae . . . . . » 115
5. Utrum mater Christi sit adoranda adoratione latriae . . . . . » *ibid.*
6. Utrum reliquiae sanctorum sint adorandae . » 116

QUAESTIO XXVI.

De eo quod Christus mediator Dei et hominum dicitur.

Art. 1. Utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo . . . . . » 117
2. Utrum Christus, secundum quod homo, sit mediator Dei et hominum . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXVII.

De Beatae Virginis Mariae sanctificatione.

Art. 1. Utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero . . . . . » 118
2. Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem . . . . . » 119
3. Utrum per sanctificationem fuerit beatae Virgini fomes totaliter sublatus . . . . . pag. 120
4. Utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret . . . . . » 121
5. Utrum beata Virgo per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum. . . . . » 122
6. Utrum sic sanctificari fuerit proprium beatae Virgini . . . . . » 123

QUAESTIO XXVIII.

De virginitate B. Mariae.

Art. 1. Utrum B. Maria fuerit virgo in concipiendo. » 124
2. Utrum mater Dei fuerit virgo in partu . . » 125
3. Utrum mater Dei permanserit virgo post partum. . . . . » 126
4. Utrum mater Dei virginitatem voverit . . . » 127

QUAESTIO XXIX.

De Matris Dei desponsatione.

Art. 1. Utrum Christus nasci debuerit de virgine desponsata . . . . . » 128
2. Utrum inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium. . . . . » 129

QUAESTIO XXX.

De B. Mariae Virginis annuntiatione.

Art. 1. Utrum necessarium fuerit annuntiari B. Virgini quod in ea erat generandum . . . » 130
2. Utrum annuntiatio B. Virgini fieri debuerit per angelum . . . . . » 131
3. Utrum angelus annuntians debuerit B. Virgini visione corporali apparere . . . . . » 132
4. Utrum annuntiatio convenienti fuerit ordine perfecta . . . . . » 133

QUAESTIO XXXI.

De conceptione Salvatoris quoad materiam de qua corpus ejus conceptum est.

Art. 1. Utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam . » *ibid.*
2. Utrum caro Christi fuerit sumpta de David . » 134
3. Utrum convenienter genealogia Christi ab Evangelistis texatur. . . . . » 135
4. Utrum debuerit Christus nasci de femina. . » 137
5. Utrum corpus Christi de purissimis sanguinibus Virginis formatum fuerit . . . . . » 138
6. Utrum corpus Christi in antiquis patribus fuerit secundum aliquid signatum. . . . . » 139
7. Utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia. . . . . » 140
8. Utrum Christus in lumbis Abrahae fuerit decimatus . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXXII.

De conceptione Christi quoad activum principium.

Art. 1. Utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi . . . . . » 141
2. Utrum Christus debeat dici conceptus de Spiritus sancto . . . . . » 142
3. Utrum Spiritus sanctus dici debeat pater Christi secundum carnem. . . . . » 143
4. Utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXXIII.

De modo et ordine conceptionis Christi.

Art. 1. Utrum corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis. . . . . » 144
2. Utrum corpus Christi fuerit animatum in primo instanti suae conceptionis . . . . . » 145
3. Utrum corpus Christi in primo instanti suae conceptionis fuerit a Verbo assumptum. . . » 146
4. Utrum concepio Christi fuerit naturalis vel miraculosa. . . . . » 147

QUAESTIO XXXIV.

De perfectione prolis conceptae.

Art. 1. Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis fuerit sanctificatus per gratiam . pag. 147
2. Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis habuerit usum liberi arbitrii . . . » 148
3. Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit . . . . . » 149
4. Utrum Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suae conceptionis. . . » *ibid.*

QUAESTIO XXXV.

De nativitate Christi.

Art. 1. Utrum nativitas sit naturae vel personae. . » 150
2. Utrum attribuenda sit Christo aliqua nativitas temporalis . . . . . » *ibid.*
3. Utrum secundum temporalem Christi nativitatem B. Virgo possit dici mater ejus . . . » 151
4. Utrum B. Virgo debeat dici mater Dei. . . » 152
5. Utrum in Christo sint duae filiationes . . . » *ibid.*
6. Utrum Christus fuerit natus sine dolore matris. . . . . » 154
7. Utrum Christus debuerit in Bethlehem nasci. » *ibid.*
8. Utrum Christus fuerit tempore congruo natus. » 155

QUAESTIO XXXVI.

De manifestatione Christi nati.

Art. 1. Utrum nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta . . . . . » *ibid.*
2. Utrum nativitas Christi debuerit aliquibus manifestari . . . . . » 156
3. Utrum sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. . . . . » 157
4. Utrum Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit . . . . . » 158
5. Utrum nativitas Christi debuerit per angelos et stellam manifestari. . . . . » *ibid.*
6. Utrum nativitas Christi ordine convenienti fuerit manifestata . . . . . » 159
7. Utrum stella quae Magis apparuit, fuerit una de caelestibus stellis . . . . . » 160
8. Utrum Magi convenienter ad Christum adorandum venerint . . . . . » 161

QUAESTIO XXXVII.

De legalibus circa puerum Jesum observatis.

Art. 1. Utrum Christus debuerit circumcidi. . . » 162
2. Utrum convenienter fuerit Christo nomen impositum . . . . . » 163
3. Utrum Christus convenienter fuerit in templo oblatus. . . . . » 164
4. Utrum mater Dei convenienter ad templum purganda accesserit. . . . . » 165

QUAESTIO XXXVIII.

De baptismo Joannis.

Art. 1. Utrum fuerit conveniens Joannem baptizare. » *ibid.*
2. Utrum baptismus Joannis fuerit a Deo . . » 166
3. Utrum in baptismo Joannis gratia daretur . » *ibid.*
4. Utrum alii, praeter Christum, baptismo Joannis baptizari debuerint . . . . . » 167
5. Utrum baptismus Joannis debuerit cessare Christo baptizato . . . . . » 168
6. Utrum baptizati baptismo Joannis essent postea baptismo Christi baptizandi . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXXIX.

De baptizatione Christi.

Art. 1. Utrum fuerit conveniens Christum baptizari. » 169
2. Utrum Christus baptismo Joannis debuerit baptizari. . . . . » 170
3. Utrum Christus convenienti tempore fuerit baptizatus. . . . . » *ibid.*
4. Utrum Christus debuerit in Jordane baptizari. pag. 171
5. Utrum Christo baptizato, caeli debuerint aperiri . . . . . » 172
6. Utrum convenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum descenderit in specie columbae. . . . . » 173
7. Utrum illa columba, in qua apparuit Spiritus sanctus, fuerit verum animal . . . . . » 174
8. Utrum convenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis. . . . » *ibid.*

QUAESTIO XL.

De modo conversationis Christi.

Art. 1. Utrum conveniens fuerit Christum inter homines conversari . . . . . » 175
2. Utrum Christus austeram vitam in hoc mundo ducere debuerit. . . . . » 176
3. Utrum Christus in hoc mundo debuerit pauperem vitam ducere . . . . . » 177
4. Utrum Christus in ac vita secundum legem conversatus fuerit . . . . . » 178

QUAESTIO XLI.

De tentatione Christi.

Art. 1. Utrum conveniens fuerit Christum tentari. » 179
2. Utrum Christus in deserto tentari debuerit. » 180
3. Utrum Christi tentatio debuerit esse post jejunium. . . . . » *ibid.*
4. Utrum fuerit conveniens ordo et modus tentationis Christi . . . . . » 181

QUAESTIO XLII.

De doctrina Christi.

Art. 1. Utrum conveniens fuerit Christum Judaeis et non Gentilibus praedicare . . . . . » 183
2. Utrum Christus debuerit Judaeis sine eorum offensione praedicare . . . . . » 184
3. Utrum Christus omnia publice docere debuerit. » *ibid.*
4. Utrum Christus debuerit doctrinam suam scripto tradere . . . . . .

QUAESTIO XLIII.

De miraculis a Christo factis in generali.

Art. 1. Utrum Christus debuerit facere miracula . » 186
2. Utrum Christus fecerit miracula divina virtute. » 187
3. Utrum Christus incoeperit facere miracula in nuptiis. . . . . » *ibid.*
4. Utrum miracula per Christum facta sufficienter ejus divinitatem ostenderint . . . . . » 188

QUAESTIO XLIV.

De singulis miraculorum speciebus.

Art. 1. Utrum miracula facta per Christum circa spirituales substantias fuerint convenientia . » 189
2. Utrum convenienter facta fuerint miracula per Christum circa caelestia corpora. . . . » 190
3. Utrum convenienter Christus circa homines miracula fecerit. . . . . » 192
4. Utrum convenienter Christus fecerit miracula circa creaturas irrationales. . . . . » 194

QUAESTIO XLV.

De transfiguratione Christi.

Art 1. Utrum fuerit conveniens Christum transfigurari . . . . . » *ibid.*
2. Utrum claritas Christi in transfiguratione fuerit claritas gloriosa. . . . . » 195
3. Utrum testes transfigurationis convenienter fuerint inducti . . . . . » 196
4. Utrum convenienter auditum fuerit testimonium paternae vocis in transfiguratione . . . . » 197

QUAESTIO XLVI.

De passione Christi.

Art. 1. Utrum fuerit necessarium Christum pati pro liberatione humani generis. . . . . » 198

Art. 2. Utrum fuerit possibilis alius modus liberationis humanae quam per passionem Christi. . . pag. 199
3. Utrum fuerit aliquis modus convenientior ad liberationem humani generis quam per passionem Christi . . . . . » *ibid.*
4. Utrum Christus pati debuerit in cruce . . . » 200
5. Utrum Christus omnes passiones sustinuerit. . » 201
6. Utrum dolor passionis Christi fuerit major omnibus doloribus . . . . . » 202
7. Utrum Christus passus fuerit secundum totam animam. . . . . » 204
8. Utrum tota anima Christi in passione frueretur fruitione beata. . . . . » *ibid.*
9. Utrum Christus fuerit convenienti tempore passus. . . . . » 205
10. Utrum Christus fuerit convenienti loco passus. » 206
11. Utrum conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi . . . . . » 207
12. Utrum passio Christi sit ejus divinitati attribuenda . . . . . » 208

QUAESTIO XLVII.

De causa efficiente passionis Christi.

Art. 1 Utrum Christus fuerit ab alio occisus an a seipso. » 209
2 Utrum Christus fuerit ex obedientia mortuus. » *ibid*
3. Utrum Deus Pater tradiderit Christum passioni. » 210
4. Utrum fuerit conveniens Christum pati a Gentilibus . . . . . » 211
5. Utrum Christi persecutores eum cognoverint. » *ibid.*
6. Utrum peccatum Christum crucifigentium fuerit gravissimum. . . . . » 212

QUAESTIO XLVIII.

De modo passionis Christi quantum ad effectum.

Art. 1. Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti . . . . . » 213
2. Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. . . . . » *ibid.*
3. Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii. . . . . » 214
4. Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum redemptionis. . . . . » *ibid.*
5. Utrum esse Redemptorem sit proprium Christi. » 215
6. Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficientiae . . . . . » 216

QUAESTIO XLIX.

De effectibus passionis Christi.

Art. 1. Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato . . . . . » *ibid.*
2. Utrum per passionem Christi simus liberati a potestate diaboli . . . . . » 217
3. Utrum per passionem Christi homines sint liberati a poena peccati . . . . . » 218
4. Utrum per passionem Christi simus Deo reconciliati. . . . . » 219
5. Utrum Christus sua passione aperuerit nobis januam caeli . . . . . » *ibid.*
6. Utrum Christus per suam passionem meruerit exaltari . . . . . » 220

QUAESTIO L.

De morte Christi.

Art. 1. Utrum conveniens fuerit Christum mori. . » 221
2. Utrum in morte Christi fuerit separata divinitas a carne . . . . . » *ibid.*
3. Utrum in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima . . . . . » 222
4. Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo. . » 223
5. Utrum fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui. . . . . » 224
6. Utrum mors Christi aliquid operata sit ad nostram salutem . . . . . »

QUAESTIO LI.

De sepultura Christi.

Art. 1. Utrum fuerit conveniens Christum sepeliri. » 225
2. Utrum convenienti modo Christus fuerit sepultus. » *ibid.*
3. Utrum corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum . . . . . pag. 226
4. Utrum Christus fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LII.

De descensu Christi ad inferos.

Art. 1. Utrum fuerit conveniens Christum ad infernum descendere . . . . . » 228
2. Utrum Christus descenderit ad infernum damnatorum. . . . . » 229
3. Utrum Christus fuerit totus in inferno. . . . » 230
4. Utrum Christus aliquam moram traxerit in inferno . . . . . » *ibid.*
5. Utrum Christus descendens ad inferos, sanctos patres inde liberaverit. . . . . » 231
6. Utrum Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit . . . . . » 232
7. Utrum pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint a Christo liberati. . . . . » *ibid.*
8. Utrum Christus suo descensu liberaverit animas a purgatorio . . . . . » 233

QUAESTIO LIII.

De resurrectione Christi.

Art. 1. Utrum fuerit necessarium Christum resurgere. » 234
2. Utrum fuerit conveniens Christum tertia die resurgere . . . . . » *ibid.*
3. Utrum Christus primo resurrexerit. . . . . » 235
4. Utrum Christus fuerit causa suae resurrectionis. » 236

QUAESTIO LIV.

De qualitate Christi resurgentis.

Art. 1. Utrum Christus post resurrectionem habuerit verum corpus . . . . . » 237
2. Utrum Christi corpus resurrexerit integrum. . » 238
3. Utrum Christi corpus resurrexerit gloriosum. » 239
4. Utrum corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LV.

De manifestatione resurrectionis.

Art. 1. Utrum resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari . . . . . » 240
2. Utrum fuisset conveniens quod discipuli viderent Christum resurgere . . . . . » 241
3. Utrum Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari . . . . . » 242
4. Utrum Christus debuerit discipulis in alia effigie apparere. . . . . » 243
5. Utrum Christus veritatem resurrectionis debuerit argumentis declarare. . . . . » 244
6. Utrum argumenta quae Christus induxit, sufficienter manifestaverint resurrectionem ejus. . » *ibid.*

QUAESTIO LVI.

De resurrectionis Christi causalitate.

Art. 1. Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum. . . . . » 246
2. Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis animarum . . . . . » 247

QUAESTIO LVII.

De ascensione Christi.

Art. 1. Utrum fuerit conveniens Christum ascendere. » 248
2. Utrum conveniebat Christo ascendere in caelum secundum divinam naturam . . . . . » 249
3. Utrum Christus ascenderit propria virtute . . » 250
4. Utrum Christus ascenderit super omnes caelos. . » 251
5. Utrum corpus Christi ascenderit super omnem creaturam spiritualem. . . . . » *ibid.*
6. Utrum ascensio Christi sit causa nostrae salutis. » 252

QUAESTIO LVIII.

De sessione Christi ad dexteram Patris.

Art. 1. Utrum Christo conveniat sedere ad dexteram Dei Patris . . . . . pag. 253
2. Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo secundum quod est Deus. . . . . *ibid.*
3. Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo secundum quod homo . . . . . » 254
4. Utrum sedere ad dexteram Patris sit proprium Christi . . . . . » 255

QUAESTIO LIX.

De judiciaria potestate Christi.

Art. 1. Utrum judiciaria potestas sit specialiter Christo attribuenda. . . . . » 256
2. Utrum judiciaria potestas conveniat Christo, secundum quod est homo . . . . . *ibid.*
3. Utrum Christus ex meritis adeptus fuerit judiciariam potestatem. . . . . » 257
4. Utrum Christo conveniat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas . . . . . » 258
5 Utrum post judicium quod agitur in praesenti tempore, restet aliud judicium. . . . . *ibid.*
6. Utrum judiciaria potestas Christi se extendat ad angelos . . . . . » 259

QUAESTIO LX.

De sacramentis.

Art. 1. Utrum sacramentum sit in genere signi. . » 260
2. Utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum . . . . . » 261
3. Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum . . . . . *ibid.*
4. Utrum sacramentum sit semper aliqua res sensibilis . . . . . » 262
5. Utrum requirantur determinatae res ad sacramenta. . . . . » 263
6. Utrum in significatione sacramentorum requirantur verba . . . . . *ibid.*
7. Utrum requirantur determinata verba in sacramentis. . . . . *ibid.*
8. Utrum liceat aliquid addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. . . . . » 265

QUAESTIO LXI.

De necessitate sacramentorum.

Art. 1. Utrum sacramenta sint necessaria ad humanam salutem . . . . . » 266
2. Utrum etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta . . . . . » 267
3. Utrum post peccatum ante Christum sacramenta debuerint esse . . . . . *ibid.*
4. Utrum post Christum debuerint esse aliqua sacramenta. . . . . » 268

QUAESTIO LXII.

De principali effectu sacramentorum, qui est gratia.

Art. 1. Utrum sacramenta sint causa gratiae. . . » 269
2. Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. . . . . *ibid.*
3. Utrum sacramenta novae legis contineant gratiam. » 270
4. Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa. . . . . » 271
5. Utrum sacramenta novae legis habeant virtutem ex passione Christi. . . . . *ibid*
6. Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent. » 272

QUAESTIO LXIII.

De effectu sacramentorum, qui est character.

Art. 1. Utrum sacramentum imprimat aliquem characterem in anima . . . . . » 273
2. Utrum character sit spiritualis potestas. . . . . » 274
3. Utrum character sacramentalis sit character Christi . . . . . » 275
4 Utrum character sit in potentiis animae sicut in subjecto . . . . . pag. 275
5. Utrum character insit animae indelebiliter . . » 276
6. Utrum per omnia sacramenta novae legis imprimatur character . . . . . » 277

QUAESTIO LXIV.

De causa sacramentorum.

Art. 1. Utrum solus Deus operetur interius ad effectum sacramenti . . . . . » 278
2. Utrum sacramenta sint solum ex institutione divina . . . . . *ibid.*
3. Utrum Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum . . . . . » 279
4. Utrum Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, potuerit ministris communicare. . » 280
5. Utrum per malos ministros sacramenta conferri possint . . . . . *ibid.*
6. Utrum mali ministrantes sacramenta peccent. » 281
7. Utrum angeli possint sacramenta ministrare . » 282
8. Utrum intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. . . . . *ibid.*
9. Utrum fides ministri sit de necessitate sacramenti. . . . . » 283
10. Utrum intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. . . . . » 284

QUAESTIO LXV.

De numero sacramentorum.

Art. 1. Utrum debeant esse septem sacramenta Ecclesiae. . . . . *ibid.*
2. Utrum sacramenta convenienter ordinentur secundum modum praedictum. . . . . » 286
3. Utrum sacramentum Eucharistiae sit potissimum inter sacramenta. . . . . » 287
4. Utrum omnia sacramenta sint de necessitate salutis . . . . . » 288

QUAESTIO LXVI.

De pertinentibus ad sacramentum baptismi.

Art. 1. Utrum baptismus sit ipsa ablutio. . . . . *ibid.*
2. Utrum baptismus fuerit institutus post Christi passionem . . . . . » 289
3. Utrum aqua sit propria materia baptismi. . . » 290
4 Utrum ad baptismum requiratur aqua simplex. » 291
5. Utrum haec sit conveniens forma baptismi: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* . . . . . » 292
6. Utrum in nomine Christi possit dari baptismus. » 293
7. Utrum immersio in aqua sit de necessitate baptismi. *ibid.*
8. Utrum trina immersio sit de necessitate baptismi. » 294
9 Utrum baptismus possit iterari . . . . . » 295
10. Utrum ritus quo Ecclesia in baptizando utitur, sit conveniens . . . . . » 296
11. Utrum convenienter describantur tria baptismata. » 297
12 Utrum baptismus sanguinis sit potissimus inter alia baptismata. . . . . » 298

QUAESTIO LXVII.

De ministris per quos traditur baptismi sacramentum.

Art 1. Utrum ad officium diaconi pertineat baptizare. *ibid.*
2. Utrum baptizare pertineat ad officium presbyterorum. . . . . » 299
3. Utrum laicus possit baptizare. . . . . » 300
4. Utrum mulier possit baptizare . . . . . *ibid.*
5. Utrum non baptizatus possit sacramentum baptismi conferre. . . . . » 301
6. Utrum plures possint simul unum baptizare. . *ibid.*
7. Utrum in baptismo requiratur aliquis qui baptizatum levet de sacro fonte . . . . . » 302
8. Utrum ille qui aliquem levat de sacro fonte teneatur ad ejus instructionem. . . . . » 303

QUAESTIO LXVIII.

De suscipientibus baptismum.

Art 1. Utrum omnes teneantur ad susceptionem baptismi. . . . . *ibid.*

Art. 2. Utrum sine baptismo aliquis possit salvari. pag. 304
3. Utrum baptismus sit differendus. . . . . » 305
4. Utrum peccatores sint baptizandi. . . . . » 306
5. Utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria. . . . . » *ibid.*
6. Utrum peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. . . . . » 307
7. Utrum ex parte baptizati requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi. . . . . » 308
8. Utrum fides requiratur ex parte baptizati. . » *ibid.*
9. Utrum pueri sint baptizandi. . . . . » 309
10. Utrum pueri Judaeorum vel aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi. . . . . » 310
11. Utrum pueri in maternis uteris positi sint baptizandi . . . . . » *ibid.*
12. Utrum furiosi et amentes debeant baptizari. . » 311

QUAESTIO LXIX.

De effectibus baptismi.

Art. 1. Utrum per baptismum tollantur omnia peccata. » 312
2 Utrum per baptismum liberetur homo ab omni reatu peccati . . . . . » *ibid.*
3. Utrum per baptismum debeant auferri poenalitates praesentis vitae. . . . . » 313
4 Utrum per baptismum conferantur homini gratia et virtutes . . . . . » 314
5 Utrum convenienter attribuantur baptismo quidam actus virtutum. . . . . » 315
6. Utrum pueri in baptismo consequantur gratiam et virtutes . . . . . » *ibid.*
7. Utrum effectus baptismi sit apertio januae regni caelestis . . . . . » 316
8. Utrum baptismus habeat in omnibus aequalem effectum. . . . . » *ibid.*
9. Utrum fictio impediat effectum baptismi . . . » 317
10. Utrum fictione recedente baptismus suum effectum consequatur . . . . . » 318

QUAESTIO LXX.

De circumcisione quae praecessit baptismum.

Art. 1. Utrum circumcisio fuerit praeparatoria et figurativa baptismi. . . . . » *ibid.*
2. Utrum circumcisio fuerit convenienter instituta. » 319
3. Utrum ritus circumcisionis fuerit conveniens. . » 320
4. Utrum circumcisio conferebat gratiam justificantem. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXI.

De praeparatoriis quae simul concurrunt cum baptismo.

Art. 1. Utrum catechismus debeat praecedere baptismum . . . . . » 321
2. Utrum exorcismus debeat praecedere baptismum. » *ibid.*
3. Utrum ea quae aguntur in exorcismo, aliquid efficiant . . . . . » 322
4. Utrum sit officium sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum . . . . . » 323

QUAESTIO LXXII.

De sacramento confirmationis.

Art. 1. Utrum confirmatio sit sacramentum. . . . » 324
2. Utrum chrisma sit conveniens materia hujus sacramenti . . . . . » 325
3. Utrum sit de necessitate hujus sacramenti quod chrisma fuerit prius per Episcopum consecratum . . . . . » 326
4. Utrum haec sit conveniens forma hujus sacramenti: *Consigno te signo crucis.* etc. . . . . » 327
5. Utrum sacramentum confirmationis imprimat characterem . . . . . » 328
6. Utrum character confirmationis praesupponat characterem baptismi. . . . . » *ibid.*
7. Utrum per sacramentum confirmationis conferatur gratia gratum faciens . . . . . » 329
8. Utrum hoc sacramentum sit omnibus exhibendum. » *ibid.*
9. Utrum hoc sacramentum sit conferendum homini in fronte. . . . . » 330
10. Utrum ille qui confirmatur, debeat teneri ab alio. » 331
11. Utrum solum Episcopus hoc sacramentum conferre possit. . . . . pag. 331
12 Utrum ritus hujus sacramenti sit conveniens. » 332

QUAESTIO LXXIII

De sacramento eucharistiae, secundum se.

Art. 1. Utrum eucharistia sit sacramentum. . . . » 333
2. Utrum hoc sacramentum sit unum vel plura . » 334
3. Utrum eucharistia sit de necessitate salutis . » *ibid.*
4. Utrum convenienter hoc sacramentum paribus nominibus nominetur . . . . . » 335
5. Utrum institutio hujus sacramenti fuerit conveniens . . . . . » *ibid.*
6. Utrum agnus paschalis fuerit praecipua figura hujus sacramenti . . . . . » 336

QUAESTIO LXXIV.

De materia eucharistiae quantum ad speciem.

Art 1. Utrum materia hujus sacramenti sit panis et vinum. . . . . » 337
2 Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti. . . . » 338
3. Utrum requiratur ad materiam hujus sacramenti quod sit panis triticeus . . . . . » *ibid.*
4. Utrum hoc sacramentum debeat confici ex pane azymo . . . . . » 339
5. Utrum vinum vitis sit propria materia hujus sacramenti. . . . . » 340
6. Utrum aqua sit vino permiscenda. . . . . » 341
7. Utrum permixtio aquae sit de necessitate hujus sacramenti . . . . . » *ibid.*
8. Utrum aqua debeat in magna quantitate apponi. » 342

QUAESTIO LXXV.

De conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi.

Art. 1. Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem. . . . . » *ibid.*
2 Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. . . . . » 344
3. Utrum substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihiletur. . . . . » *ibid.*
4. Utrum panis possit converti in corpus Christi . » 345
5. Utrum in hoc sacramento remaneant accidentia panis et vini post conversionem. . . . . » 346
6. Utrum facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. . . . . » 347
7. Utrum ista conversio fiat in instanti. . . . . » 348
8. Utrum haec sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi.* » *ibid.*

QUAESTIO LXXVI.

De modo quo Christus est in hoc sacramento.

Art 1. Utrum totus Christus contineatur sub hoc sacramento. . . . . » 350
2. Utrum totus Christus contineatur sub utraque specie hujus sacramenti. . . . . » 351
3. Utrum sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini . . . . . » *ibid.*
4 Utrum tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento . . . . . » 352
5 Utrum corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco . . . . . » 353
6 Utrum corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. . . . . » 354
7. Utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato . . . . . » *ibid.*
8. Utrum, quando in hoc sacramento apparet miraculose caro vel puer, sit ibi vere corpus Christi. » 355

QUAESTIO LXXVII.

De accidentibus remanentibus in hoc sacramento.

Art. 1. Utrum accidentia remaneant sine subjecto in hoc sacramento. . . . . » 356
2. Utrum in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini sit aliorum accidentium subjectum. » 357
3. Utrum species quae remanent in hoc sacramento possint immutare aliquid extrinsecum. . . . » 358
4. Utrum species sacramentales possint corrumpi. » 359

Art. 5. Utrum ex speciebus sacramentalibus aliquid possit generari. . . . . .
6 Utrum species sacramentales possint nutrire. pag. 360
7. Utrum species sacramentales frangantur in hoc sacramento . . . . . » 361
8. Utrum aliquis liquor possit vino consecrato commisceri. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXVIII.

De forma sacramenti eucharistiae.

Art. 1. Utrum haec sit forma hujus sacramenti: *Hoc est corpus meum;* et: *Hic est calix sanguinis mei.* » 362
2. Utrum haec sit convenieus forma consecrationis panis: *Hoc est corpus meum* . . . . . » 364
3. Utrum haec sit conveniens forma consecrationis vini: *Hic est calix sanguinis mei,* etc. . . . » 365
4. Utrum praedictis verbis formarum insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. . . . » 367
5. Utrum praedictae locutiones sint verae. . . . » 368
6. Utrum forma consecrationis panis consequatur suum effectum, antequam perficiatur forma consecrationis vini. . . . . » 369

QUAESTIO LXXIX.

De effectibus sacramenti eucharistiae.

Art. 1. Utrum per hoc sacramentum conferatur gratia. » *ibid.*
2. Utrum effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriae . . . . . » 371
3. Utrum effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis. . . . . » *ibid.*
4. Utrum per hoc sacramentum remittantur peccata venialia. . . . . » 372
5. Utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur . . . . . » *ibid.*
6. Utrum per hoc sacramentum praeservetur homo a peccatis futuris. . . . . » 373
7. Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus. . . . . » 374
8. Utrum per veniale peccatum impediatur effectus hujus sacramenti . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXX.

De usu, seu sumptione hujus sacramenti in communi.

Art. 1. Utrum distingui debeant duo modi manducandi corpus Christi. . . . . » 375
2. Utrum solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere . . . . . » 376
3. Utrum solus homo justus possit Christum sacramentaliter manducare . . . . . » 373
4. Utrum peccator sumens corpus Christi sacramentaliter peccet. . . . . » *ibid.*
5. Utrum accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum. . . . . » 375
6. Utrum sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti . . . . . » 376
7. Utrum nocturna pollutio aliquem impediat a sumptione hujus sacramenti . . . . . » 377
8. Utrum cibus vel potus praesumptus impediat sumptionem hujus sacramenti. . . . . » 378
9. Utrum non habentes usum rationis debeant suscipere hoc sacramentum. . . . . » 380
10. Utrum liceat quotidie hoc sacramentum suscipere . . . . . » *ibid.*
11. Utrum liceat omnino a communione cessare . » 382
12. Utrum liceat sumere corpus Christi sine sanguine . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXXI.

De modo quo Christus usus est hoc sacramento.

Art. 1. Utrum Christus sumpserit suum corpus et sanguinem . . . . . » 383
2. Utrum Christus dederit Judae corpus suum. . » 384
3. Utrum Christus sumpserit, et discipulis dederit corpus suum impassibile . . . . . » *ibid.*
4. Utrum si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum vel consecratum, ibi moreretur . . . . . » 385

QUAESTIO LXXXII.

De ministro hujus sacramenti.

Art. 1. Utrum consecratio hujus sacramenti sit propria sacerdotis. . . . . pag. 386
2. Utrum plures sacerdotes possint unam et eamdem hostiam consecrare. . . . . » *ibid.*
3. Utrum dispensatio hujus sacramenti pertineat solum ad sacerdotem. . . . . » 387
4. Utrum sacerdos consecrans teneatur sumere hoc sacramentum. . . . . » *ibid.*
5. Utrum malus sacerdos Eucharistiam consecrare possit. . . . . » 388
6. Utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam missa sacerdotis boni . . . . . » 389
7. Utrum haeretici, schismatici et excommunicati possint consecrare. . . . . » 390
8. Utrum sacerdos degradatus possit hoc sacramentum conficere . . . . . » *ibid.*
9. Utrum liceat ab excommunicatis vel haereticis, seu peccatoribus, communionem recipere, et eorum missam audire. . . . . » 391
10. Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione eucharistiae abstinere. . . . . » 392

QUAESTIO LXXXIII.

De ritu hujus sacramenti.

Art. 1. Utrum in hoc sacramento Christus immoletur . » *ibid.*
2. Utrum convenienter sit determinatum tempus celebrationis . . . . . » 393
3. Utrum oporteat hoc sacramentum celebrari in domo et vasis sacris. . . . . » 394
4. Utrum convenienter ordinentur ea quae circa hoc sacramentum dicuntur . . . . . » 396
5. Utrum ea quae in celebratione hujus sacramenti aguntur, sint convenientia . . . . . » 399
6. Utrum possit sufficienter occurri defectibus circa celebrationem hujus sacramenti occurrentibus, statuta Ecclesiae observando . . . . . » 401

QUAESTIO LXXXIV.

De sacramento poenitentiae.

Art. 1. Utrum poenitentia sit sacramentum. . . . » 403
2 Utrum peccata sint propria materia hujus sacramenti. . . . . » 404
3. Utrum haec sit forma hujus sacramenti: *Ego te absolvo* . . . . . » 405
4. Utrum impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum . . . . . » 406
5. Utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis . . . . . » 407
6. Utrum poenitentia sit secunda tabula post naufragium . . . . . » *ibid.*
7. Utrum poenitentia debeat durare usque ad finem vitae. . . . . » 408
8. Utrum hoc sacramentum fuerit convenienter in nova lege institutum . . . . . » 409
9. Utrum poenitentia possit esse continua . . . » 410
10. Utrum sacramentum poenitentiae debeat iterari. » 411

QUAESTIO LXXXV.

De poenitentia secundum quod est virtus.

Art. 1. Utrum poenitentia sit virtus . . . . . » 412
2. Utrum poenitentia sit specialis virtus. . . . » 413
3. Utrum virtus poenitentiae sit species justitiae. » *ibid.*
4 Utrum voluntas sit proprie subjectum poenitentiae. . . . . » 414
5. Utrum principium poenitentiae sit ex timore. . » 415
6. Utrum poenitentia sit prima virtutum. . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXXVI.

De effectu poenitentiae quoad mortalium peccatorum remissionem.

Art 1. Utrum per poenitentiam omnia peccata removeantur . . . . . » 416
2. Utrum sine poenitentia peccatum remitti possit. » 417
3. Utrum possit per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti . . . . . » *ibid.*

Art. 4. Utrum remissa culpa per poenitentiam, remaneat reatus poenae. . . . . pag. 418
5. Utrum remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiae peccati . . . . . » 419
6. Utrum remissio culpae sit effectus poenitentiae. » 420

QUAESTIO LXXXVII.

De remissione venialium peccatorum.

Art. 1. Utrum peccatum veniale possit remitti sine poenitentia . . . . . » 421
2. Utrum ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiae infusio . . . . . » *ibid.*
3. Utrum venialia peccata remittantur per aspersionem aquae benedictae, et caetera hujusmodi. » 422
4. Utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali peccato. . . . . » 423

QUAESTIO LXXXVIII.

De reditu peccatorum per poenitentiam dimissorum.

Art. 1. Utrum peccata dimissa redeant per sequens peccatum. . . . . » *ibid.*
2. Utrum peccata dimissa redeant per ingratitudinem, quae specialiter est secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de poenitentia habita. . . » 425
3. Utrum per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum . . . . . » *ibid.*
4. Utrum ingratitudo, ratione cujus sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum. . . . . » 426

QUAESTIO LXXXIX.

De virtutum recuperatione per poenitentiam.

Art. 1. Utrum per poenitentiam virtutes restituantur. . » 427
2. Utrum post poenitentiam resurgat homo in aliquali virtute. . . . . » *ibid.*
3. Utrum per poenitentiam restituatur homo in pristinam dignitatem. . . . . » 428
4. Utrum opera virtutum in charitate facta possint mortificari. . . . . » 429
5. Utrum opera mortificata per peccatum per poenitentiam reviviscant. . . . . » 430
6. Utrum per poenitentiam subsequentem etiam opera mortua vivificentur . . . . . » 431

QUAESTIO XC.

De partibus poenitentiae in generali.

Art. 1. Utrum poenitentiae debeant partes assignari . » *ibid.*
2. Utrum convenienter assignentur partes poenitentiae, contritio, confessio et satisfactio . . . » 432
3. Utrum praedicta tria sint partes integrales poenitentiae . . . . . » 433
4. Utrum convenienter dividatur poenitentia in poenitentiam ante baptismum, poenitentiam mortalium, et poenitentiam venialium . . . . . » *ibid.*

SUPPLEMENTUM

QUAESTIO PRIMA.

De partibus poenitentiae in speciali, et primo de contritione.

Art. 1. Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi. pag. 435
2. Utrum contritio sit actus virtutis. . . . . » 436
3. Utrum attritio possit fieri contritio . . . . » *ibid.*

QUAESTIO II.

De objecto contritionis.

Art. 1. Utrum homo debeat conteri de poenis, et non solum de culpa . . . . . » *ibid.*
2. Utrum contritio esse debeat de peccato originali. » 437
3. Utrum de omni actuali peccato debeamus conteri . . . . . pag. 437
4. Utrum de peccatis futuris aliquis debeat conteri. » *ibid.*
5. Utrum homo debeat conteri de peccato alieno. » 438
6. Utrum de singulis peccatis mortalibus requiratur contritio . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO III.

De quantitate contritionis.

Art. 1. Utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura. . . . . » 439
2. Utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor . . . . . » *ibid.*
3. Utrum debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio. . . . . » 440

QUAESTIO IV.

De tempore contritionis.

Art. 1. Utrum tota haec vita sit contritionis tempus. » *ibid.*
2. Utrum expediat continue de peccato dolere. . » 441
3. Utrum etiam post hanc vitam animae de peccatis conterantur . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO V.

De effectu contritionis.

Art. 1. Utrum remissio peccati sit contritionis effectus . . . . . » 442
2. Utrum contritio possit totaliter tollere reatum poenae. . . . . » *ibid.*
3. Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO VI.

De confessione quoad ejus necessitatem.

Art. 1. Utrum confessio sit necessaria ad salutem. » 443
2. Utrum confessio sit de jure naturali . . . » *ibid.*
3. Utrum omnes ad confessionem teneantur . . » 444
4. Utrum aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet . . . . . » *ibid.*
5. Utrum statim teneatur quis confiteri . . . » 445
6. Utrum possit cum aliquo dispensari ne confiteatur. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO VII.

De confessionis quidditate.

Art. 1. Utrum Augustinus convenienter definiat confessionem . . . . . » 446
2. Utrum confessio sit actus virtutis . . . . » *ibid.*
3. Utrum confessio sit actus poenitentiae virtutis. » 447

QUAESTIO VIII.

De ministro confessionis.

Art. 1. Utrum necessarium sit confiteri sacerdoti . » *ibid.*
2. Utrum in aliquo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri . . . . . » 448
3. Utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire . » *ibid.*
4. Utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti . . . . . » *ibid.*
5. Utrum aliquis possit alteri quam proprio sacerdoti confiteri ex privilegio vel mandato superioris . . . . . » 449
6. Utrum poenitens possit in fine vitae a quolibet sacerdote absolvi . . . . . » 450
7. Utrum poena temporalis taxetur secundum quantitatem culpae . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO IX.

De qualitate confessionis.

Art. 1. Utrum confessio possit esse informis. . . » 451
2. Utrum oporteat confessionem esse integram . » 452

Art. 3. Utrum quis possit per alium, vel per scriptum confiteri . . . . . pag. 452
4. Utrum sexdecim conditiones assignatae requirantur ad confessionem . . . . . » 453

QUAESTIO X.

De effectu confessionis.

Art. 1. Utrum confessio liberet a morte peccati . » *ibid.*
2. Utrum confessio liberet aliquo modo a poena. » 454
3. Utrum confessio aperiat paradisum . . . . » *ibid.*
4. Utrum confessio spem tribuat salutis . . . » *ibid.*
5. Utrum confessio generalis sufficiat ad delenda peccata mortalia oblita . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XI.

De sigillo confessionis.

Art. 1. Utrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae sub sigillo confessionis novit . . . . . » 455
2. Utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quae sunt de confessione . » 456
3. Utrum solus sacerdos habeat sigillum confessionis . . . . . » *ibid.*
4. Utrum de licentia confitentis possit sacerdos ejus peccatum quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere . . . . . » *ibid.*
5. Utrum illud quod quis scit per confessionem et etiam aliquo alio modo possit alteri revelare. » 457

QUAESTIO XII.

De satisfactione quoad ejus quidditatem.

Art. 1. Utrum satisfactio sit virtus vel actus virtutis. » *ibid.*
2 Utrum satisfactio sit actus justitiae . . . . » 458
3. Utrum definitio satisfactionis in littera convenienter ponatur. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XIII.

De satisfactionis possibilitate.

Art. 1 Utrum homo possit Deo satisfacere . . . » 459
2. Utrum unus pro alio possit poenam satisfactoriam explere. . . . . » 460

QUAESTIO XIV.

De qualitate satisfactionis.

Art. 1. Utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio . . . . . » *ibid.*
2. Utrum quis extra charitatem existens possit satisfacere de peccatis ante contritis. . . . » 461
3. Utrum valere incipiat satisfactio praecedens homini postquam charitatem habuerit . . . » *ibid.*
4. Utrum opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria . . . . . » 462
5. Utrum opera praedicta valeant ad mitigationem poenarum infernalium . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XV.

De his per quae fit satisfactio.

Art. 1. Utrum oporteat fieri satisfactionem per opera poenalia . . . . . » 463
2. Utrum flagella praesentis vitae sint satisfactoria. » *ibid.*
3. Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria . . . . . » 464

QUAESTIO XVI.

De suscipientibus sacramentum poenitentiae.

Art. 1 Utrum poenitentia possit esse in innocentibus. » *ibid.*
2. Utrum sancti homines qui sunt in gloria habeant poenitentiam . . . . . » 465
3. Utrum angelus sit susceptivus poenitentiae . » *ibid.*

QUAESTIO XVII.

De potestate clavium.

Art. 1. Utrum claves in Ecclesia esse debeant . . pag. 466
2. Utrum clavis sit potestas ligandi et solvendi. » *ibid.*
3. Utrum sint duae claves, vel tantum una . . » 467

QUAESTIO XVIII.

De effectu clavium

Art. 1. Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae . . . . . » *ibid.*
2 Utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad poenam . . . . . » 468
3. Utrum sacerdos per potestatem clavium possit ligare . . . . . » 469
4. Utrum sacerdos possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XIX.

De ministris clavium.

Art. 1. Utrum sacerdos legalis claves habuerit . . » 470
2. Utrum Christus claves habuerit . . . . » *ibid.*
3 Utrum soli sacerdotes claves habeant . . . » 471
4. Utrum etiam sancti homines non sacerdotes claves habeant . . . . . » *ibid*
5. Utrum mali sacerdotes usum clavium habeant. » 472
6. Utrum schismatici, haeretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant. » *ibid.*

QUAESTIO XX.

De his in quos usus clavium exerceri potest.

Art. 1. Utrum sacerdos possit uti clave, quam habet, in quemlibet hominem . . . . . » *ibid.*
2. Utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere . . . . . » 473
3. Utrum aliquis uti possit clavibus in suum superiorem . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXI.

De excommunicationis definitione, et congruitate et causa.

Art. 1. Utrum competens sit haec definitio excommunicationis: *Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiae,* etc . . . . . » 474
2. Utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare. » 475
3. Utrum aliquis pro aliquo temporali damno debeat excommunicare . . . . . » *ibid.*
4. Utrum excommunicatio injuste lata aliquem effectum habeat. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXII.

De his qui possunt excommunicare et excommunicari.

Art. 1. Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare . . . . . » 476
2. Utrum non sacerdotes excommunicare possint. » *ibid.*
3. Utrum excommunicatus vel suspensus possit alium excommunicare. . . . . » *ibid.*
4. Utrum aliquis possit seipsum, vel aequalem, vel superiorem, excommunicare . . . . . » 477
5. Utrum in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit . . . . . » *ibid.*
6. Utrum ille qui semel est excommunicatus excommunicari possit ulterius . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXIII.

De participatione cum excommunicatis.

Art. 1. Utrum excommunicato liceat communicare in pure corporalibus . . . . . » 478
2. Utrum participans excommunicato sit excommunicatus. . . . . » *ibid.*
3. Utrum participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale . . . . . » 479

QUAESTIO XXIV.

De absolutione ab excommunicatione.

Art. 1. Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere . . . pag. 479
2. Utrum aliquis possit absolvi invitus. . . . » 480
3. Utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione nisi absolvatur ab omnibus . . » *ibid.*

QUAESTIO XXV.

De indulgentia secundum se.

Art. 1. Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria. . . . . » *ibid.*
2. Utrum indulgentiae tantum valeant, quantum pronuntiantur . . . . . » 481
3. Utrum pro temporali subjecto fieri debeat indulgentia . . . . . » 482

QUAESTIO XXVI.

De his qui possunt indulgentias facere.

Art. 1. Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. . . . . » *ibid.*
2. Utrum diaconus, vel alius non sacerdos possit indulgentias facere . . . . . » 483
3. Utrum episcopus possit indulgentias facere . » *ibid.*
4. Utrum ille qui est in peccato mortali, possit indulgentias facere . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXVII.

De his quibus valent indulgentiae.

Art. 1. Utrum indulgentia valeat existentibus in peccato mortali . . . . . » 484
2. Utrum indulgentiae valeant religiosis . . . » *ibid.*
3. Utrum ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur possit quandoque indulgentia dari. » *ibid.*
4. Utrum indulgentia valeat ei qui facit . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXVIII.

De solemni ritu poenitentiae.

Art. 1. Utrum aliqua poenitentia debeat publicari, vel solemnizari . . . . . » 485
2. Utrum solemnis poenitentia iterari possit . . » *ibid.*
3. Utrum solemnis poenitentia sit imponenda mulieribus, atque clericis, et utrum in qualibet sacerdote possit imponi . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXIX.

De sacramento extremae unctionis quantum ad ipsius essentiam et institutionem.

Art. 1. Utrum extrema unctio sit sacramentum . » 486
2. Utrum extrema unctio sit unum sacramentum. » *ibid.*
3. Utrum hoc sacramentum fuerit a Christo institutum . . . . . » 487
4. Utrum oleum olivae sit conveniens materia hujus sacramenti . . . . . » *ibid.*
5. Utrum oporteat oleum esse consecratum . . » 488
6. Utrum oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum . . . . . » *ibid.*
7. Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam . . . . . » 489
8. Utrum forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam. . . . . » *ibid.*
9. Utrum praedicta oratio sit competens forma hujus sacramenti . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXX.

De effectu hujus sacramenti.

Art. 1. Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum. . . . . » 490
2. Utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti . . . . . » *ibid.*
3. Utrum hoc sacramentum characterem imprimat. » 491

QUAESTIO XXXI.

De ministro hujus sacramenti.

Art. 1. Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre . . . . . pag. 491
2 Utrum diaconi possint hoc sacramentum conferre . . . . . » *ibid.*
3. Utrum solus episcopus possit hoc sacramentum conferre . . . . . » 492

QUAESTIO XXXII.

Quibus hoc sacramentum conferri debeat, et in qua parte corporis.

Art. 1. Utrum hoc sacramentum sanis conferri debeat. . . . . » *ibid.*
2. Utrum hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate . . . . . » *ibid.*
3. Utrum hoc sacramentum dari debeat furiosis et amentibus. . . . . » *ibid.*
4. Utrum hoc sacramentum debeat dari pueris . » 493
5. Utrum in hoc sacramento totum corpus inungi debeat . . . . . » *ibid.*
6. Utrum convenienter determinentur partes ungendae. . . . . » *ibid.*
7. Utrum mutilati debeant inungi in illis dictis partibus . . . . . » 494

QUAESTIO XXXIII.

De iteratione hujus sacramenti.

Art. 1. Utrum hoc sacramentum debeat iterari . . » *ibid.*
2. Utrum in eadem infirmitate debeat iterari . . » *ibid.*

QUAESTIO XXXIV.

De sacramento ordinis quoad ejus essentiam et ejus partes.

Art. 1. Utrum ordo in Ecclesia esse debeat . . . » *ibid.*
2. Utrum convenienter ordo definiatur. . . . » 495
3. Utrum ordo sit sacramentum . . . . . » *ibid.*
4. Utrum forma hujus sacramenti convenienter exprimatur . . . . . » 496
5. Utrum hoc sacramentum habeat materiam . » *ibid.*

QUAESTIO XXXV.

De effectu hujus sacramenti.

Art. 1. Utrum in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens . . . . . » 497
2. Utrum in sacramento ordinis imprimatur character quantum ad omnes ordines . . . . » *ibid.*
3. Utrum character ordinis praesupponat characterem baptismalem . . . . . » *ibid.*
4. Utrum character ordinis praesupponat de necessitate characterem confirmationis . . . . » 498
5. Utrum character unius ordinis de necessitate praesupponat characterem alterius ordinis. . » *ibid.*

QUAESTIO XXXVI.

De qualitate suscipientium hoc sacramentum.

Art. 1. Utrum in suscipientibus ordinem requiratur bonitas vitae. . . . . » *ibid.*
2. Utrum requiratur scientia totius sacrae Scripturae . . . . . » 499
3. Utrum ex merito vitae aliquis gradus ordinis consequatur . . . . . » *ibid.*
4. Utrum promovens indignos ad ordines peccet. » 500
5. Utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXXVII.

De distinctione ordinum et eorum actibus et characteris impressione.

Art. 1. Utrum debeant plures ordines distingui . » 501
2. Utrum sint septem ordines. . . . . » *ibid.*

Art. 3. Utrum ordines debeant distingui per sacros et non sacros . . . . . pag. 502
4. Utrum actus ordinum convenienter in littera assignentur . . . . . » 503
5. Utrum sacerdoti character imprimatur in ipsa calicis porrectione . . . . . » 504

QUAESTIO XXXVIII.

De conferentibus hoc sacramentum.

Art. 1. Utrum tantum episcopus possit ordinis sacramentum conferre . . . . . » *ibid.*
2. Utrum haeretici et ab Ecclesia praecisi possint ordines conferre . . . . . » 505

QUAESTIO XXXIX.

De impedimentis hujus sacramenti.

Art. 1. Utrum sexus femineus impediat ordinis susceptionem. . . . . » 506
2. Utrum pueri et carentes usu rationis ordinis possint suscipere . . . . . » *ibid.*
3. Utrum servitus impediat aliquem a susceptione ordinis. . . . . » 507
4. Utrum propter homicidium debeat aliquis ab ordinibus prohiberi. . . . . » *ibid.*
5. Utrum illegitime nati debeant ab ordinibus suscipiendis impediri . . . . . » *ibid.*
6. Utrum propter defectum membrorum debeat aliquis impediri. . . . . » 508

QUAESTIO XL.

De his quae sunt annexa sacramento ordinis.

Art 1. Utrum ordinati debeant tonsuram deferre. » *ibid.*
2. Utrum corona sit ordo . . . . . » *ibid.*
3. Utrum per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis . . . . . » 509
4 Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis. . . . . » *ibid.*
5. Utrum episcopatus sit ordo. . . . . » *ibid.*
6. Utrum supra Episcopos possit esse aliquis superior in Ecclesia . . . . . » 510
7. Utrum vestes ministrorum convenienter sint in Ecclesia institutae . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XLI.

De sacramento matrimonii, inquantum est in officium naturae.

Art. 1. Utrum matrimonium sit de jure naturali . » 511
2. Utrum matrimonium cadat sub praecepto . . » 512
3. Utrum actus matrimonii sit licitus . . . . » *ibid.*
4. Utrum actus matrimonii sit meritorius. . . » 513

QUAESTIO XLII.

De matrimonio, inquantum est sacramentum.

Art. 1. Utrum matrimonium sit sacramentum . . » 514
2. Utrum hoc sacramentum debuerit institui ante peccatum . . . . . » *ibid.*
3. Utrum matrimonium conferat gratiam . . . » 515
4. Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XLIII.

De matrimonio quantum ad sponsalia.

Art. 1. Utrum sponsalia sint futurarum nuptiarum promissio . . . . . » 516
2. Utrum tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis . . . . » *ibid.*
3. Utrum sponsalia dirimi possint . . . . . » 517

QUAESTIO XLIV.

De matrimonii definitione.

Art. 1. Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis . . . . . » 518
2. Utrum matrimonium convenienter nominetur. » *ibid.*
3. Utrum matrimonium convenienter definiatur in littera . . . . . pag. 519

QUAESTIO XLV.

De consensu matrimonii secundum se.

Art. 1. Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii . . . . . » *ibid.*
2. Utrum oporteat consensum per verba exprimi. » 520
3. Utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium . . . . . » *ibid.*
4. Utrum consensus etiam per verba de praesenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium . . . . . » *ibid.*
5. Utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium . . . . . » 521

QUAESTIO XLVI.

De consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis.

Art. 1. Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium . . . . . » *ibid.*
2. Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium . » 522

QUAESTIO XLVII.

De consensu coacto et conditionato

Art. 1. Utrum aliquis consensus possit esse coactus. » *ibid.*
2. Utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum . . . . . » 523
3. Utrum consensus coactus tollat matrimonium. » *ibid.*
4. Utrum consensus coactus ex parte cogentis faciat matrimonium . . . . . » 524
5. Utrum per consensum conditionatum fiat matrimonium . . . . . » *ibid.*
6. Utrum aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. . . . » *ibid.*

QUAESTIO XLVIII.

De objecto consensus.

Art. 1. Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam . . . . » 525
2. Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. » *ibid.*

QUAESTIO XLIX.

De bonis matrimonii.

Art. 1. Utrum haberi debeant aliqua bona ad excusandum matrimonium . . . . . » 526
2. Utrum bona matrimonii sufficienter assignentur. » *ibid.*
3. Utrum sacramentum sit principalius inter bona matrimonii . . . . . » 527
4. Utrum actus matrimonii excusetur per bona praedicta . . . . . » 528
5. Utrum actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii . . . . . » *ibid.*
6. Utrum cognoscens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet. . . . . » 529

QUAESTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali.

Art. Unicus. Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LI.

De impedimento erroris.

Art. 1. Utrum error convenienter ponatur impedimentum matrimonii . . . . . » 531
2. Utrum omnis error matrimonium impediat . » *ibid.*

QUAESTIO LII.

De impedimento conditionis servitutis.

Art. 1. Utrum conditio servitutis impediat matrimonium . . . . . pag. 532
2. Utrum servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini . . . . . » 533
3. Utrum servitus matrimonio possit supervenire. » 534
4. Utrum filii debeant sequi conditionem patris. » *ibid.*

QUAESTIO LIII.

De impedimento voti et ordinis.

Art. 1. Utrum per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat . . » *ibid.*
2. Utrum votum solemne dirimat matrimonium jam contractum . . . . . » 535
3. Utrum ordo impediat matrimonium . . . . » *ibid.*
4. Utrum ordo sacer matrimonio possit supervenire . . . . . » 536

QUAESTIO LIV.

De impedimento consanguinitatis.

Art. 1. Utrum definitio consanguinitatis sit competens. . . . . » 537
2. Utrum convenienter consanguinitas distinguatur per gradus et lineas . . . . . » *ibid.*
3. Utrum consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium . . . . . » 539
4. Utrum consanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Ecclesia . . » *ibid.*

QUAESTIO LV.

De impedimento affinitatis.

Art. 1. Utrum ex matrimonio consanguinei affinitas causetur . . . . . » 541
2. Utrum affinitas maneat post mortem viri, aut uxoris . . . . . » *ibid.*
3. Utrum illicitus concubitus affinitatem causet. » 542
4. Utrum ex sponsalibus causetur affinitas . . » *ibid.*
5. Utrum affinitas sit causa affinitatis . . . . » *ibid.*
6. Utrum affinitas impediat matrimonium. . . » 543
7. Utrum affinitas habeat per se gradus . . . » *ibid.*
8. Utrum gradus affinitatis extendantur sicut gradus consanguinitatis . . . . . » 544
9. Utrum conjugium contractum inter affines vel consanguineos, semper sit dirimendum . . . » *ibid.*
10. Utrum ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, sit procedendum per viam accusationis. . . . . » *ibid.*
11. Utrum ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, procedi debeat per testes. . . . . » 545

QUAESTIO LVI.

De impedimento cognationis spiritualis.

Art. 1. Utrum spiritualis cognatio impediat matrimonium . . . . . » *ibid.*
2. Utrum per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. . . . . » 546
3. Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, et levantem de sacro fonte . . . . . » 547
4. Utrum cognatio spiritualis transeat a viro in uxorem . . . . . » *ibid.*
5. Utrum cognatio spiritualis transeat ad filios carnales patris spiritualis . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LVII.

De cognatione legali, quae est per adoptionem.

Art. 1. Utrum adoptio convenienter definiatur . . » 548
2. Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium . . . . . » 549
3. Utrum cognatio legalis contrahatur solum inter adoptantem patrem et filium adoptatum . . » *ibid.*

QUAESTIO LVIII.

De impedimento frigiditatis, maleficii, furiae vel amentiae, incestus et defectus aetatis.

Art. 1. Utrum frigiditas matrimonium impediat . pag. 550
2. Utrum maleficium possit impedire matrimonium. » *ibid.*
3. Utrum furia impediat matrimonium. . . . » 551
4. Utrum incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suae matrimonium dirimat . . . . » *ibid.*
5. Utrum defectus aetatis impediat matrimonium. » 552

QUAESTIO LIX.

De disparitate cultus quae matrimonium impedit.

Art. 1. Utrum fidelis possit contrahere cum infideli. » *ibid.*
2. Utrum inter infideles possit esse matrimonium. » 553
3. Utrum conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore nolente converti. . . . » 554
4. Utrum fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris . . . . . » *ibid.*
5. Utrum fidelis discedens ab uxore infideli possit aliam ducere . . . . . » 555.
6. Utrum alia vitia solvant matrimonium . . . » *ibid*

QUAESTIO LX.

De uxoricidio.

Art. 1. Utrum liceat interficere uxorem deprehensam in actu adulterii . . . . . » 556
2. Utrum uxoricidium impediat matrimonium. . » 557

QUAESTIO LXI.

De impedimento matrimonii, quod est votum solemne.

Art. 1. Utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare . » *ibid.*
2. Utrum alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare. . » 558
3. Utrum mulier possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingresso . » *ibid.*

QUAESTIO LXII.

De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio.

Art. 1. Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere . . . . . » *ibid.*
2. Utrum vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere . . . . . » 559
3. Utrum vir proprio judicio possit uxorem fornicantem dimittere . . . . . » *ibid.*
4. Utrum vir et uxor in causa divortii debeant ad paria judicari . . . . . » 560
5. Utrum post divortium vir alteri nubere possit. » *ibid.*
6. Utrum post divortium vir et uxor possint reconciliari . . . . . » 561

QUAESTIO LXIII.

De secundis nuptiis.

Art. 1. Utrum secundae nuptiae sint licitae. . . » *ibid.*
2. Utrum secundum matrimonium sit sacramentum. . . . . » 562

QUAESTIO LXIV.

De annexis matrimonio, et primo de debiti redditione.

Art. 1. Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti . . . . . » *ibid.*
2. Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti . . . . . » 563
3. Utrum liceat mulieri menstruatae debitum conjugale petere. . . . . » *ibid.*
4. Utrum debeat sive licite possit mulier menstruata viro poscenti debitum conjugale reddare. . . . . » 564
5. Utrum vir et mulier sint in actu matrimoniali aequales . . . . . » *ibid.*

Art. 6. Utrum vir et uxor possint emittere votum contra debitum matrimonii sine mutuo consensu . . . . . pag. 564
7. Utrum in diebus sacris impediatur petitio debiti . . . . . » 565
8. Utrum petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet . . . . . » *ibid.*
9. Utrum unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo . . . . . » *ibid.*
10. Utrum nuptiae certis quibusdam temporibus interdici debuerint . . . . . » 566

QUAESTIO LXV.

De pluralitate uxorum.

Art. 1. Utrum habere plures uxores sint contra legem naturae . . . . . » 567
2. Utrum aliquando licitum fuerit habere plures uxores . . . . . » 568
3. Utrum habere concubinam sit contra legem naturae . . . . . » *ibid.*
4. Utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale . . . . . » 569
5. Utrum aliquando licitum fuerit concubinam habere . . . . . » 570

QUAESTIO LXVI.

De bigamia et irregularitate ex ea contracta.

Art. 1. Utrum bigamiae irregularitas sit annexa. » *ibid.*
2. Utrum irregularitas sit annexa bigamiae, quae contingit ex hoc quod homo habet duas uxores, unam de jure, et alteram de facto . . » *ibid.*
3. Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem . . . . » 571
4. Utrum bigamia solvatur per baptismum . .
5. Utrum cum bigamo liceat dispensare . . . » 572

QUAESTIO LXVII.

De libello repudii.

Art. 1. Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturae. . . . . » 573
2. Utrum potuerit esse licitum per dispensationem uxorem dimittere . . . . . » *ibid.*
3. Utrum sub lege Moysis licitum fuerit uxorem dimittere . . . . . » 574
4. Utrum liceat uxori repudiatae alium virum habere . . . . . » *ibid.*
5. Utrum liceat viro repudiatam a se acciperc. » 575
6. Utrum causa repudii fuerit odium uxoris. . » *ibid.*
7. Utrum causae repudii deberent in libello scribi. » *ibid.*

QUAESTIO LXVIII.

De filii illegitime natis.

Art. 1. Utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium sint illegitimi. . . . . » 576
2. Utrum filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnum reportare . . . . . » *ibid.*
3. Utrum filius illegitimus possit legitimari . . » *ibid.*

QUAESTIO LXIX.

De his quae spectant ad resurrectionem, et primo de loco animarum post mortem.

Art. 1. Utrum assignentur receptacula animabus post mortem . . . . . » 577
2. Utrum statim post mortem animae deducantur ad caelum, vel ad infernum . . . . . » *ibid.*
3. Utrum animae existentes in paradiso vel in inferno, egredi valeant . . . . . » 578
4 Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae . . . . . » 579
5. Utrum limbus idem sit quod infernus damnatorum . . . . . » 580
6. Utrum limbus puerorum sit idem quod limbus patrum . . . . . » *ibid.*
7. Utrum debeant tot receptacula distingui . . » *ibid.*

QUAESTIO LXX.

De qualitate animae exeuntis a corpore, et poena ei inflicta ab igne corporeo.

Art. 1. Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae . . . . . pag. » 581
2. Utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum . . . . . » 582
3. Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo . . . . . » 583

QUAESTIO LXXI.

De suffragiis mortuorum.

Art. 1. Utrum suffragia per unum facta aliis prodesse possint . . . . . » 584
2. Utrum mortui possint juvari ex operibus vivorum . . . . . » 586
3. Utrum suffragia facta per peccatores mortuis prosint . . . . . » *ibid.*
4. Utrum suffragia quae vivis pro mortuis fiunt facientibus prosint. . . . . » 587
5. Utrum suffragia prosint existentibus in inferno. » *ibid.*
6. Utrum suffragia prosint existentibus in purgatorio . . . . . » 589
7. Utrum suffragia valeant pueris in limbo existentibus . . . . . » *ibid.*
8. Utrum suffragia prosint sanctis existentibus in patria. . . . . » 590
9. Utrum orationes Ecclesiae, sacrificium altaris et eleemosynae, prosint defunctis . . . . » *ibid.*
10. Utrum indulgentiae Ecclesiae prosint mortuis. » 591
11. Utrum cultus exequiarum defunctis prosint. » *ibid.*
12. Utrum suffragia quae fiunt pro uno defuncto magis illi proficiant pro quo fiunt, quam aliis. » 592
13. Utrum suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si specialiter pro unoquoque fierent . . . . . » 593
14. Utrum tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXII.

De oratione respectu sanctorum qui sunt in patria.

Art. 1. Utrum sancti orationes nostras cognoscant . » 594
2. Utrum debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis. . . . . » *ibid.*
3. Utrum orationes sanctorum ad Deum pro nobis fusae semper exaudiantur . . . . . » 595

QUAESTIO LXXIII.

De signis quae judicium praecedent.

Art. 1. Utrum aliqua signa praecedent adventum Domini ad judicium . . . . . » 596
2. Utrum circa judicium, secundum vei veritatem, sol et luna obscurabuntur . . . . . » 597
3. Utrum virtutes caelorum, Domino veniente, commovebuntur . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXIV.

De igne ultimae conflagrationis.

Art. 1. Ultrum mandi purgatio sit futura . . . » 598
2. Utrum mundi purgatio sit futura per ignem. » *ibid.*
3. Utrum ignis ille quo mundus purgabitur, sit ejusdem speciei cum igne elementari . . . » 599
4. Utrum ignis ille purgabit etiam caelos superiores . . . . . » *ibid.*
5. Utrum ignis ille alia elementa consumet . . » 600
6. Utrum omnia elementa per illum ignem purgabuntur . . . . . » 601
7. Utrum ignis ultimae conflagrationis judicium debeat sequi. . . . . » *ibid.*
8. Utrum ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus, qualis designatur . . . . . » 602
9. Utrum ille ignis involvet reprobos . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXV.

De resurrectione.

Art. 1. Utrum corporum resurrectio sit futura. . pag. 603
2. Utrum resurrectio erit omnium generaliter . » 604
3. Utrum resurrectio sit naturalis . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXVI.

De causa resurrectionis.

Art. 1. Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis . . . . . » 605
2. Utrum vox tubae sit causa nostrae resurrectionis . . . . . » 606
3. Utrum ad resurrectionem Angeli operabuntur. » 607

QUAESTIO LXXVII.

De tempore et modo resurrectionis.

Art. 1. Utrum tempus nostrae resurrectionis differri debeat usque ad finem mundi . . . . . » *ibid.*
2. Utrum tempus resurrectionis nostrae sit occultum . . . . . » 608
3. Utrum resurrectio futura sit in noctis tempore. » 609
4. Utrum resurrectio futura sit subito, vel successive. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXVIII.

De termino a quo resurrectionis.

Art. 1. Utrum mors erit terminus a quo resurrectionis in omnibus . . . . . » *ibid.*
2. Utrum resurrectio omnium erit a cineribus . » 610
3. Utrum pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quae eis conjungetur . . . . . » 611

QUAESTIO LXXIX.

De conditionibus resurgentium, et primo de eorum identitate.

Art. 1. Utrum in resurrectione anima idem corpns numero resumet . . . . . » *ibid.*
2. Utrum sit idem numero homo qui resurget . » 612
3. Utrum pulveres humani corporis ad eam partem corporis quae in eos dissoluta est per resurrectionem redire oporteat . . . . . » 613

QUAESTIO LXXX.

De integritate corporum resurgentium.

Art. 1. Utrum omnia membra humani corporis resurgent . . . . . » 614
2. Utrum capilli et ungues resurgent in humano corpore . . . . . » 615
3. Utrum humores in corpore resurgent . . . » *ibid.*
4. Utrum totum quod fuit in corpore de veritate humanae naturae, resurget in ipso . . . . » 616
5. Utrum quicquid fuit materialiter in membris hominis totum resurget . . . . . » 617

QUAESTIO LXXXI.

De qualitate resurgentium.

Art. 1. Utrum omnes resurgent in eadem aetate . » 618
2. Utrum omnes resurgent ejusdem staturae . . » 619
3. Utrum omnes resurgent in sexu virili . . . » *ibid.*
4. Utrum omnes resurgent in vita animali . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXXII.

De impassibilitate corporum beatorum resurgentium.

Art. 1. Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia . . . . . » 620
2. Utrum impassibilitas in omnibus erit aequalis. » 621
3. Utrum impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat. . . . . » 622
4 Utrum in beatis post resurrectionem sint omnes sensus in actu . . . . . » 623

QUAESTIO LXXXIII.

De subtilitate corporum beatorum.

Art. 1. Utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi . . . . . pag. 624
2. Utrum ratione hujus subtilitatis competat corpori glorioso esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso . . . . . » 625
3. Utrum per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco . . . . . » 626
4. Utrum unum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco . . . . . » 627
5. Utrum ex sua subtilitate removeatur a corpore glorioso necessitas existendi in aequali loco. *ibid.*
6. Utrum corpus gloriosum ratione suae subtilitatis sit impalpabile . . . . . » 628

QUAESTIO LXXXIV.

De agilitate corporum beatorum.

Art. 1. Utrum corpora gloriosa sint futura agilia. » *ibid.*
2. Utrum sancti agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur . . . . . » 629
3. Utrum sancti moveantur in instanti. . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXXV.

De claritate corporum beatorum.

Art. 1. Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet. » 631
2. Utrum claritas corporis gloriosi possit videri a non glorioso oculo . . . . . » 632
3 Utrum corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXXVI.

De conditionibus corporum damnatorum resurgentium.

Art. 1. Utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent . . . . . » 633
2. Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia. . . . . » 634
3. Utrum corpora damnatorum sint futura impassibilia . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXXXVII.

De cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum et demeritorum.

Art. 1. Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quae fecit . . . . . » 635
2. Utrum quilibet poterit legere omnia quae sunt in conscientia alterius. . . . . » 636
3. Utrum omnia merita vel demerita, propria et aliena, uno intuitu ab aliquo videbuntur » 637

QUAESTIO LXXXVIII.

De judicio generali, tempore et loco in quo fiet.

Art. 1. Utrum generale judicium sit futurum . . » *ibid.*
2. Utrum judicium fiet per locutionem vocalem . » 638
3. Utrum tempus futuri judicii sit ignotum . . » *ibid.*
4. Utrum judicium fiet in valle Josaphat . . . » 639

QUAESTIO LXXXIX.

De judicantibus et judicatis in judicio generali.

Art. 1. Utrum aliqui homines judicabunt cum Christo . . . . . » *ibid.*
2. Utrum judiciaria potestas correspondeat voluntariae paupertati. . . . . » 640
3. Utrum angeli debeant judicare. . . . . » 641
4 Utrum daemones exequentur sententiam judicis in damnatos . . . . . » *ibid.*
5. Utrum angeli in futuro judicio judicabuntur . » 643

QUAESTIO XC.

De forma judicis venientis ad judicium.

Art. 1. Utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus . . . . . » *ibid.*
2. Utrum Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa . . . . . » 644

Art. 3. Utrum Divinitas a malis sine gaudio videri possit . . . . . pag. 645

QUAESTIO XCI.

De qualitate mundi post judicium.

Art. 1. Utrum mundus innovabitur. . . . . » *ibid.*
2. Utrum motus corporum caelestium cessabit . » 646
3. Utrum in corporibus caelestibus claritas augebitur in illa innovatione . . . . . » 648
4. Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis . . . . . » *ibid.*
5. Utrum plantae et animalia remanebunt in illa innovatione . . . . . » 649

QUAESTIO XCII.

De visione divinae essentiae per comparationem ad beatos.

Art. 1. Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam . . . . » 650
2. Utrum sancti post resurrectionem Deum oculis corporalibus videbunt . . . . . » 654
3. Utrum sancti Deum videntes omnia videant quae Deus videt . . . . . » 655

QUAESTIO XCIII.

De sanctorum beatitudine et eorum mansionibus.

Art. 1. Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quam ante. . . . . » 656
2. Utrum beatitudinis gradus mansiones dici debeant. . . . . » 657
3. Utrum diversae mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis . . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XCIV.

De modo quo sancti se habebunt erga damnatos.

Art. 1. Utrum beati qui erunt in patria, videbunt poenas damnatorum . . . . . » 658
2. Utrum beati compatiantur miseriis damnatorum. » *ibid*
3. Utrum beati laetentur de poenis impiorum . » 659

QUAESTIO XCV.

De dotibus beatorum.

Art. 1. Utrum ponendae sint aliquae dotes in hominibus beatis . . . . . » *ibid.*
2. Utrum dos sit idem quod beatitudo . . . . » 660
3. Utrum competat Christo habere dotes . . . » *ibid.*
4. Utrum angeli habeant dotes . . . . . » 661
5. Utrum convenienter ponantur tres animae dotes. » 662

QUAESTIO XCVI.

De aureolis.

Art. 1. Utrum aureola sit aliud a praemio essentiali, quod aurea dicitur . . . . . » 663
2. Utrum aureola differat a fructu . . . . . » 664
3. Utrum fructus debeatur soli virtuti continentiae. . . . . » 665
4. Utrum convenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus . . . . . » *ibid.*
5. Utrum aureola debeatur ratione virginitatis . » 666
6. Utrum martyribus aureola debeatur. . . . » 667
7. Utrum doctoribus aureola debeatur . . . . » 669
8. Utrum Christo aureola debeatur . . . . . » *ibid.*
9. Utrum angelis aureola debeatur . . . . . » 670
10. Utrum aureola etiam corpori debeatur . . » *ibid.*
11. Utrum convenienter designentur tres aureolae virginum, martyrum et praedicatorum . . . » *ibid.*
12. Utrum aureola virginum sit potissima inter alias. . . . . » 671
13 Utrum unus alio aureolam excellentius habeat. » *ibid.*

QUAESTIO XCVII.

De poena damnatorum.

Art. 1. Utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur. . . . . » 672
2. Utrum vermis damnatorum sit corporalis . pag. 672.
3. Utrum fletus qui erit in damnatis, sit corporalis. » *ibid.*
4. Utrum damnati sint in tenebris corporalibus. » *ibid.*
5. Utrum ignis inferni erit corporalis . . . . » 673
6. Utrum ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro . . . . . » 674
7. Utrum ignis inferni sit sub terra. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XCVIII.

De voluntate et intellectu damnatorum.

Art. 1. Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala. » 675
2. Utrum damnati poeniteant de malo quod feceruut . . . . . » *ibid.*
3. Utrum damnati recta et deliberativa ratione vellent non esse. . . . . » 676
4. Utrum damnati in inferno vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati . . . . . » *ibid.*
5. Utrum damnati odio habeant Deum. . . . » *ibid.*
6. Utrum damnati demereantur . . . . . » 677
7. Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt . . . . . » *ibid.*
8. Utrum damnati aliquando cogitabunt de Deo. » 678
9. Utrum damnati gloriam beatorum videant . » *ibid.*

QUAESTIO XCIX.

De misericordia et justitia Dei respectu damnatorum.

Art. 1 Utrum ex divina justitia inferatur poena aeterna peccatoribus . . . . . » *ibid.*
2 Utrum per divinam misericordiam omnis poena damnatorum terminetur tam hominum quam daemonum . . . . . » 679
3. Utrum divina misericordia patiatur saltem homines in aeternum puniri . . . . . » 680
4. Utrum poena Christianorum damnatorum per divinam misericordiam terminetur . . . . » 681
5. Utrum omnes illi qui operantur misericordiae opera, punientur aeternaliter . . . . . » *ibid.*

APPENDIX.

Monitum in sequentem appendicem . . . . . » 682

QUAESTIO PRIMA.

De qualitate animarum quae cum originali peccato solo ex hac vita decedunt.

Art. 1. Utrum animae cum sola originali culpa decedentes a corporeo igne patiantur, vel affliguntur poena ignis. . . . . » *ibid.*
2. Utrum ejusmodi animae patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt . . » 683

QUAESTIO II.

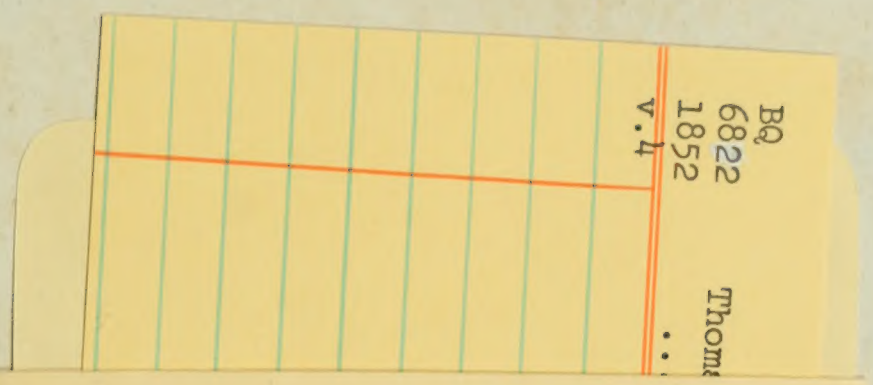
De qualitate animarum quae in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus poenam expiantur.

Art. 1. Utrum poena purgatorii excedat omnem poenam temporalem hujus vitae . . . . . » 684
2. Utrum illa poena sit voluntaria . . . . . » *ibid.*
3. Utrum animae in purgatorio per daemones puniantur. . . . . » 685
4. Utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam . . . . . » *ibid.*
5. Utrum ignis purgatorius liberet a reatu poenae. » 686
6. Utrum ab illa poena unus liberetur alio citius. » *ib d.*

ARTICULI DUO.

De purgatorio.

Art. 1. Utrum purgatorium sit post hanc vitam . » 687
2. Utrum sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur . . . . . » *ibid.*



Thomas, A.

... Opera omnia.

BQ
6822
1852
v.4

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA